

PREFACIO

La confesión común de la fe apostólica es una de las condiciones y elementos esenciales de unidad que han sido identificados en nuestra historia ecuménica común.

Comisión Permanente de Fe y Constitución
Dunblane, Escocia 1990

Hace ya diez años, en Lima (Perú), la Comisión de Fe y Constitución inició un nuevo programa teológico para los años siguientes: *Hacia una expresión común de la Fe Apostólica hoy*.

Desde la publicación de modo provisional del *Documento de estudio (Confessing One Faith (Confesar la única fe)*, 1987)¹, el Secretariado de Fe y Constitución ha recibido un número considerable de reacciones, comentarios y sugerencias, elaboradas ya por teólogos, institutos ecuménicos, facultades de Teología, conferencias ecuménicas, comisiones de iglesias, ya por Comisiones de Fe y Constitución, de Consejos Nacionales de Iglesias ya por miembros de la comisión de Fe y Constitución.

Estos comentarios han sido cuidadosamente examinados, estudiados y desarrollados por el Grupo permanente, la cual, durante un período de tres años, ha venido revisando el texto considerablemente con vistas a publicarlo en una *versión revisada* completamente nueva. La Comisión permanente, en su reunión de Dunblane (Escocia) en 1990, aprobó y autorizó la publicación de esta nueva versión.

Esta explicación común de la fe apostólica se hace posible ahora para la más amplia la familia ecuménica. La Comisión permanente decidió transmitir oficialmente este docu-

¹ Cf. Faith and Order Paper, n.140 (Ginebra 1987) (duplicado).

mento a las iglesias de la Comisión de Fe y Constitución para su estudio detallado y consideración. Con vistas a la Quinta Conferencia Mundial de Fe y Constitución que tendrá lugar en 1993, el presente documento ecuménico debería jugar un papel significativo en las discusiones y tener un impacto en este gran acontecimiento ecuménico.

El período de estudio de diez años da prueba de una inmensa actividad teológica; incluye una serie de consultas y encuentros internacionales. El proceso en su totalidad implica a teólogos procedentes de las diferentes confesiones y denominaciones, exigiendo mucha paciencia, sacrificio de tiempo y energías humanas. Creemos que estos esfuerzos han estado guiados y enriquecidos por el Espíritu Santo.

La reunión de todos los cristianos en una auténtica comunión de fe, vida evangélica y misión requiere la común confesión de la fe apostólica. Como muchas de las respuestas al documento de Lima sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio han mostrado, los cristianos no pueden unirse realmente si no reconocen en el otro la misma fe apostólica, que es testimoniada de palabra y obra. El documento *Confesar la única fe* es un documento que quiere llevar a las iglesias a una comprensión común de esta fe, que ha de ser confesada especialmente en la celebración del bautismo y la Eucaristía, y proclamada mediante la obra misionera de todas las comunidades cristianas.

Estamos muy agradecidos a todos los que han contribuido al desarrollo de este documento, a la Comisión de Fe y Constitución, y especialmente a los miembros del Grupo permanente de Fe Apostólica (1984-1990); sin cuyo profundo compromiso y trabajo infatigable hubiera sido imposible realizar el documento.

Nuestra más profunda gratitud al Rvdo. Dr. Günther Gassmann, Director del Secretariado, al responsable de la secretaría, Rvdo. Dr. Hans-Georg Link (1982-Julio 1986) y Rvdmo. Prof. Dr. Gennadios Limouris (desde Julio de 1986), y a la Sra. Renate Sbeghen por su ejemplar asistencia y ayuda administrativa. Todos ellos han trabajado con espíritu de comunidad y con un profundo compromiso ecuménico para la meta de la unidad de la Iglesia.

Ginebra, Octubre de 1990

Jean-Marie Tillar OP
Moderador del Grupo Permanente
de Fe y Constitución

INTRODUCCION

A. LA META DE LA UNIDAD VISIBLE

1. La función y propósito primordial del Consejo Mundial de Iglesias es «llamar a las iglesias a la meta de la unidad visible en una sola fe y en una única comunidad eucarística» (Constitución del CMI, III,1). Se han identificado tres elementos y condiciones esenciales de la unidad visible:

- la confesión común de la fe apostólica;
- el reconocimiento mutuo de bautismo, Eucaristía y ministerio;
- estructuras comunes para el testimonio y el servicio así como para la toma de decisiones y la enseñanza magisterial.

El texto de Lima sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*² y las respuestas de las iglesias al texto han contribuido ya al segundo elemento esencial de la unidad visible. El proyecto actual de Fe y Constitución pretende ayudar a las iglesias a avanzar hacia la confesión común de la fe apostólica.

B. HACIA LA EXPRESION COMUN DE LA FE APOSTOLICA HOY: EL PROYECTO

2. Los primeros pasos en el desarrollo del proyecto se dieron en la reunión de Fe y Constitución en Bangalora en 1978. La orientación del proyecto se concretó más en Lima en 1982 y en Stavanger en 1985.

3. El título del proyecto *Hacia una expresión común de la fe apostólica hoy*, hace referencia en primera instancia al

² *Bautismo Eucaristía y Ministerio* (1982), en: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol.1 (Salamanca 1986): doc. FC/4 (pp.888-931).

compromiso ecuménico de avanzar hacia la confesión común de la única fe apostólica que está atestiguada por la Sagrada Escritura y resumida en los credos de la Iglesia primitiva. Esta misma fe debería *expresarse* en común hoy: debería ser testimoniada, confesada y celebrada *en común* (colectivamente y junto con iglesias de diferentes tradiciones). La fe tiene que ser confesada en situaciones diferentes y en relación con los desafíos del mundo de hoy.

4. El proyecto sobre la fe apostólica hoy pretende servir a los esfuerzos de las iglesias por manifestar su unidad visible, y también por cumplir su llamada a confesar su fe en una misión común y en un mismo servicio al mundo. Como declaró la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, en Vancouver en 1983: «... las iglesias podrían compartir una comprensión común de la fe apostólica, y estar en condiciones de confesar juntas este mensaje en caminos comprensibles, reconciliando y liberando a sus contemporáneos»³. La intención del proyecto no es formular un nuevo credo ecuménico.

5. En orden a responder a su llamada, las iglesias que pertenecen a las diferentes tradiciones cristianas y viven en contextos culturales, sociales, políticos y religiosos diferentes, necesitan reapropiar su común fundamento de la fe apostólica, de modo que puedan confesar juntas su fe. Haciendo esto, darán testimonio común de los designios salvadores del Dios Trino para toda la humanidad y la creación entera. La fe apostólica debe ser confesada siempre de nuevo e interpretada en el contexto de los tiempos y lugares que cambian; debe estar en continuidad con el testimonio originario de la comunidad apostólica y con la explicación fiel de este testimonio a lo largo de los tiempos.

6. La unidad de las iglesias requiere confianza mutua. En la comunión plena que las iglesias están buscando, cada una de ellas ha de poder reconocer en la otra la plenitud de la fe apostólica. Esto no significa una identidad completa en la interpretación de la fe apostólica. No obstante, el reconocimiento recíproco de la fe apostólica requiere un grado de unanimidad, aun concediendo una cierta diferencia en la interpretación de esta fe.

³ D. Gill (ed.), *Gathered for Life. Official Report. VI Assembly of World Council of Churches. Vancouver, Canada (24 July-10 August 1983)* (Ginebra/Grand Rapids 1983) 45.

7. El término *fe apostólica* utilizado en este estudio no se refiere a una simple fórmula fija, ni a un momento específico en la historia cristiana. Apunta, más bien, a la realidad dinámica de la fe cristiana. La fe se funda sobre el testimonio profético del pueblo del Antiguo Testamento, y sobre el testimonio normativo reflejado en el Nuevo Testamento, de los Apóstoles y aquellos que proclamaron junto con ellos el Evangelio en los primeros tiempos (época apostólica), y sobre el testimonio de su comunidad. La fe apostólica se expresa en la confesión, la predicación, el culto y los sacramentos de la Iglesia, así como en las declaraciones de los credos, decisiones de los concilios y textos confesionales, y en la vida de la Iglesia. La reflexión teológica ha rendido siempre un servicio a la comunidad que confiesa buscando clarificar la fe.

8. Las afirmaciones centrales de la fe apostólica fueron planteadas de un modo particular en las declaraciones de los credos de la Iglesia primitiva. Estos antiguos credos siguen funcionando en el contexto de la vida de fe de muchas iglesias. Esto es así de modo especial para el Credo ecuménico de Nicea-Constantinopla (381), a diferencia de otros credos de autoridad regional. E incluso, en iglesias en las que las antiguas afirmaciones de credos no han sido regularmente utilizadas, es confesada y vivida la fe de la que dan testimonio (los credos antiguos).

9. El estudio de la Fe Apostólica está relacionado con los otros dos programas principales de Fe y Constitución. Pretende proporcionar una base más amplia y un armazón al documento de Lima, con su centro eclesiológico en «Bautismo, Eucaristía y Ministerio», y toma intuiciones de este texto y de las respuestas de las iglesias al mismo. El enfoque eclesiológico del estudio sobre «La Unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana» será enriquecido por la perspectiva trinitaria más amplia sobre la acción salvífica de Dios en la creación, redención y cumplimiento planteada en el estudio sobre la Fe Apostólica. En su referencia a los desafíos actuales el estudio sobre la Fe Apostólica se aprovechará de la reflexión del estudio «Unidad/Renovación» sobre situaciones específicas de ruptura humana que claman por la renovación.

C. EL METODO DEL PROYECTO DE ESTUDIO

I. *Explicación*

10. La Comisión de Fe y Constitución decidió en Lima, en 1982, desarrollar este estudio de la Fe Apostólica a tres planos: reconocimiento común, explicación y confesión de la fe apostólica. Pero, más tarde, en una consulta en Roma, en octubre de 1983, se dio cuenta de que el punto de partida del proyecto debería ser la explicación, así como un especial acento en el estudio, porque es éste el presupuesto para alcanzar la meta de un reconocimiento y confesión comunes de la fe apostólica en nuestro tiempo.

11. La explicación pretende indicar la relevancia de las convicciones fundamentales de la fe cristiana ante algunos desafíos particulares de nuestro tiempo y nuestro mundo. Pretende descubrir y formular las intuiciones básicas que pueden ser comprendidas y aceptadas por cristianos procedentes de diferentes tradiciones, pero no pretende resolver todas las diferencias teológicas. Integra perspectivas bíblicas, históricas y contemporáneas y ponen en relación las afirmaciones doctrinales con numerosos problemas actuales.

12. La Comisión de Fe y Constitución, con el propósito de identificar lo fundamental de la fe apostólica que habría de ser explicado, decidió utilizar el *Credo de Nicea-Constantinopla, del año 381*⁴, como instrumento teológico y metodológico. Este Credo:

- ha sido más universalmente recibido que cualquier otro símbolo de la fe como una expresión normativa del contenido esencial de la fe apostólica;
- es parte de la herencia histórica del cristianismo contemporáneo;
- ha sido utilizado en la liturgia a lo largo de los siglos para expresar la única fe de la Iglesia.

El Credo Niceno sirve así para indicar si la fe tal como está planteada en las situaciones modernas es la misma fe que la Iglesia una ha profesado a lo largo de los siglos.

13. Las así llamadas iglesias no credales han sido particularmente sensibles a los peligros de las mismas. Estas fór-

⁴ En lo sucesivo, el 'Credo Niceno-Constantinopolitano (381)' será mencionado como el 'Credo Niceno'.

mulas fácilmente degeneran en un formalismo a expensas de la naturaleza de la fe en cuanto confesión y compromiso personal. Pueden también ser mal utilizadas cuando se fuerza su aceptación a las personas, violando con ello sus conciencias. La elección realizada por Fe y Constitución de tomar el Credo Niceno como base de este estudio no significa pedir la aceptación y el uso del Credo Niceno o de ninguna otra fórmula credal, por parte de las iglesias «no credales» en su culto regular. No obstante, al asumir el hecho de su participación de la fe apostólica expresada en el Credo Niceno, se espera que al menos en ocasiones especiales, representantes de estas iglesias puedan unirse en la profesión del Credo Niceno como un testimonio de su comunión en la fe de la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

14. El Credo Niceno es sólo uno entre los numerosos credos que, desde los tiempos del Nuevo Testamento, ha sido reconocido como necesario para la Iglesia, y para la formulación y reconocimiento de su fe. Los credos resumen y se centran en los contenidos esenciales de la fe apostólica. Muchos de ellos se desarrollaron en estrecha conexión con el bautismo.

15. En el bautismo se produce una profesión de fe de acuerdo con el contenido trinitario de la fe de la comunidad (*regula fidei*), que es al mismo tiempo reconocida por ésta. La profesión de fe tiene lugar también en aquellas iglesias que no utilizan formalmente las palabras del Credo Niceno cuando la confesión bautismal utiliza otras formas autorizadas por la Iglesia. Aquí, de todos modos, la confesión bautismal une la fe de los bautizados a la fe común de la Iglesia a lo largo de los tiempos. La misma fe es expresada también en la liturgia eucarística por la confesión del Credo.

16. El Credo Niceno es un credo conciliar que, por su amplia recepción, se ha convertido en el símbolo ecuménico de la unidad de la Iglesia en la fe. Esta función del Credo Niceno como símbolo ecuménico fue reconocido por Fe y Constitución muy pronto, en Lausana en 1927. Mientras el llamado Credo de los Apóstoles que, originado en Roma, fue recibido y utilizado sólo en la Iglesia occidental, el Credo Niceno une todas las partes de la Iglesia cristiana, oriental y occidental.

17. Las afirmaciones del Credo Niceno están arraigadas en el testimonio de las Sagradas Escrituras y han de ser probadas en confrontación con éstas y explicadas a su luz, dentro del contexto de la Tradición de la Iglesia. Por lo tanto, la ex-

plicación pretenderá responder a cuestiones tales como en qué medida y de qué modo los fundamentos de la fe apostólica tal y como son testimoniados por las Sagradas Escrituras, proclamados en la Tradición de la Iglesia y expresados en el Credo, pueden ser comúnmente comprendidos y expresados por iglesias de diferentes tradiciones confesionales que viven en diferentes contextos culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos.

II. Reconocimiento

18. El proceso de reconocimiento implica que cada iglesia está llamada a reconocer:

- la fe apostólica en su propia vida y práctica;
- la necesidad de conversión (*metánoia*) y renovación, consecuencia de la toma de conciencia de dónde no se es fiel a la fe apostólica;
- a las otras iglesias como iglesias en las que la fe apostólica es proclamada y confesada.

19. Por lo tanto, *Confesar la única fe*, no pretende representar un consenso ni un documento de convergencia que podría como tal proporcionar una base para el reconocimiento y la confesión común de la fe apostólica como un elemento esencial de la unidad visible entre las iglesias. Antes bien, este documento de estudio debería ser visto como un instrumento para ayudar a las iglesias a centrarse y a reflexionar en común sobre la fe apostólica. Este estudio y reflexión debería llevar a una comprensión nueva de la fe apostólica, y así hacia un reconocimiento y confesión común de esta fe hoy.

20. El reconocimiento, por tanto, tiene en este proceso de estudio un significado verdaderamente específico. En primer lugar cada iglesia tiene que llegar a ser consciente de hasta qué punto es en su propia vida y compromiso fiel a la fe apostólica y en qué medida la confiesa en sus palabras y acciones. Al mismo tiempo cada iglesia comprometida con la unidad visible necesita reconocer la fidelidad a la fe apostólica en las declaraciones confesionales, en la vida litúrgica y el testimonio, proclamación y práctica de otras iglesias. Los diálogos bilaterales y multilaterales proporcionan un medio para este discernimiento mutuo que lleva a actos de reconocimiento común de la fe apostólica.

21. Aunque el contexto histórico de la formulación del Credo Niceno es diferente de nuestro contexto actual, no obstante, el Credo Niceno sigue siendo el texto más apropiado para ayudar a cada iglesia a reconocer, en la situación particular de su propio tiempo y circunstancia, la fe inalterable de la Iglesia.

III. *Confesión*

22. La confesión común de la fe apostólica es una de las tres condiciones esenciales de la unidad visible. La explicación y el reconocimiento común de la fe apostólica abre el camino y proporciona una base para la confesión común de esta misma fe. Esta confesión requerirá finalmente el reconocimiento mutuo de bautismo, Eucaristía y ministerio y las estructuras comunes de dirección y enseñanza autorizadas. En una confesión semejante las iglesias alabarán gozosamente unidas a su único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, la fuente única de su vida y esperanza. En esta confesión común responderán también juntas a los desafíos con los que se ven confrontadas dentro de situaciones específicas y en nuestro mundo actual como un todo.

23. Actualmente ya los representantes de las iglesias pueden recitar su fe juntos, cuando se reúnen en servicios ecuménicos. Recitan el Credo Niceno o el de los Apóstoles juntos, o confiesan su fe de otra forma. Es una expresión de su unidad dada en Cristo. Todavía esta unidad es contradicha por la falta de comunión visible; en muchos casos aquellos que recitan su fe juntos pertenecen a iglesias que están aún divididas.

24. Los actos de comunión son, por tanto, un desafío y ánimo a las iglesias a profundizar en su fidelidad a la fe apostólica y por tanto a acercarse más unas a otras. Este movimiento debe ir acompañado por otros esfuerzos hacia la unidad visible en forma de diálogo teológico y compromiso común con el deseo de Dios para la humanidad.

25. Comprometerse en actos de confesión común en nombre de las iglesias, especialmente en la apertura de un Consejo, es más que un acto individual como sucede ya en las reuniones ecuménicas. Requiere la confianza en que todas las iglesias, de las que los participantes son representantes en la confesión del Credo, expresan la misma fe. El propósito de esta explicación común del Credo Niceno es acrecentar la confianza mutua de modo que se pueda ayudar a todas las Iglesias a reconocer la fe apostólica unas en otras.

26. Cuando las iglesias son capaces, como resultado de un movimiento más amplio, de confesar su fe juntas, esto constituirá la única expresión esencial e integral de la unidad que buscamos. Unidas en una única comunidad eucarística y sostenidas por vínculos comunes de fraternidad (*fellowship*), podrán hablar con una sola voz al enfrentarse con los problemas candentes de la humanidad. Entonces confesarán su fe juntas como parte de su vida y testimonio común.

27. Esta confesión de fe común en el contexto de vida compartida se realizará ante Dios. Al mismo tiempo será la fuente fundamental para un testimonio creíble –en tanto que unido– en el mundo. Y en el sentido más profundo esta confesión de fe se convertirá en un signo que apunta hacia la voluntad de Dios de que toda la humanidad se reconcilie en Cristo, y se encamine finalmente hacia el reino de Dios, cuando todos lleguen a confesar y alabar a Dios sin cesar.

D. UN INSTRUMENTO DE RECONOCIMIENTO: CONFESAR LA FE COMUN

I. *Origen del texto*

28. El documento de estudio *Confesar la única fe* se ha desarrollado desde 1981/82 mediante una serie de consultas internacionales, una extensa discusión en el encuentro de la Comisión de Fe y Constitución en Stavanger⁵, Noruega, en 1985 así como en el encuentro de la Comisión de Fe y Constitución en Budapest, Hungría, y la consideración en la Comisión Permanente de Fe y Constitución, y especialmente en su Grupo de dirección para este estudio⁶

29. La primera etapa de trabajo llevó al documento de estudio provisional *Confessing One Faith*, publicado en 1987. Este texto recibió un considerable número de reacciones tanto de particulares, de encuentros y comisiones en las iglesias y cuerpos ecuménicos como de facultades de Teología. Estas reacciones y una serie de consultas más amplias y discusio-

⁵ La vers. española del texto oficial francés, realizada por R.M^a Herrera y revisada por A. González Montes, del documento de Stavanger fue publicada en *DiEc* 22 (1987) 371-441. A partir de la *Explicación* se podrá ver que el documento actual la sigue muy de cerca, a veces sin modificación ninguna.

⁶ Véanse los apéndices I y IV (relativo a la lista íntegra de participantes, no incluido aquí).

nes en las comisiones permanentes y plenarias marcó la segunda etapa de trabajo que llevó a una revisión del documento por el Grupo de dirección. Con la autorización de la Comisión Permanente de 1990, se publica ahora el documento ya revisado, bajo el título un poco más amplio de *Confesar la fe común*, con el fin de subrayar que lo que se está considerando es la única fe de la Iglesia a lo largo de los tiempos. En algunas de las traducciones de la primera versión este énfasis estaba ya claro.

30. En el proceso del BEM y en las respuestas de las iglesias al BEM, se reconocía que existen en algunas zonas del mundo, dificultades particulares, es decir, el lenguaje y la traducción de un texto semejante. En orden a una participación mayor en el estudio de la fe apostólica y de *Confesar la fe común*, la Comisión Permanente, en Dunblane en 1990, autorizó la preparación de un (breve) «Instrumento de estudio», que sería completado en 1992.

31. Esta explicación común es un documento teológico, formulado de un modo afirmativo y explicatorio. Se dirige a todas las iglesias y dentro de ellas de manera particular a aquellos que tienen una responsabilidad especial en la enseñanza de la fe de la iglesia. Pretende ayudarlas a avanzar hacia el reconocimiento y la confesión común de la fe apostólica hoy.

II. Estructura del texto

32. *Confesar la fe común* está estructurado en tres partes, siguiendo los tres artículos del Credo. Cada parte consta de secciones centradas sobre los principales temas de cada artículo. Nuevas subdivisiones corresponden a frases específicas en el texto del Credo que necesitan explicación.

33. Cada sección comienza con párrafos introductorios que indican afirmaciones básicas así como los más importantes desafíos que deben hacer frente con relación al tema respectivo. Al identificar estos desafíos se dirige la atención hacia tres factores cruciales:

- el lenguaje y la filosofía de la época en que los credos fueron formulados no están lejos de los actuales;
- la influencia de las antiguas y nuevas religiones se afirma y aprecia cada vez más en muchas culturas;

– en las sociedades modernas, especialmente con el proceso de secularización, se cuestionan muchas de las afirmaciones básicas de la fe cristiana.

La *subsección I* presenta interpretaciones históricas y bíblicas. Empieza citando los pasajes respectivos de los credos de Nicea y de los Apóstoles. Continúa con algunas notas explicativas sobre las formulaciones credales y concluye con aspectos bíblicos que son fundacionales para los temas respectivos.

La *subsección II* se concentra en la «explicación para hoy». Comienza con las afirmaciones del Credo, intentando presentar una cuidadosa interpretación de las palabras utilizadas en su contexto histórico. No obstante, al hacerlo, pretende utilizar un vocabulario inteligible para el tiempo actual. Aun cuando las fuentes históricas no son citadas, han sido siempre tenidas en cuenta. Así la explicación sigue las frases del Credo Niceno y relaciona los temas con los desafíos de hoy con vistas a interpretar el aspecto respectivo de la fe apostólica para nuestro tiempo.

34. En algunos lugares se han añadido *comentarios*. Contienen otras informaciones adicionales de base histórica o detalles teológicos o temas permanentemente controvertidos. Las letras *itálicas* indican los temas de los párrafos y a veces también el centro de la interpretación. Los párrafos de toda la explicación están *numerados* con vistas a facilitar su citación.

APENDICES

En la última parte están los apéndices que incluyen una visión histórica del estudio, un glosario* que puede ser útil para aquellos que no están familiarizados con algunos de los términos técnicos y que puede proporcionar un significado histórico, teológico o ecuménico para su uso más amplio, y una lista de consultas y reuniones relacionados con el proceso total del estudio (incluida una lista de aquellos que han contribuido y participado en tales reuniones)**. La breve bibliografía selectiva está estrictamente referida al programa de estudio de la Fe Apostólica, dando preferencia a las publicaciones del CMI.

* No se incluye en esta edición por razón de su misma discrecionalidad.

** Aquí se incluyen sólo las reuniones finales y el Comité de edición, colocados al final del texto (después de parág. 279).

EL TEXTO DE LOS CREDOS

EL Credo DE NICEA-CONSTANTINOPLA

TEXTO DEL AÑO 381⁷

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν,
πατέρα παντοκράτορα,
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,
ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·

καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
τόν υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν μονογενῆ,
τόν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
φῶς ἐκ φωτός,
Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί,
δι ὃ τὰ πάντα ἐγένετο,
τόν δι ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
καὶ ἐνανθρωπήσαντα,
σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου
καὶ παθόντα καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
κατὰ τὰς γραφάς,
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,
καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι καὶ νεκροῦς·
οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·

⁷ Texto griego: DS 150.

καί εἰς τό πνεῦμα τό ἅγιον,
τό κύριον καί ζωοποιόν,
τό ἐκ τοῦ πατρός ἐκπορευόμενον,
τό σύν πατρί καί υἱῷ συμπροσκυνούμενον καί συνδοξαζόμενον,
τό λαλήσαν διά τῶν προφητῶν.
Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικήν καί ἀποστολικήν ἐκκλησίαν.
Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν
καί ξωήν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.
Αμήν.

Creemos (creo) en un solo Dios⁸,
Padre todopoderoso,
creador del cielo y de la tierra,
de todo lo visible y lo invisible.

Creemos (creo) en un solo Señor Jesucristo,
Hijo único de Dios,
nacido del Padre antes de todos los siglos:
Dios de Dios,
Luz de Luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
de la misma naturaleza que el [del] Padre,
por quien todo fue hecho;
que por nosotros (los hombres)⁹
y por nuestra salvación,
bajo del cielo,
y por obra del Espíritu Santo
se encarnó de María, la Virgen,

⁸ Para el texto inglés, véase *Prayers We in Common*, texto litúrgico de acuerdo, y preparado por la *International Consultation on English Texts* (Filadelfia 21975) 6. Aquí se sigue el texto español anterior al acordado tras la unificación de las versiones del *Misal Romano* (1992) para España e Hispanoamérica, y se mantiene el plural original: *creemos*, si bien se pone entre paréntesis el singular de la nueva versión.

⁹ En el texto de la *Explicación* se han modificado ligeramente algunas formulaciones del texto inglés, con la intención de una adaptación mejor al texto (griego) original. En el texto español, que sigue la nueva versión española unificada del *Misal Romano*, se han puesto entre paréntesis igualmente esas novedades, que como el lector apreciará, en parte están incorporadas en la traducción al uso.

y se hizo hombre;
y por nuestra causa fue crucificado
en tiempos de Poncio Pilato;
padeció (la muerte) y fue sepultado
y resucitó (de nuevo) al tercer día,
según las Escrituras,
y subió al cielo,
y está sentado a la derecha del Padre;
y de nuevo vendrá con gloria
a juzgar a vivos y muertos,
y su reino no tendrá fin.

Creemos (creo) en el Espíritu Santo,
Señor y dador de vida,
que procede del Padre,
que con el Padre y el Hijo
recibe una misma adoración y gloria,
y que habló por los profetas.

Y (creemos) (creo) en la Iglesia,
que es una, santa, católica y apostólica.
Reconocemos (confieso que hay) un solo bautismo
para el perdón de los pecados.
Esperamos (espero en) la resurrección de los muertos
y (en) la vida del (mundo) futuro. Amén.

EL CREDO DE LOS APOSTOLES

Credo in Deum¹⁰
Patrem omnipotentem,
creatorem caeli et terrae,

et in Iesum Christum,
Filium eius unicum, Dominum nostrum,
qui conceptus est de Spiritu Sancto,
natus ex Maria Virgine,
passus sub Pontio Pilato,
crucifixus, mortuus et sepultus,
descendit ad inferna,
tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit ad caelos,

¹⁰ El texto latino: DS 30.

sedet ad dexteram Dei Patris
omnipotentis,
inde venturus est
iudicare vivos et mortuos

Credo in Spiritum Sanctum,
sanctam Ecclesiam catholicam,
sanctorum communionem,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem,
et vitam aeternam. Amen.

[Yo] Creo en Dios¹¹,
Padre todopoderoso,
creador del cielo y de la tierra.

Creo en Jesucristo,
su único Hijo, Nuestro Señor;
que fue concebido por obra y
gracia del Espíritu Santo,
nació de Santa María Virgen;
padebió bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto y sepultado;
descendió a los infiernos;
al tercer día resucitó de entre los muertos;
subió a los cielos
y está sentado a la derecha de Dios,
Padre todopoderoso;
desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.

Creo en el Espíritu Santo,
la Santa Iglesia Católica,
la comunión de los santos,
el perdón de los pecados,
la resurrección de la carne
y la vida eterna. Amen

¹¹ El texto inglés [sobre el que se basa el estudio y el comentario] en: *Prayers We In Common*, textos litúrgicos de acuerdo, preparados por la *International Consultation on English Texts* (Filadelfia 21975, ed. rev.) 4.

EXPLICACION

CREEMOS

1. El Credo Niceno comienza con la afirmación de confianza «Creemos en» (*pisteuomen eis*) referida al Padre, Hijo y Espíritu Santo y a La Iglesia una, santa, católica y apostólica.

2. La primera persona del plural «creemos» del Credo Niceno difiere del «creo» del Credo de los Apóstoles, de la liturgia bautismal y de algunas liturgias eucarísticas. En los bautismos individuales, quienes hablan por sí mismos, responden a la acción proveniente de la gracia de Dios con un testimonio personal de fe. El creyente, mediante el agua y en el poder del Espíritu Santo, es bautizado en la muerte y resurrección de Cristo e introducido en la comunión de la Iglesia. La confesión individual de fe, no obstante, se hace en comunión con la confesión de fe de la Iglesia entera. Algunas iglesias locales responden: «Esta es nuestra fe, esta es la fe de la Iglesia».

3. El Credo Niceno como confesión de fe pertenece a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En el Credo Niceno el individuo se une con todos los bautizados reunidos en todo lugar, ahora y a través de los tiempos, en la proclamación de fe de la Iglesia: «creemos en». La confesión «creemos en» articula no sólo la confianza de los individuos en la gracia de Dios, sino que afirma además la confianza de toda la Iglesia en Dios. Existe un vínculo de comunión entre los que se reúnen, al hacer una confesión común de su fe. No obstante, en la medida en que las iglesias que confiesan el Credo no están unidas unas con otras, la comunión visible de la Iglesia una, santa, católica y apostólica sigue dañada.

4. De la misma manera que en el bautismo la confesión de fe se hace en respuesta a la gracia de Dios, así también la

confesión permanente de la Iglesia se hace como respuesta al amor y la gracia de Dios, garantizada especialmente en la predicación de la palabra y la celebración de los sacramentos de la Iglesia. De ahí que la liturgia de la Iglesia sea el contexto apropiado para la confesión de fe de la Iglesia.

5. La fe, que encuentra expresión en la confesión del Credo, es un don de Dios por medio del Espíritu Santo. Implica el sometimiento libre del creyente, la confianza y la esperanza completas, esperando la ayuda de Dios que depende de los testimonios que Dios ha dado de su amor en la creación, redención y santificación.

Comentario

En Occidente Agustín señaló tres aspectos del acto de creer: creer que Dios existe (*credere Deum*), creer a Dios (*credere Deo*) y creer en Dios (*credere in Deum*). «Creer en» engloba los dos primeros, pero va más allá de éstos e implica el compromiso personal de confiarse por completo a Dios. Esto es también evidente en el Credo de los Apóstoles, que utiliza «credere in» sólo en relación con las tres personas de la Trinidad y no con referencia a la Iglesia. El Credo Niceno, sin embargo, utiliza «creer en» también con relación a la Iglesia. En griego *pisteuomen eis* tiene un significado más amplio indicando simplemente el objeto comprendido en el acto de fe.

I PARTE

CREEMOS EN UN SOLO DIOS

A. UN SOLO DIOS

6. Los cristianos *creen* que «el único Dios verdadero», que se dio a conocer a Israel, se reveló de manera suprema en «Aquel que envió», a saber, Jesucristo (Jn 17,3)¹²; que en Cristo, Dios ha reconciliado al mundo con él (2 Cor 5,19) y que, por su Espíritu Santo, Dios aporta una vida nueva y eterna a todos los que, pasando por Cristo, ponen su confianza en él.

¹² Las citas bíblicas en el original inglés están tomadas de la *Revised Standard Version*; las españolas de la presente edición corresponden a la *Biblia de Jerusalén*.

7. Esta fe en un Dios único y universal, que es creador, redentor y sustentador de todas las cosas, es *desafiada* por quienes dudan de la existencia de una realidad que trascienda al mundo visible, que le proporcione la fuente de su existencia y de su vida continua: para ellos concebir a Dios no es más que expresar y proyectar los deseos y temores del ser humano. Suponiendo, dicen, que existan poderes que trasciendan la realidad visible del mundo, ¿puede afirmarse que exista sólo un poder de este tipo y que este poder deba ser concebido como puramente trascendente o igualmente como inmanente en el mundo?; y ¿cómo conciliar todos estos aspectos?

8. Los que comparten con los cristianos la creencia en un sólo Dios no pueden admitir las afirmaciones trinitarias de los cristianos. Para los judíos y musulmanes especialmente, la noción cristiana de Dios-Trinidad ha constituido un escollo porque parece negar el monoteísmo. Existen también hoy cristianos que consideran que la doctrina cristiana de la Trinidad debe ser reinterpretada e incluso presentada con un lenguaje nuevo. Además, en general, la doctrina ha sido descuidada y malentendida. Esto ha sido explicado a veces «casuísticamente», como si significara que Dios es realmente uno, pero a causa de las limitaciones humanas es comprendido en tres modos diferentes; o «triteísticamente» como si el culto de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo fueran tres modos diferentes y separables de culto. Muchos sienten que la enseñanza trinitaria tradicional es demasiado especulativa en comparación con el lenguaje bíblico sobre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estos retos piden un trabajo de clarificación actual.

1. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

9. «Creemos (creo) en un solo Dios».

(CA: «Creo en Dios»)¹³.

10. El Credo Niceno comienza por la confesión de la fe en un solo Dios. En los tres artículos del Credo, este tema de la unicidad de Dios se desarrolla bajo una forma trinitaria. El

¹³ CA = *Credo de los Apóstoles*.

primer artículo subraya la fe en un solo Dios, Padre; el segundo en un solo Señor, Hijo del Padre; y el tercero, en el Espíritu Santo, Señor que procede del Padre. De este modo Dios se nos presenta como Padre, Hijo y Espíritu Santo, siendo el Padre la fuente de toda divinidad. Paralelamente a la unicidad del Dios Trino, el Credo afirma que hay también una sola Iglesia y un solo bautismo (Ef 4,4-6). De este modo el Credo subraya la unicidad en sus tres artículos.

Comentario

Por su herencia judía, los cristianos saben desde siempre que «no hay más que un solo Dios». En el siglo II la Iglesia contra Marción afirmó la unidad del Dios que crea y redime. La Iglesia ha necesitado tiempo para dar cuenta de modo plenamente razonado y claramente expresado de la relación entre el «único Dios y Padre de quien todo viene y hacia el que nosotros vamos» y «el único Señor Jesucristo por quien todo existe y por quien nosotros somos» (1 Cor 8,6). El momento decisivo sobrevino con la controversia arriana. El Concilio de Nicea (325) afirmó que el Hijo «era de la sustancia del Padre» (*ek tes ousias tou Patros*) y «consustancial al Padre» (*homoousios to Patri*). Tras la controversia ulterior de los neumatómacos, el Concilio de Constantinopla (381) afirmó igualmente el señorío del Espíritu Santo «que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado». Al afirmar esto la Iglesia no tenía la intención de destruir la unidad de Dios, sino que concebía al Dios uno como trino fundándose en su actividad redentora en la historia. Se seguía bautizando en el nombre único del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En el curso de los siglos siguientes se avanzaron diversas interpretaciones del principio último de unidad en la Trinidad. Se trataba de saber si éste se encontraba en el ser divino (*ousia*) o en la persona (*hypostasis*) del Padre, o bien en la concepción según la cual las tres personas habitaban juntas y mutuamente unas en otras, en comunión unas con otras. No obstante, tanto en Oriente como en Occidente las confesiones de fe en las celebraciones litúrgicas han concedido siempre la misma importancia la unidad de Dios y a la distinción de personas; y es en el servicio divino donde aparece mejor el carácter personal de Dios-Trinidad.

En conjunto la teología de Nicea ha subrayado al mismo tiempo la individualidad de cada una de las tres

personas (*hypostases*) en el Dios uno revelado a lo largo de la historia de la salvación, y su unidad en la comunión (*koinonia*) en el ser divino único. Hoy hay que tener cuidado cuando se utilizan términos tales como «substancia» (que muchas veces se refiere a algo material que puede ser medido con instrumentos), «esencia» (que podría recordar una metafísica desacreditada) o «persona» (que podría evocar un centro individual aislado de conciencia). La teología trinitaria contemporánea sigue discutiendo incluso más que en los primeros tiempos, cómo se puede expresar adecuadamente la unicidad de Dios junto con las tres «personas». Existe, no obstante, el acuerdo de que dar cuenta de modo racional y exhaustivo del misterio del Dios Trino, celebrado en la liturgia de la Iglesia, es algo que sigue estando más allá de la comprensión humana. La doctrina trinitaria y su lenguaje sólo pueden dar razones para confesar las tres personas y el único Dios.

b) *Testimonio bíblico*

11. A medida que se desarrollaba su historia, Israel llegó a creer en la unicidad de Dios. Esta convicción se encuentra en la expresión clásica, *Shema Israel*: «Escucha Israel, el SEÑOR nuestro Dios es el único SEÑOR. Amarás al SEÑOR tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4 ss). La volvemos a encontrar expuesta de modo categórico en las profecías de Isaías en las que el Señor, creador y redentor es confesado explícitamente como el único Dios, no sólo para Israel sino para todos los pueblos. Los otros dioses no son más que ídolos: «No hay otro Dios fuera de mí; ¡Dios justo y que salve no hay sino yo! Convertíos a mí, pueblos todos de la tierra, y seréis salvos; pues yo soy Dios y no hay otro» (Is 45,21-22).

12. La insistencia del Antiguo Testamento en el carácter único de Dios permaneció en el Nuevo Testamento. Jesús afirmó la fe de Israel en relación al Dios uno. Rechazó a Satán citando la Escritura: «Al SEÑOR tu Dios adorarás y a él solo darás culto» (Mt 4,10 par.; cf. Dt 6,13). Asumió el «¡Escucha Israel!» e hizo de él el primer gran mandamiento y el camino que lleva a la vida eterna (Mc 12,29; Mt 22,37; Lc 10,27).

13. No obstante, el Nuevo Testamento precisa también que existe entre este Dios y Jesucristo una relación única en su género. Se dice de Jesús que es su Hijo (Lc 1,32-33; Mc 1,1 par.). Jesús se dirige al Padre usando un término familiar «Abba» (Mc 14,36). Jesús es el propio Hijo de Dios, su Hijo único y bienamado (Jn 1,18; 3,16; Rom 8,32; Col 1,13). Quien ha

visto al Hijo ha visto al Padre (Jn 14,9), pues el Padre y el Hijo «habitan» uno en el otro (Jn 17,21).

14. Al mismo tiempo el Nuevo Testamento establece también un vínculo entre el Espíritu «que procede del Padre» (Jn 15,26) y el Hijo. Por la oración de Cristo, el Padre envía al Espíritu Santo al mundo, «el otro Paráclito», el Espíritu que «da vida» y guía a toda la verdad (Jn 16,7). Los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, están unidos en la predicación y los escritos de la Iglesia apostólica primitiva (2 Cor 13,13; Ef 4, 4-6).

II. Explicación para hoy

El único Dios: Padre, Hijo y Espíritu

15. La particularidad de la fe cristiana en el único Dios se basa en la revelación del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por tanto, la «*economía*» divina, la historia de la salvación en creación, reconciliación y plenitud escatológica, está en la base de la fe trinitaria. Por otra parte, el único Dios es desde toda la eternidad el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Trinidad económica y eterna es, no obstante, una sola realidad. Los dos aspectos son inseparables. Esta unidad de Trinidad económica y eterna no siempre ha sido tenida debidamente en cuenta. Sin embargo, sólo sobre la base de la revelación histórica de Dios en Jesucristo se puede dar razón de la fe trinitaria de la Iglesia. La doctrina trinitaria no es producto de especulaciones abstractas sino un compendio de cómo Dios se ha revelado en Jesucristo.

16. En la *economía divina* de la salvación se ha superado la separación entre el mundo y Dios como resultado del pecado y el mal gracias a la obra reconciliadora del Hijo y a la presencia transfiguradora del Espíritu. En el misterio de esta economía divina de la salvación, el Dios único se revela como vida y amor que se comunica él mismo a sus criaturas. Dios *Padre* reconcilia al mundo con él mismo por medio de la encarnación, del ministerio y del sufrimiento de su Hijo eterno. En el *Hijo* Dios comparte la condición humana hasta la muerte con el fin de ofrecer a la humanidad el perdón del pecado, la resurrección y la vida eterna (Jn 3,16). Por el *Espíritu* Dios ha elevado al crucificado a una vida nueva e imperecedera que llevará a la transfiguración y a la glorificación últimas de nuestra vida y del mundo actual en el futuro escatológico. Por la proclamación de esta buena nueva, el Espíritu hace nacer la fe, el amor y la esperanza en los corazones de aquellos que

reciben el Evangelio, del mismo modo que antes de la encarnación del Hijo, alentó la esperanza de la salvación futura de la humanidad.

17. El *Hijo encarnado* revela que en la gloria eterna de Dios, antes de todo tiempo e historia, su vida divina es comunión y don de sí en reciprocidad, que «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Esta comunión y este amor eternos entre el Padre y el Hijo nos han sido revelados en la cruz de Cristo y en su resurrección por el poder del Espíritu. Es imposible comprender la cruz y la resurrección independientemente de la comunión trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como tampoco puede comprenderse la Trinidad independientemente de la cruz y la resurrección. La cruz es la afirmación de un amor que es más fuerte que el pecado y que la muerte, y la resurrección confirma que este amor divino efectivamente es y será victorioso.

18. La fuente eterna de esta comunión viva de amor es Dios Padre. Pero el Padre no existió nunca sin el Hijo ni éste sin su Espíritu. La inhabitación mutua de las tres personas es el sello de su unidad. La vida eterna y la gloria de Dios está en el don libre de las personas en comunión con las otras. La unidad divina que tiene su fuente en el Padre eterno, se encuentra preservada en la obediencia del Hijo y en el testimonio del Espíritu, que glorifica al Hijo en el Padre y al Padre en el Hijo.

Comentario

Todavía muchas veces existe poca conciencia del carácter trinitario de la misma unidad divina, tal como lo profesa la fe cristiana. Frecuentemente el Dios uno es simplemente identificado con el Padre, mientras que el Hijo y el Espíritu están ontológicamente subordinados a él o imaginados como meros modos de la revelación del Padre. A diferencia de esto, la reciprocidad de interrelaciones entre las tres personas manteniendo la «monarquía» del Padre debería ser entendida como la forma concreta de la unidad divina.

19. La Iglesia cree en esta eterna comunión de amor, como se reveló y actualizó en la economía divina: actúa en la creación del mundo así como en su redención, santificación y glorificación última. Aunque la obra de la creación se atribuye específicamente al Padre, la obra de la redención al Hijo, y la obra de la santificación al Espíritu, la obra de cada una de las personas trinitarias implica la presencia y colaboración

de las tres. Así Dios es uno. Ninguna de las tres personas de la Trinidad tiene vida propia separada de los otros.

20. El Dios Trinidad es fundamento de la unidad y diversidad en su creación. La Trinidad puede ser considerada como un modelo de la diversidad que no destruye la unidad, y de unidad que no ahoga la diversidad mediante la uniformidad. Por lo tanto, el único Dios puede estar creativamente presente en la multitud de sus criaturas.

21. La tendencia a identificar Dios y naturaleza, especialmente marcada en formas filosóficas de pantesco desde el siglo XVII, rechaza la idea de un Dios puramente transcendente que no podría estar presente en el mundo creado. Sin embargo, el Dios Trinidad de la fe cristiana es al mismo tiempo transcendente y presente en su creación, la cual engendra por medio de su Logos y Espíritu. El Dios Trino está presente en lo más hondo de nuestra existencia, a pesar de nuestro alejamiento de nuestro Creador. Esta presencia creadora, sustentadora y salvadora de Dios no destruye la libertad de la criatura, sino que, por el contrario, la capacita para gozar de esta independencia, para preservarla activamente y comprometerla en actos de entrega para con los otros y para con Dios. Pero esta independencia incluye también el riesgo de alejamiento del Creador.

22. El Dios infinito sigue siendo transcendente sobre su creación, habitando en una luz inalcanzable. En esta transcendencia, Dios es la fuente de novedad en su creación, urgiéndola hacia la plenitud final de la existencia creada en comunión con Dios y entre las criaturas mismas. Pero ni siquiera en su glorificación escatológica las criaturas serán nunca absorbidas en Dios. Nuestra aceptación de nuestra diferencia de Dios sigue siendo la condición de comunión con él al alabarle como creador y redentor de su creación. Por lo tanto, creer que Dios ha de ser todo en todos (1 Cor 15,28) no implica panteísmo.

Cuestiones planteadas por el ateísmo y el secularismo

23. La fe en un solo Dios es cuestionada por diferentes formas de *ateísmo*. Hay ateos que afirman que la fe en Dios, lejos de ser el camino de vida y salvación, constituye una amenaza a la libertad y dignidad de la humanidad; en este caso, la fe en Dios es considerada como una ilusión que surge de fundamentos psicológicos, ideológicos, sociológicos, e incluso económicos. Otros ven en los resultados de las ciencias natu-

rales y el positivismo lógicos razones para negar la existencia de Dios porque parece innecesaria para la explicación del mundo. Incluso en las iglesias existen personas que confiesan a Cristo, pero sucumben a la atmósfera de desconfianza creada por estos poderosos argumentos y niegan la existencia de Dios. Otros no son capaces de reconciliar la existencia del mal en el mundo con la fe en el Dios creador (que constituye el problema de la teodicea). Mucha gente, confrontada al problema de la supervivencia en nuestro mundo hoy, son incapaces de encontrar ningún marco de referencia divino o religioso para la vida. Como resultado de ello, algunos se vuelven hacia la utopía o el nihilismo. Finalmente, muchos se muestran simplemente indiferentes (ateísmo práctico). En fidelidad al Evangelio, los cristianos deberían escuchar cuidadosamente las cuestiones de las formas particulares de ateísmo en su contexto y estar preparados para examinar, a su luz, la adecuación de sus concepciones de Dios y de la relación de Dios con el mundo. Esto se aplica especialmente allí donde el ateísmo en cuestión ha sido, al menos en parte, una reacción a formas distorsionadas de doctrina y vida cristianas.

24. Las reacciones cristianas a las diferentes formas de ateísmo no pueden quedar confinadas en un plano teórico. El ateísmo implica también la cuestión de la orientación de la vida. La fe cristiana en Dios significa fundamentalmente adoptar una vida nueva, a la luz del Dios que se ha revelado en Jesucristo; mientras que, según el evangelio de san Juan, los que persisten en una vida pecadora muestran que de hecho rechazan la fe en Dios (cf. 3,20). El argumento racional no es el único, quizá ni siquiera es el más importante rasgo distintivo en la presentación de la fe a los otros. Es crucial el testimonio convincente de la propia vida de cada uno, por ejemplo mediante la superación de una tragedia o mediante la riqueza propia de vida que procede de la fe.

25. No obstante, existen también argumentos contra las diferentes formas de ateísmo. Primero, con relación a la pretensión de que la explicación científica del mundo es suficiente, debería apuntarse que esta explicación no se ha completado nunca. No cumple la misma función que la interpretación del mundo en términos de creación que hace referencia al significado del mundo como un todo, pero en un plano diferente de la ciencia.

26. En segundo lugar, en respuesta a quienes afirman que les parece imposible reconciliar la fe en un Dios creador con la experiencia del sufrimiento innecesario y del mal en

el mundo, debemos reconocer que aquí el pensamiento humano choca con los límites de lo que se puede explicar. Esta conciencia penosa se agudiza especialmente bajo la presión de experiencias contemporáneas. La respuesta cristiana a esta cuestión es la fe de que, en la cruz de Cristo, Dios ha compartido el sufrimiento y la muerte humanas, y por su solidaridad nos ha abierto el camino para superar la desesperación (cf. parág. 60-61). Es evidente que esto no es una «solución» al problema del mal, pero permite a los cristianos enfrentarse con él.

27. En tercer lugar, los intentos de explicar la religión como producto de proyecciones ilusorias constituyen formas especialmente poderosas de argumentación atea en los tiempos actuales. Pero este tipo de argumentación presupone una visión de la naturaleza humana sin la religión como un ingrediente esencial. Esto no está de acuerdo con los hechos de la historia de la cultura en la que, desde los primeros tiempos, la religión fue un factor constitutivo, y en la que no puede sostenerse la presunción de que produzcan la religión hombres y mujeres justamente no religiosos.

Comentario

Aunque las tradiciones religiosas de la humanidad son sin duda todas testimonios de experiencia y pensamiento humanos, sostienen el hecho de que la naturaleza humana es inevitablemente religiosa. Esto significa que ser plenamente humano incluye una dimensión religiosa de la vida. Esta no se expresa necesariamente en el lenguaje de la «religión» en el sentido específico. Puede consistir en la conciencia de alguna realidad última o puede estar implícita en forma de exigencias y compromisos ideológicos.

Es en la religión, en el sentido específico de la palabra, sobre la base de alguna experiencia de realidad divina, donde esta condición humana se explicita. Las religiones no son invenciones innecesarias de seres, cuya naturaleza primordial podría ser adecuadamente descrita en términos puramente seculares, como algunos ateos suponen.

La dimensión religiosa pertenece a las raíces de la condición característicamente humana: de tal modo que la plenitud del ser humano es despreciada allí donde la conciencia de una realidad que trasciende a todo lo finito se oscurece o se extingue. Por el contrario se pro-

mete la plenitud humana allí donde esta realidad transcendente se toma en serio, y se busca como fuente de posibles respuestas y soluciones a las promesas, insuficiencias y perversiones de la vida humana.

28. Estrechamente relacionado con el ateísmo que surge de la aparente autosuficiencia de la ciencia secular, al describir el mundo, es el secularismo de las sociedades modernas. Afirma la autosuficiencia del sistema cultural y social que relega la religión al *status* de un asunto meramente privado y niega toda responsabilidad del orden público para con Dios. No debe confundirse secularismo con secularidad y secularización. La secularidad del orden político y social, diferenciado de la Iglesia, se desarrolló en la historia de la cultura cristiana en un grado mayor que en otros sistemas culturales. La afirmación de una autonomía relativa del mundo secular es parte de la contribución histórica del cristianismo y debe ser entendida como consecuencia del monoteísmo bíblico, por una parte, y el *status* provisional del mundo actual y su orden natural y social, por otra. Cuando en el capítulo primero del Génesis, el sol, la luna y las estrellas (en contraste con el pensamiento de algunas religiones antiguas) no son ya seres divinos, sino criaturas modeladas por el Único Dios, el resultado es la secularización de la naturaleza. Cuando en los primeros tiempos del cristianismo actual se negó el carácter de valor último al orden social, éste fue de algún modo secularizado. Mas no se cortó toda relación con la realidad última de Dios. Esta separación, no obstante, constituye el secularismo de la sociedad moderna. Este secularismo es un problema no sólo de Europa y Norteamérica, sino que afecta mediante la extensión de la modernización (industrialización más administración burocrática) a países en todas partes del mundo.

29. El mundo de las cosas finitas y el sistema social secular, sin una realidad transcendente como base, carecen de significado e intención últimas. A lo largo de la historia, hombres y mujeres de toda raza y cultura han encontrado la base para su existencia y para el significado de su vida en la certeza de la existencia y la acción de Dios. En este caso, Dios es la fuente de valores morales, porque su voz se escucha en la conciencia humana. Más aún, la fe en Dios es una fuente de esperanza frente a la muerte, el sufrimiento, el fracaso y la lucha, una esperanza que sobrepasa todo lo que puede ser realizado mediante los esfuerzos humanos, pero que también inspira esfuerzos para crear al menos formas provisionales

de justicia y de un orden y condiciones sociales sostenibles que permitan una vida digna del hombre.

30. En las sociedades seculares la experiencia de falta de sentido produce diferentes reacciones. Algunas de ellas han tomado la forma de nuevos movimientos religiosos, muchas veces conectados con alguna alusión a aproximaciones modernas científicas. Además, existen muchas formas de superstición, incluso satanismo. También diversos grupos religiosos llevan a cabo esfuerzos misioneros para sacar ventaja de esta situación. Esta nueva religiosidad lleva consigo de modo especial de producir lo que se ha dado en llamar «falsos dioses», meras proyecciones de los deseos y ansiedades de los corazones humanos. Pero la creación de «falsos dioses» y la idolatría correspondiente no debe limitarse sólo a la nueva religiosidad. Sucede allí donde las cosas finitas se han convertido en objetos de confianza última y de culto (cf. Rom 1,23; Fil 3,19). Se extiende, o al menos tienta a la gente en todas las religiones, pero también aparece en formas no explícitamente religiosas siempre que un objeto de confianza última (p.ej.: posesiones, poder, honor) ocupa como un ídolo el lugar del verdadero Dios. El secularismo como tal (como otras ideologías) implica elementos de idolatría cuando se absolutiza el mundo secular. Además lo que es erróneo en el secularismo no puede ser vencido por la proyección de la religión sino sólo volviendo a la realidad trascendente que es anterior a todo conocimiento y acción humanos.

Cuestiones planteadas por otras religiones y creencias vivas

31. En los primeros siglos los cristianos que creían en un solo Dios parecían situarse al margen de otras religiones. Sin embargo, una mirada más cercana a las obras apologeticas de los primeros siglos nos muestra que la teología cristiana comparte algún fundamento común, no sólo con el judaísmo, sino también con otras religiones, especialmente con la filosofía religiosa helenística. La actitud de los primeros cristianos, si nos hacemos de las palabras de Pedro en Hech 10,34ss, es especialmente importante hoy con vistas al desarrollo del diálogo entre el cristianismo y el judaísmo, o del cristianismo con otras religiones, especialmente con el islam.

32. Al explicar la confesión trinitaria en el Dios Uno, los cristianos se ven confrontados con el hecho de que otras tradiciones monoteístas no comparten su fe en un Dios Trinidad

aunque todos están de acuerdo en creer en el Dios Uno de Abrahán. Los cristianos, por otra parte, han sido acusados muchas veces, bien de idolatría por el judaísmo, o bien de politeísmo por el islam. Pero la tradición judía conoce realidades que representan al Dios trascendente en este mundo; su *nombre*, su *gloria*, su *Shekhinah* y su *Torá*. Estas realidades, que son distintas de la existencia trascendente de Dios, ¿representan realmente la presencia de Dios mismo? En este caso la distinción entre transcendencia e immanencia se aplicaría igualmente a la concepción judía del Dios único. Además un Dios trascendente que no pudiera estar presente en este mundo no podría ser el Dios de los profetas del Antiguo Testamento. La fe cristiana en el Dios trinitario, no obstante, afirma explícitamente la unidad de Dios como una unidad diferenciada.

33. En lo relativo a la acusación de politeísmo aducida por el islam, es importante subrayar que para la fe cristiana nunca se ha tratado de abandonar la concepción de un Dios único. La doctrina trinitaria de la Iglesia no apuntaba tampoco a limitar o debilitar la afirmación de la unidad de Dios. Al contrario, si esta doctrina trinitaria establece una diferenciación en la unidad de Dios, es porque aquí se halla una condición del monoteísmo verdaderamente lógica con el mismo, porque así el principio de pluralidad no es exterior al de la unidad. Si no la unidad no sería más que una simple correlación de una pluralidad que no estaría incluida en la vida divina.

34. En otras religiones: por ejemplo, las religiones tradicionales de Africa y Asia, budismo o hinduismo, la multiplicidad de la divinidad es experimentada en los seres humanos y en los animales, así como en las plantas y las cosas. Estas religiones cuestionan la fe cristiana trinitaria por ser demasiado abstracta y apartarse de las realidades de la vida diaria. De alguna manera esto procede también de la afirmación de las múltiples manifestaciones de la realidad divina por parte de algunos hindues y budistas. Además, movimientos sincretistas ganan terreno en numerosas zonas tradicionalmente informadas por la influencia de la fe cristiana. Estos movimientos funcionan muchas veces como compensación frente a la fe cristiana trinitaria, que ya no es entendida en su plenitud, riqueza y concreción. Ante estas cuestiones los cristianos creen que la concreción del Dios Uno se realiza en la obra del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

35. Aunque los cristianos confiesan a Dios, revelado en Jesucristo, de modo que, de acuerdo con su convicción es el

único camino verdadero, no niegan importantes elementos de verdad en otras religiones. Esto compromete a los cristianos a una actitud de respeto y de apertura al diálogo y «las iglesias deberían buscar modos en que las comunidades cristianas puedan entrar en diálogo con sus vecinos de fe e ideologías diferentes... Se deberían planear normalmente diálogos juntos... Los participantes en los diálogos deberían proveerse de la diversidad ideológica, cultural y religiosa de su situación local... Los participantes en el diálogo tendrían que ser libres para »definir ellos mismos«... El diálogo tendría que generar esfuerzos educativos en la comunidad...»¹⁴.

B. PADRE TODOPODEROSO

36. Los cristianos confiesan al Dios uno como «Padre todopoderoso». Afirman así su confianza en que su vida y muerte son abrazadas por el cuidado paternal de un Dios, cuyo amor ha venido a este mundo en su Hijo Jesucristo y permanece con nosotros en la comunión del Espíritu Santo. Llamar a este Dios amoroso y fiel al mismo tiempo «todopoderoso» apunta a la seguridad de que la vida entera, la realidad y la historia no han sido abandonadas a sí mismas o a poderes y principados mundanos, sino que están fundadas y sostenidas por un Dios, cuyo poder es tan ilimitado como su amor.

37. Hoy estas afirmaciones son *discutidas* incluso entre los cristianos. Según la opinión popular más extendida la paternidad de Dios ha sido utilizada para indicar que Dios es masculino y estas connotaciones patriarcales y autoritarias son características de Dios. Por lo tanto, los hombres han sido asumidos más en la imagen de Dios que las mujeres y el patriarcado y el autoritarismo son sospechosos de haber sido urdidos en la verdadera fábrica de la vida de las iglesias. Además, la confesión de la omnipotencia de Dios parece reducir a los seres humanos a esclavos de una autoridad distante, inalcanzable. Frente al mal, el pecado, la injusticia, el sufrimiento y muerte y los «poderes» que actúan en este mundo parece verse una contradicción entre la afirmación del amor de Dios y la omnipotencia de Dios.

¹⁴ Cf. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (Ginebra 1979) 17-19.

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

38. «Creemos (creo) en... Padre Todopoderoso».

(CA: «Creo en... [Dios] Padre Todopoderoso).

39. El Credo identifica a este Dios Uno llamándolo «Padre Todopoderoso». Además muchas cosas que podrían afirmarse a propósito del ser y de la naturaleza de Dios: su eternidad, su sabiduría, su bondad, su fidelidad, etc., no están explícitamente afirmadas. «Padre Todopoderoso» es la primera cualificación del Credo del «Dios Uno». Introduce las siguientes palabras: «creador [exact.: hacedor] del cielo y de la tierra...», que constituyen una dimensión principal de su significación. En este primer artículo Padre y creador están unidos de un modo particular. Con relación a la creación se dice del Hijo : «por» él «todo fue hecho»; del Espíritu Santo: él es «Señor y dador de vida»; no obstante, «creador» se confiesa en primer lugar del Padre.

40. Gramaticalmente «padre todopoderoso» puede analizarse de dos modos, según se considere «todopoderoso» como un sustantivo en aposición a «padre» («el Padre, el Todopoderoso») o como un adjetivo («el Padre todopoderoso»). Las dos interpretaciones han sido comunes a lo largo de la historia de la Iglesia. La primera subraya el significado diferente de «padre» y «todopoderoso»; la segunda su conjunción, en particular la calificación de «padre» por «todopoderoso» y de «todopoderoso» por «padre».

41. En la Iglesia primitiva había muchos pretendientes a la soberanía universal: el panteón helénico, el destino determinista, las formas platónicas, el motor inmutable de Aristóteles, el mundo-razón impersonal de la filosofía estoica, las enseñanzas y rituales esotéricos de las religiones de los misterios, los eones gnósticos sin olvidar la apoteosis de la dominación terrestre en el culto imperial romano. Frente a todos ellos la Iglesia y el Credo han afirmado que el Padre de Jesucristo y ningún otro es el *Pantocrator*.

42. En el siglo IV los términos y el contenido del primer artículo no suscitaban ninguna controversia, sino que fue necesario afirmar y defender la tradición que representaban en el curso de los conflictos anteriores con los gnósticos, quienes establecían una distinción radical entre el Padre de Jesucristo y el Creador o la causa del universo material. Contra esta

oposición, fue defendida con éxito la proclamación del «Dios Uno», «Padre», «Todopoderoso», en cuanto «creador del cielo y de la tierra». En este contexto es en el que hay que comprender la fuerza particular que implica la inclusión del término Pantocrator en el Credo.

b) *Testimonio bíblico*

«Padre»

43. El Antiguo Testamento utiliza la imagen Padre-Hijo para describir la relación entre el SEÑOR y el pueblo de Israel. El SEÑOR es el padre de Israel porque él ha creado y establecido Israel (Dt 32,6); y esta paternidad aparece en su solicitud y su compasión para con su pueblo (Os 11,1ss; Jer 3,19). En las cualidades asociadas a la paternidad de Dios se encuentran las que han sido calificadas de «femeninas». Lo que ha sido, además, confirmado por las imágenes maternas que se ofrecen de Dios. El SEÑOR es comparado a una partera (Sal 22,9), a la madre que amamanta (Is 49,15), a la madre que reconforta a su hijo (Is 66,13). Con todo, el SEÑOR no es nunca interpelado como «Madre».

44. Este concepto de la paternidad de Dios es un elemento central del Nuevo Testamento. Al final de su vida, en Getsemaní, Jesús grita: «Abba, Padre» (Mc 14,36 y par.); y finalmente, sobre la cruz, se pone en manos de su Padre (Lc 23,46). Esta relación entre Jesús Hijo y su Padre se encuentra en los evangelios de la infancia, en la declaración mesiánica en su bautismo, en su modo de predicar y orar. En Juan, la apelación «Padre» no es una imagen o una apelación entre otras. Es la forma particular con la que Jesús se dirige a Dios en la oración. De modo particular en la oración, Jesús se dirige a Dios como Padre, utilizando a veces Abba, evocando así una relación estrecha e íntima. Esta relación es tan estrecha que dice a Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Es como Padre que ama al mundo como se conoce mejor al Padre cuando entrega a su Hijo, en la cruz y resurrección (Jn 3,16).

45. En los evangelios Jesús urge a sus discípulos a dirigirse a Dios como «Padre Nuestro». Según Pablo, Dios es nuestro Padre porque es primero el Padre de Jesús quien en su benevolencia nos permite participar, mediante la adopción, de esta relación única Padre-Hijo. El Espíritu Santo es el que nos une con el Hijo y el que nos da la libertad como hermanos para llamar a Dios «Abba». Esta relación íntima, fami-

liar con el Padre es ofrecida a todos los seres humanos sin distinción (cf. Rom 8,14-15; Gál 4,6). Según Jesús, el cuidado paterno de Dios se extiende a todas las criaturas (Mt 6,26; cf. también 1 Cor 8,6).

Todopoderoso (Pantocrator)

46. En lo que se refiere a Dios considerado como Pantocrator, el Antiguo Testimonio está lleno de testimonios del poder del SEÑOR y de su victoria sobre sus enemigos, sobre las fuerzas del caos, así como también el ordenamiento de la creación podría dar testimonio de ello (Sal 93). Su triunfo final sobre sus enemigos y la aurora de una nueva era testimoniarán este poder (Is 9,6). Sin embargo, el Antiguo Testamento no habla nunca de una omnipotencia abstracta sino más bien del poder de Dios manifestado en acción.

47. En el Nuevo Testamento, el término Pantocrator es una palabra relativamente rara y se encuentra una sola vez en el Apocalipsis. El pasaje característico es Ap 1,8: «Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, el que viene, el Pantocrator». Esta afirmación implica a la vez una neta consonancia litúrgica y una connotación apocalíptica. Signo de solemnidad, de espera y de júbilo, es un grito de alabanza y de esperanza en lo más profundo de un mundo sombrío y terriblemente ambiguo, un mundo que parece ser efectivamente la presa del Anticristo.

Volvemos a encontrar esta misma nota de serena confianza en el único pasaje fuera del Apocalipsis en el que se utiliza este término de Pantocrator: 2 Cor 6,16-18. Alabando la fidelidad y la llamada de Dios termina así: «Yo seré vuestro Padre y vosotros seréis mis hijos y mis hijas, dice el Señor Pantocrator» (v. 18). Esto nos indica que el Nuevo Testamento afirma que el Padre es Pantocrator en un sentido auténtico. Esta afirmación es doxológica y escatológica, testimonia que la fidelidad y la soberanía última de Dios constituyen el fundamento de la fe, de la confianza y la certeza.

48. La afirmación de Dios Todopoderoso reposa sobre una base más profunda aún en el Evangelio. Esta base revela la naturaleza y cualidad del poder soberano de Dios. Es un poder tan trascendente que Dios habría podido en la encarnación entrar en su propia creación y, por lo tanto, afirmar victoriosamente que él era el dueño mediante lo que parecía ser la negación absoluta y definitiva de su poder: la crucifi-

ción del Hijo encarnado. Cristo crucificado es «poder y sabiduría de Dios; pues la locura de Dios es más sabia que los hombres y la flaqueza de Dios es más poderosa que los hombres» (1 Cor 1, 24-25). Y en la resurrección de Cristo Dios revela su poder sobre el pecado y la muerte. En este sentido Dios es el Pantocrator, el que detenta todas las cosas cuyas manos sostienen firmemente el mundo y su destino, a pesar de la realidad del mal, del pecado, del sufrimiento y de la muerte. Esta omnipotencia creadora, recreadora y salvadora se revelará a todos en su plenitud al final de los tiempos cuando todo llegue a su perfección en Cristo.

II. *Explicación para hoy*

El Padre

La imagen de paternidad y Padre como nombre personal

49. En su primer artículo el Credo confiesa la identidad del Dios Uno llamándolo en primer lugar Padre. El Padre es la fuente de toda divinidad. El segundo artículo confiesa además la forma en que este Padre es el Padre del Hijo único y finalmente el tercer artículo declara que este Padre es aquel de quien procede el Espíritu Santo. De este modo la paternidad de Dios debe ser entendida en relación con el Hijo único y el Espíritu Santo.

Cuando el Credo utiliza «engendrado» para describir la relación eterna del Padre y el Hijo se refiere a la relación de origen. Aquí, como en el testimonio bíblico, el lenguaje no implica paternidad biológica; trasciende la distinción sexual entre el hombre y la mujer, una distinción que se encontraba en las concepciones politeístas de los dioses y diosas en el entorno cultural de Israel.

Dado que la mente humana no puede comprender nunca plenamente la naturaleza y el ser del Dios trascendente, los cristianos se ven obligados cuando hablan de Dios, a utilizar un lenguaje, símbolos e imágenes sabiendo que son sólo modos parciales y aproximativos de describir a Dios. Esto es especialmente cierto cuando se habla de la vida interior, origen y relaciones de las personas de la Trinidad. Las palabras de la experiencia humana que expresan verdades sobre el origen de Dios no implican ninguna connotación sexual. Estas

palabras permiten a la Iglesia confesar que en Dios la vida del Hijo se origina en el Padre.

Algunos Padres de la Iglesia expresan el mismo origen de otro modo como por ejemplo, la fuente y el río, el sol y sus rayos, el principio y sus derivados. En estas imágenes la connotación sexual está ausente pero ha desaparecido algo de una importancia vital: la relación personal.

50. No debemos evitar el término «Padre» porque es el modo en que Jesús se dirigió a Dios y habló de Él, y cómo Jesús enseñó a sus discípulos a dirigirse a Dios. En relación con el uso de Padre por el mismo Jesucristo la Iglesia llegó a creer en Jesús como el Hijo de Dios. El lenguaje de «Padre» e «Hijo» vincula a la comunidad cristiana a lo largo de los tiempos y la une en una comunión de fe. Además es éste el lenguaje que expresa las relaciones personales en la vida interior de la Trinidad y en nuestras propia relación con Dios.

51. Aún así, la Iglesia debe dejar claro que este lenguaje no atribuye masculinidad biológica a Dios ni implica que digamos que las cualidades «masculinas» asignadas sólo a los hombres son las únicas características de Dios. Jesús utiliza sólo algunas de las características de la paternidad humana al hablar de Dios. Además de las características de la paternidad humana utiliza otras. Ciertamente Dios abarca, plenifica y trasciende todo lo que nosotros conocemos con relación a las personas humanas, hombres y mujeres, y las características humanas ya sean masculinas o femeninas. Sin embargo, «Padre» no es simplemente una entre las numerosas metáforas o imágenes utilizadas para describir a Dios. Es un término distintivo dirigido por el mismo Jesús a Dios.

52. No debemos evitar los nombres de Padre e Hijo. Están arraigados en la relación íntima de Jesús con Dios que él proclamó, aunque utilizó también otras características además de las que hacen referencia a la naturaleza humana. Más allá de su propio lenguaje, sin embargo, el lenguaje cristiano sobre Dios procede también de las fuentes de toda la tradición bíblica. Allí encontramos imágenes «femeninas» hablando de Dios. Debemos estar más atentos a éstas¹⁵. Esto afectará nuestra comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres, creados a imagen de Dios, y al ordenamiento y ac-

¹⁵ Cf. parág. 43.

tuación de las estructuras de la Iglesia y sociedad llamadas a dar testimonio a todos.

Comentario

En algunas iglesias y contextos culturales existe un debate permanente sobre si debemos dirigirnos a Dios como «nuestra Madre». En esta discusión es importante la distinción entre imagen y nombre.

Alcance de la paternidad de Dios

53. La paternidad de Dios concierne en primer lugar a Jesús de Nazaret de quién es el *Hijo*. La paternidad de Dios es entendida en el modo en que Jesús se relaciona con Dios y habla de Él como su Padre, aceptando en la obediencia su misión y su sufrimiento. Dios es en la eternidad el mismo que el que se revela en la historia del Hijo encarnado Jesús. Paternidad eterna implica filiación eterna. La persona del Hijo eterno se encarnó en Jesús de Nazaret.

54. Dios es igualmente el Padre de la *comunidad de aquellos que lo reconocen su señorío*: el pueblo de Israel y de un modo muy distinto aunque relacionado, los cristianos. El Padre llama a sus hijos a una vida de amor y obediencia. Esto no significa que sea un Padre coercitivo, autoritario y dominador, que se atrae a sus hijos por la fuerza. Concede a sus hijos el espacio y la libertad de convertirse en lo que el quiere que sean. También los disciplina en el amor y la piedad, con el fin de que adquieran por el poder del Espíritu el estatuto pleno de hijos e hijas de su Padre celestial.

55. Por el Espíritu los *cristianos* participan de la vida del Señor crucificado y resucitado, y tienen por consiguiente el derecho de dirigirse a Dios como su Padre, Abba, como hizo Jesús (Rom 8,14-17) y de interceder los unos por los otros y por el mundo. Como hijos de Dios, participan de la relación del Hijo con el Padre. Han sido todos hechos hijos e hijas de Dios por su incorporación, mediante el bautismo, a la muerte y resurrección de Jesucristo. Así como el Hijo obedeció hasta la muerte, los cristianos están llamados a seguir el mismo camino, sabiendo que, igual que Dios, en su amor paterno, resucitó a su Hijo de entre los muertos, así, en el mismo amor, el Padre quiere dar a todos los bautizados la vida eterna.

56. Dios, creador y sustentador, es también el Padre de *todos los seres* (1 Cor 8,6). Por su Hijo y su Espíritu, el Padre extiende su providencia a todas las criaturas y pretende unir-

las en la comunidad de su reino. Este alcance universal de la paternidad de Dios implica el que los cristianos sean llamados a participar de los gozos y sufrimientos de sus hermanos –ya sean considerados como amigos o enemigos– y a ocuparse de ellos.

El Todopoderoso

57. La estrecha asociación de creador y todopoderoso con Padre, en la afirmación inicial del Credo, subraya la idea de que la autoridad y dominio pertenecen a la paternidad de Dios. El Dios Padre es el único que rige y posee autoridad sobre toda la creación, «el Todopoderoso». El término utilizado en el Credo es Pantocrator, literalmente «el que sostiene y gobierna todas las cosas». Esto no significa «alguien que puede hacer lo que quiere» de un modo indeterminado, sino más bien «alguien en cuyas manos están todas las cosas». Es menos una descripción de omnipotencia absoluta que de providencia universal. Llamar al Padre Pantocrator es afirmar que el universo entero está en sus manos, que no lo abandonará jamás. Al mismo tiempo esto lleva consigo (al menos en principio) el destronamiento de todos los demás pretendientes a la soberanía universal, al gobierno y al dominio del mundo en su historia y su destino.

58. La Iglesia confiesa el poder ilimitado de Dios de llevar a cabo los designios benevolentes y misericordiosos que tiene para la humanidad y para el mundo: llevarlos a su consumación en el reino en una nueva creación, un cielo nuevo y una tierra nueva. La fe en la omnipotencia de Dios da la certeza de que «los poderes de la edad presente» –ya sean políticos, económicos, científicos, industriales, militares, ideológicos o incluso religiosos– no prevalecerán contra el destino del mundo y de la humanidad y no tendrán la última palabra. El señorío del Todopoderoso los relativiza y los juzga: se enfrenta a todas las demás pretensiones de soberanía: pone en tela de juicio todas las formas de esclavitud. Confesar el señorío del Todopoderoso es celebrar la fuerza liberadora del Creador y proclamar la esperanza para cada individuo y para todo el universo. La Iglesia afirma y proclama esta fe en contra de toda apariencia de lo contrario.

59. La confesión de la omnipotencia de Dios no significa que deba ser concebido como un tirano coercitivo y todopoderoso. Antes bien, el poder de Dios es el poder de su amor creador y de su amorosa solicitud para con las creaturas. Se

expresa en la medida en que tiene paciencia para esperar de ellas que respondan a este amor, y está dispuesto a soportar que se rebelen contra su autoridad y a salvarlas de las consecuencias que esto implica. Dios no anula las acciones independientes de sus criaturas, si bien el pecador no puede escapar a su juicio si no se arrepiente. El pecador debe soportar las consecuencias del pecado (Rom 1, 18ss), que, al final, desembocan en la muerte. Sin embargo, el amor del Padre que se expresa en el envío del Hijo para reconciliar y rescatar al mundo pretende precisamente evitar que la condición pecadora del hombre destruya la creación de Dios.

Omnipotencia y teodicea

60. La confesión de la omnipotencia de Dios debe encontrarse con las dudas de aquellos que no pueden creer que el mundo actual lleno de injusticia, de odio, de envidia, de egoísmo y de sufrimiento pueda ser el producto de un Dios que es al mismo tiempo misericordioso y omnipotente. ¿Cómo podría permitirse, pues, a las potencias del mal prevalecer e infligir a los inocentes sufrimientos indecibles?¹⁶ Esta es una de las justificaciones más poderosas del ateísmo, un ateísmo de protesta moral contra la condición del mundo tal como nosotros la experimentamos.

61. La tradición cristiana ha argumentado que el mal es la consecuencia de la libertad que es don de Dios a los seres humanos. Sin embargo, esto no podría responder completamente a la cuestión de la teodicea, porque el mal está también presente más allá de la esfera de la responsabilidad humana. La respuesta última reside en la superación por Dios del mal, el sufrimiento y la muerte en la reconciliación del mundo mediante el Hijo de Dios. Él ha tomado sobre sí mismo el sufrimiento del mundo. Sólo en su victoria sobre los poderes del pecado y de la muerte, que sólo será completa en el mundo futuro, cuando «se enjugará toda lágrima» (Ap 21,4), la creación se reconciliará finalmente con el Creador. Esta es la esperanza cristiana. Mientras tanto los sufrimientos y las injusticias del mundo actual no deberían oscurecer el hecho de que Dios es el poder último que debe ser invocado contra todos los poderes del mal. Esto da a los que creen en Dios el valor y la esperanza que necesitan para hacer todo lo que pueden en su lucha contra estos poderes.

¹⁶ Véanse a este respecto los parág. 26, 82 y 154ss.

Padre todopoderoso

62. Resumiendo todo lo que se ha dicho anteriormente, los términos «Padre» y «todopoderoso» se califican uno a otro. Si se habla sólo del Padre, olvidando que es todopoderoso, se corre el riesgo de trivializar y dar un contenido sentimental a la paternidad divina; si se habla sólo del Todopoderoso, como si no fuera igualmente Padre, se corre el riesgo de proyectar una visión demoníaca de un poder arbitrario puro. Podrá preservarse de estos peligros sólo en la medida en que estos dos aspectos se consideren juntos y en que se controle su interpretación por la revelación de su significación en Jesucristo.

C. EL CREADOR Y SU CREACION

63. Los cristianos creen que el mundo en que viven no es una entidad autónoma que tiene su origen, su vida y su destino en sí misma. Al contrario, creen que el mundo es obra de Dios, el Creador, que lo llamo al ser desde la nada (*ex nihilo*) por su Palabra. Dios es no sólo causa de su existencia sino también la fuente continua de su vida así como el objetivo final de su existencia.

64. Esta afirmación es puesta en tela de juicio por muchos que consideran, bajo la influencia de la ciencia moderna, que el mundo es autónomo y autosuficiente y no necesita de ningún origen trascendente ni de un poder que lo sostenga. Esta visión está relacionada, aunque no es una consecuencia necesaria, con el progreso de la ciencia moderna. La concepción cristiana de la creación es igualmente puesta en tela de juicio desde la realidad social de la sociedad secularizada en la que la religión parece superflua como un factor de importancia básica para el establecimiento y mantenimiento del orden social.

65. La concepción cristiana de la creación es además discutida por aquellos que aun creyendo que la creación tiene su origen en Dios, sostienen que ya no está en manos de Dios. Las estructuras económicas modernas implican la explotación ilimitada de los recursos naturales y ponen en peligro el equilibrio ecológico de la vida; las armas nucleares representan una amenaza contra la supervivencia de la humanidad y quizá incluso de los sistemas planetarios, mientras que las manipulaciones genéticas proporcionan a la gente un control arbitrario sobre las criaturas de Dios. De este modo la cultura científica moderna discute la fe de los cristianos de que la

creación tiene su origen en Dios, que está animada permanentemente por él y gobernada según los planes de su designio, y el lugar de hombres y mujeres en la creación de Dios como intendentes responsables de su creación.

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

66. «Creemos (creo) en un solo Dios..., creador lhacedorl del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible.»
(CA: «Creo en Dios..., creador del cielo y de la tierra).

67. La Iglesia ha heredado del Antiguo Testamento la convicción de que Dios es »el creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible« (Gn 1,1ss; Col 1,15ss), y como Israel en los tiempos antiguos ha tenido que afrontar cuestiones relativas a la bondad de la creación de Dios y al misterio del mal en el mundo (2 Tes 2,7). A lo largo de los primeros siglos después de Cristo la interpretación de la creación dio lugar a nuevas controversias cuando enseñanzas heréticas introdujeron una cuña entre el mundo visible y el mundo invisible, entre materia y espíritu, entre el Dios del Antiguo Testamento y la creación, por una parte, y el Dios y Padre de Jesucristo, por otra; entre Israel y la Iglesia, entre los escritos del Antiguo Testamento y las escrituras del Nuevo Testamento.

68. La tradición cristiana enseñó que todo viene de Dios, en oposición a la concepción según la cual el mundo fue creado a partir de una materia preexistente; creencia expresada en diferentes formas de platonismo. Contra esto la teología cristiana antigua argumentó que no sólo la forma de la materia sino también la existencia de todo procede de Dios (*ex nihilo*). Esto excluye la idea de la coeternidad del cosmos, e incluso la aceptación de la materia increada.

b) *Testimonio bíblico*

69. El Señor fue comprendido como creador en una etapa temprana. En el curso de su historia Israel llegó a proclamar al Dios de Israel como soberano sobre todos los otros poderes. En la época del exilio en Babilonia, tras la destrucción

de Jerusalén y del templo, en el contexto de la lucha contra la humillación y la derrota aparentes del Señor por los babilonios, el segundo Isaías sostuvo que Yahweh era el único Dios, el creador y legislador de todo. El Señor no sólo creó el mundo mediante su palabra, sino que por su medio Dios dirige el curso de la historia (Is 55,11). Además el cuidado permanente del mundo por Dios, sus hechos salvíficos en la historia del pueblo, son interpretados como actos de recreación. Todos ellos culminarán en el acto escatológico de salvación y recreación (Is 51,10).

70. La fe de Israel en la creación se encuentra expresada en su forma más extensa en Génesis 1 y 2. Estos capítulos deben mucho a las tradiciones religiosas del Oriente Próximo en los tiempos antiguos, especialmente a los cananeos y babilónicos. Aunque se pueden descubrir detrás de la historia huellas de fe en la creación a partir de una materia preexistente, la narración del Génesis expresó la propia fe de Israel de que Dios creó mediante el mandamiento propio de su palabra (Gn 1). La narración del Génesis de la creación puede, por tanto, ser legítimamente interpretada en términos de creación *ex nihilo* (2 Mac 7,28; cf. también Rom 4,17).

71. El Antiguo Testamento afirma que el mundo entero ha nacido de Dios y que depende completamente de su creador (Gn 1,1-2,25; Sal 8; Is 40,25-26); la creación muestra su sabiduría y poder (Sal 104,24; Prov 3,19-20); a pesar de sus inherentes ambigüedades, da testimonio del amor y la solicitud inquebrantables de Dios (Sal 136,4-9). La majestad de Dios, reflejada en la creación, es una razón para adorar y dar gracias a Dios, para confiar en él y obedecerlo (Sal 95; Is 40,27-31). Además es el poder eterno de Dios es el que preserva y renueva la creación (Sal 104,29-30).

72. En el Nuevo Testamento, la significación *soteriológica* y *escatológica* de la creación está situada en el contexto de la obra de Jesucristo y del Espíritu Santo: Dios que ha creado al comienzo de los tiempos crea ahora y creará en el futuro (Mc 13,19; cf 2,10; Ap 1,8). Al final de los tiempos Dios será todo en todos (1 Cor 15,28) y habrá «unos cielos nuevos y una tierra nueva» (2 Pe 3,13; Ap 21,1; cf. Is 65,17; 66,22). Todas las criaturas y la naturaleza misma se transformarán y participarán en el nuevo mundo de Dios (Rom 8,19-23).

73. En el Nuevo Testamento el orden de la creación aparece fundado en Jesucristo (1 Cor 8,6; Jn 1,1-18). Dios crea, sostiene, redime y perfecciona su creación por Cristo que es el centro de todo lo que existe (Col 1,15-17; Ef 1,9-10; Hb 1,2-3).

Sin embargo, esta economía divina no debe ser considerada como un progreso continuo hacia la perfección, antes ha de ocuparse, más bien, de las fuerzas destructivas que tienen su fuente en el egoísmo y el egocentrismo de los pecadores, causas del mal y del sufrimiento en la creación de Dios (Ef 6,12). Según el Nuevo Testamento, las fuerzas de destrucción conducen finalmente a la muerte en el individuo y al colapso último del mundo creado. Sólo la actividad animadora y salvadora de Dios contrarresta y limita y superará finalmente las fuerzas del mal que actúan en el mundo (1 Cor 15,25-26). La Iglesia, cuya cabeza es Cristo (Col 1,18; Ef 1,22-24) y cuyos miembros son permanentemente transformados para llegar a ser imagen del Hijo de Dios (Rom 8,29; 1 Cor 15,49) tiene una visión nueva del designio último del Creador y Redentor, creyendo firmemente en la resurrección futura del cuerpo y en la vida del mundo futuro.

74. La fe en el poder creador de la palabra de Dios (Gn 1, Jn 1,1-3; Hb 11,3) y la certeza de que Dios es capaz de crear a partir de «lo que no existe» (Rom 4,17; Hb 11,3; cf. Mt 3,9) son las características de la fe en Dios creador.

II. *Explicación para hoy*

«Creador lhacedorl del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible».

75. El primer artículo afirma que el Dios Uno, Padre, Todopoderoso, es también «el Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible». El segundo artículo precisa además que el Hijo del Padre es aquél por quien «todo fue hecho». Finalmente el tercer artículo afirma que el Espíritu Santo que procede del Padre es «Dador de vida»; y concluye con una referencia escatológica a la «resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». De este modo se afirma que el Dios Uno, el Padre todopoderoso es el Creador por medio del Hijo (Col 1,16) y por el Espíritu Santo (Sal 104,30).

76. La fe en Dios Creador implica que el mundo es la obra buena del Padre, y no un mundo malo, que le sería hostil. Porque el mundo es don de Dios, es intrínsecamente bueno. Su bondad dada por Dios es inherente en toda la creación visible o invisible, y mantiene juntos lo visible y lo invisible tanto en el cosmos como en los seres humanos. El Credo subraya que Dios es el Creador a la vez «del cielo y de la tierra» y «de todo lo visible e invisible». Esto significa que el universo creado no ha sido hecho tan sólo de lo material, de las reali-

dades tangibles del mundo. La línea que divide lo que se ve de lo que no se ve aparece movедiza en el proceso de la experiencia humana y las descripciones científicas del mundo de la creación. Siempre habrá, empero, una diferencia entre lo que a nosotros nos es dado conocer y lo que no podemos conocer. Las dimensiones invisibles (espirituales, subconscientes y suprasensibles) que forman parte de la totalidad de la creación de Dios, según el Credo, son en consecuencia, justo igual que el mundo material, un lugar para el bien y el mal. No obstante, la distinción entre aspectos visibles e invisibles de la creación no implica un dualismo o separación entre lo «material» y lo «espiritual» en la concepción cristiana del mundo, aunque el pensamiento cristiano haya sido tentado en algún tiempo de aquiescencia con el dualismo popular. La tensión entre los dos pertenece a nuestra condición temporal actual pero, será superada en la realización de la visión escatológica (cf. 1 Cor 13,12).

77. La contingencia de la existencia individual así como de la existencia del mundo, la precariedad y fragilidad de toda vida recuerdan al cristiano la completa *dependencia* de la realidad finita del poder de Dios, que trasciende toda realidad y todo orden finitos. Esta dependencia afecta a cada instante de la vida humana así como a la existencia permanente del mundo natural y social y de su orden. Lo que comprende tanto el origen de su existencia como su preservación en cualquier tiempo dado. La noción de creatio *ex nihilo* hace referencia a ambos aspectos. Para el cristiano esto refuerza la convicción de la bondad de la creación.

Creación y Dios Trino

78. La comprensión trinitaria de Dios es indispensable para una comprensión cristiana de la relación de Dios con el mundo como creación. El Dios Uno trasciende su creación y está presente en ella. Además cada persona divina, Padre, Hijo y Espíritu Santo, participa del Dios Uno en esta transcendencia e inmanencia. Cuando los cristianos hablan de la obra de Dios concerniente a la creación en relación con las personas divinas, deberían insistir siempre en que las tres personas participan plenamente en esta obra. Así cuando dicen que Dios Padre, fuente del ser Trinidad (véase parág. 18) es el Dios que está por encima de la creación, quien «en el principio» creó de la nada todo lo que existe, recuerdan que esta obra se realizó por la Palabra, el Hijo de Dios, y por el Espíritu Santo, el *Creator Spiritus*. De la misma manera, cuando hablan de la encarnación del Verbo divino que se hizo carne (cf.

Jn 1,14), afirman también que Dios Padre y Creador manifiesta su fidelidad a su creación y en ella. Afirman –como al principio, así en la encarnación– la actividad del Espíritu, el cual lleva a su cumplimiento la obra del Padre y del Hijo; de modo que todo culmina en Cristo, el primogénito de todos (Col 1,15). De nuevo, cuando afirman la obra del Espíritu Santo en la creación, dando vida, inspirando y capacitando a la creación para la plenitud de su destino, alaban a Dios Padre, cuyo misterioso designio abarca todas las cosas (cf. Ef 1,9), y a Dios Hijo, en quien se mantiene en la unidad todo lo visible y lo invisible. Es siempre el único y mismo Dios Trino el que actúa en todos los dominios de su obra.

La gloria de Dios en la creación

79. La creación está firme en su fundamento, realmente bueno y magnificante, porque procede de Dios el Creador. No ha sido hecha sólo para la humanidad: El Dios Creador se alegra en su obra (Gn 1,31): toda la humanidad participa de este gozo y de algún modo percibe el eterno poder y deidad de Dios en su obra (Rom 1,20). Israel ve en la creación los rasgos característicos de la gloria de Dios sobre la tierra y en el cielo (Sal 8,2; Is 6,1-3). La Iglesia afirma esta presencia de la gloria de Dios en la creación entera y se alegra en ella con acción de gracias. Esto sucede de modo especial en la liturgia cuando en comunidad con los que sufren, la Iglesia celebra la transfiguración y renovación por Dios mismo de toda la creación, una renovación que culminará en el reino.

80. Todo esto significa que la creación entera, por la presencia y actividad del Dios Trino en ella, está llena de su gloria (Is 6,3) y al final será transformada por la participación en la gloria de Dios (Rom 8,21). Por tanto en la concepción trinitaria cristiana no hay que considerar de ninguna manera la creación como independiente de Dios, como pretende la concepción deísta, ni tampoco confundirla con Dios como quiere el punto de vista panteísta¹⁷. Por el contrario, la creación, aunque distinta de Dios, y todavía «en la servidumbre de la corrupción y gimiendo» (Rom 8,21-22) no se puede comprender más que en relación con Dios como su creador, su redentor y sustentador.

¹⁷ Véase parág. 21.

Dios sostiene y gobierna su mundo

81. En su providencia, Dios se cuida de su creación. Satisface la necesidad, renovada cada día, que tiene cada criatura de asegurar su existencia. No ha creado el cosmos de una vez al principio de los tiempos para abandonarlo a sí mismo. Al contrario, por su creación continua, Dios preserva y sostiene su creación en cada instante.

82. La fe cristiana reconoce que la bondad y la integridad de la creación están bajo la amenaza permanente de la muerte y la descomposición, de las catástrofes naturales y de múltiples sufrimientos de los seres creados. Es así como toda la historia de la creación está marcada por una cierta ambigüedad, que parece ser la característica de este mundo que conocemos en nuestra experiencia cotidiana. No obstante, gracias a la obra redentora de Jesucristo, los cristianos esperan la sanación, liberación y restauración finales de toda la creación de los poderes destructores de las tinieblas y del mal, y contemplan en lejanía el día en que Cristo recapitulará y consumará toda la creación en el reino eterno de Dios (cf. Rom 8,22ss).

83. Así Dios no sólo preserva esta creación, Él es igualmente su supremo Señor, Él gobierna todas las cosas en su creación según su voluntad, conduciéndola, según sus planes hacia su consumación final, sin abandonarla a las consecuencias de los poderes destructores del mal. Dios actúa en todas las cosas para sacar bien del mal (Gn 50,20). Así la creación visible e invisible refleja y da testimonio de la gloria del Dios Trino que la crea, sostiene y gobierna en anticipación del reino futuro, aunque los seres humanos no sean capaces de reconocerlo por sí mismos.

La responsabilidad de la humanidad en la creación

84. Según la perspectiva cristiana, la humanidad ha sido creada a imagen y semejanza de su Creador (Gn 1,26-27). En cuanto tal la humanidad goza de una dignidad permanente que requiere respeto por la vida humana (Gn 9,6). Esto implica la alabanza a la creación y al Creador. Al mismo tiempo el hombre detenta la *responsabilidad* de ser representante de Dios. Es cooperador con Él, intendente, e incluso legislador colocado sobre la creación (Gn 1,26ss; Sal 8,4-8); para cuidar todo lo creado, seres humanos, animales y plantas y todos los recursos de la tierra. Esto implica que los hombres sean libres de desarrollar un mundo cultural que incluye, entre otras cosas, la ciencia y la tecnología y celebrarlas y utilizarlas bajo Dios.

85. Recientemente se ha objetado que el mandamiento bíblico de ser los intendentos de la creación e incluso de someterla, ha contribuido a desarrollos que amenazan con destruir la creación. Pero esta distorsión de la administración se desarrolla allí donde el mandato de gobernar el mundo se ha disociado en un proceso de emancipación, de la responsabilidad ante el Creador. Sucede también allí donde los cristianos han entendido mal el mandamiento bíblico en términos de autonomía humana ilimitada que lleva al dominio abusivo sobre la creación y a la negligencia de la propia administración otorgada por el Dios Trino. Comprendido en su verdadero contexto y significado, el mandamiento bíblico llama a los seres humanos a ser cooperadores en la obra de Dios de preservar y consumir su creación.

La amenaza de destrucción y la acción de Dios para salvar su creación

86. La realidad del pecado humano distorsiona la administración humana y amenaza a la creación. La humanidad rechaza la responsabilidad ante Dios, se arroga ella misma el señorío sobre la creación y se coloca así en el lugar de Dios. Como consecuencia se abusa de la creación y se destruye la vida humana. Al desobedecer el mandamiento de Dios, la humanidad abusa de la creación buena de Dios con fines egoístas, mediante la explotación de la naturaleza, la destrucción del entorno y los seres humanos y el uso de la ciencia y la técnica para destruir la vida humana en lugar de prolongarla.

87. En Jesucristo Dios llevó a cabo la salvación de su creación. Por Jesucristo, primogénito de una nueva creación, Dios ha renovado y sigue renovando a la humanidad. Hombres y mujeres reciben, siempre renovada, la libertad de redescubrir y renovar su responsabilidad en relación con la creación de Dios.

Ética de la creación

88. Esta restauración del hombre en Cristo establece para los cristianos una responsabilidad ética con relación a la creación y al entorno. Esta ética exige que hombres y mujeres renuncien a las ventajas desordenadas que se han arrogado en el proceso de adquirir control sobre la naturaleza. La fe cristiana en la creación llama a un uso más cuidadoso y responsable de la ciencia y la técnica, a la resistencia contra la destrucción de los seres humanos y la afirmación de la prefe-

rencia de la vida y las relaciones humanas sobre las cosas materiales.

89. La creación misma está viva en razón de la presencia dinámica del Espíritu de Dios que actúa en ella. Gozarse en la creación, unirse a su alabanza a Dios no es simplemente legítimo; es también un derecho. Este gozo permite a los seres humanos enfrentarse a su tarea. No comprometerse en esta tarea significa unirse a los poderes destructores del mal que actúan en la creación. Sin embargo, incluso allí donde estos poderes están en acción, los cristianos tienen la seguridad en esperanza de que el destino de la creación permanecerá en manos de Dios. Dios llevará a la creación a su plenitud en un nuevo cielo y una tierra nueva. Por lo tanto, los cristianos pueden desde ahora honrar, alabar y glorificar a Dios, Padre de todas las cosas buenas, que envió a su Hijo a redimir su creación y por su Espíritu Santo le da vida nueva hasta conducirla a su plenitud final.

II PARTE

CREEMOS EN UN SOLO SEÑOR JESUCRISTO

A. JESUCRISTO – ENCARNADO POR NUESTRA SALVACION

90. La Iglesia confiesa, honra y sirve a Jesucristo como Señor. Esta confesión reposa sobre el reconocimiento de un hecho único y central: es en Jesucristo donde nosotros encontramos a Dios como nuestro Salvador. Al reconocerlo, el Credo hace tres *afirmaciones*.

a) En Cristo Dios se nos manifiesta directamente a sí mismo y establece una relación nueva con nosotros.

b) Jesús no es sólo el Hijo eterno del Padre, es también plenamente humano, y en él la naturaleza humana ha sido enteramente restaurada y transformada por la presencia misericordiosa de Dios.

c) Por la encarnación de Cristo «por nosotros y por nuestra salvación» Dios está presente y vivo en medio de las circunstancias humanas –también la pobreza, el dolor y la muerte– que muy pocas veces se asocian a Dios.

91. Estas afirmaciones están expuestas a numerosas *impugnaciones*:

a) La idea de un ser preexistente que se encarnó en Jesucristo, y el que éste pueda convertirse en un ser vivo genuinamente humano parece extraña a la mentalidad moderna. Se considera mitológica. Además, las afirmaciones sobre la relación del Hijo preexistente con el Padre resultan sospechosas de pertenecer a la metafísica griega antigua más que al testimonio bíblico de Jesús. De acuerdo con esto, la confesión de Jesús como el Hijo de Dios encarnado es muchas veces sustituida por visiones modernas de Jesús como un héroe, un místico, un maestro religioso y un genio, un revolucionario o un prototipo moral.

b) La doctrina cristiana de que sólo el Hijo de Dios se encarnó en Jesús de Nazaret es considerada como uno de los principales puntos de controversia interreligiosa, porque lleva a afirmar la importancia única y absoluta de Jesucristo para todos los seres humanos.

c) La fe cristiana en la encarnación del Hijo de Dios por nuestra salvación aparece contradicha por experiencias constantes de mal, sufrimiento y muerte tanto en la vida personal como social, a causa de lo cual Dios parece tan lejano de nuestro mundo como lo estuvo antes del nacimiento y ministerio de Jesucristo.

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

92. Creemos (creo) en un solo Señor, Jesucristo,
hijo único de Dios,
nacido del Padre antes de todos los siglos:
Dios de Dios,
Luz de Luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
de la misma naturaleza del Padre,
por quien todo fue hecho;
que por nosotros los hombres y por nuestra salvación
bajo del cielo,
y por obra del Espíritu Santo

se encarnó de María, la Virgen,
y se hizo hombre.

(CA: «Creo en Jesucristo,
su único Hijo, Nuestro Señor,
que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo,
nació de Santa María Virgen»).

93. El Credo subraya que «no hubo tiempo» en que Dios existiese como ser solitario e indiferenciado, como Padre potencial sin Hijo. El Hijo es eterno, surgiendo del Padre como una luz brota de una llama sin intervalo o interrupción. Lo que el Padre es y hace, también lo es y hace el Hijo. El Padre es creador, pero no lo es solo; como Padre del Hijo crea con el Hijo y por medio de él.

94. El término más difícil y controvertido en esta sección del Credo es *homoousios*: «de la misma naturaleza del Padre». La intención principal que estaba tras el uso de esta palabra era la exclusión de la idea de que la realidad del Hijo fuera de una naturaleza diferente de la del Padre, contingente y creada. Al contrario, el Hijo, aunque dependiente del Padre, es inseparable de la vida del Padre: el Hijo vive, como el Padre, en el amor, la libertad, la eternidad y la creatividad incondicionales. De este modo Dios existe siempre en relación, como movimiento de amor derramado y restituido, dando y respondiendo. Como más tarde los Padres de la Iglesia (p. ej., Gregorio Nacianceno) declararon, la palabra «Dios» no tiene otro sentido que el de la vida que es activamente compartida por el Padre, el Hijo y el Espíritu. El significado específico de la intencionalidad expresada por *homoousios* estriba en el hecho de que nuestra salvación en Cristo vino sólo por Dios.

95. Aunque el Credo de Nicea-Constantinopla nada dice sobre el *modo* de unidad que existe entre Jesús y el Hijo eterno, el Concilio de Calcedonia, en el siglo V, la definió mediante el concepto de «unión hipostática» de las dos naturalezas en Cristo: la naturaleza divina y la naturaleza humana no se confunden una con la otra, ni se separa una de la otra, pero la naturaleza humana tiene su modo particular y único de ser porque está enteramente sustentada por la presencia activa del Verbo eterno. De este modo el Verbo divino no reemplaza parte alguna de la existencia humana de Jesús, sino que actúa por medio de su humanidad entera.

Comentario

Las fórmulas detalladas sobre Cristo como Hijo encarnado de Dios deben ser entendidas en el contexto de las discusiones cristológicas de principios del siglo IV. Hablando en sentido estricto, la crisis que se produjo en esta época no fue causada por la «encarnación»: todas las partes estaban de acuerdo en que no se podía describir ni comprender plenamente a Jesús como un ser humano. Lo que suscitó controversias fue la naturaleza de lo que se había encarnado.

En el debate que acabó ocasionando la convocatoria del Concilio de Nicea (325) Arrio pretendía que Dios Padre es el único que no tiene causa, de ahí que solo Él sea el único Dios. Sólo el Padre no necesita a nadie más que a sí mismo y no tiene relación natural con nada fuera de Él. El puede decidir convertirse en «Padre» haciendo nacer una criatura que él decide tratar como un hijo; pero esta relación no forma parte de lo que es el ser Dios; depende sólo de su voluntad. La existencia del Hijo no es necesaria, y el Hijo no tiene ningún parentesco natural con Dios en sí mismo. Esta enseñanza de Arrio fue rechazada por la Iglesia en el Concilio de Nicea (325).

b) Testimonio bíblico

96. El Credo asume la preexistencia y divinidad de Jesucristo, a quien confiesa como «Dios verdadero de Dios verdadero», «nacido del Padre antes de todos los siglos» y «por quien todo fue hecho». Aunque el término *homoousios* no aparece en el lenguaje bíblico, el Credo es totalmente «bíblico» y es evidente que los padres de Nicea y Constantinopla encontraron apoyo para la divinidad de Cristo en el mismo Nuevo Testamento.

97. Las referencias más claras se encuentran en los *escritos joánicos*. En el evangelio de Juan, Jesús se presenta como el Logos hecho carne en un momento determinado del tiempo (Jn 1,14), su gloria no es otra que la gloria de Dios mismo. En otras palabras, el Logos es preexistente y divino. Ciertamente, antes de su encarnación «era Dios» (v.1), «todo se hizo por él y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (v.3). Antes de su muerte, Jesús oró al Padre: «Ahora, Padre, glorifícame junto a Ti con la gloria que tenía a tu lado antes de que el mundo fuese» (17,5; véase v.24); «Yo les he dado la gloria que Tú me diste, para que sean uno como nosotros somos

uno» (v.22). Después de la resurrección, Tomás confiesa a Jesús como «Señor y Dios» (20,28).

98. En el Libro de la Revelación, al mismo tiempo en que Dios aparece como *Dios*, se alaba y glorifica a Jesucristo, el «Cordero» (Ap 5,3; 7,10). Sin duda, ambos son el templo de la nueva Jerusalén (21,22); están sentados sobre el mismo trono divino (22,1,3). Por esto Jesús es presentado como Dios mismo: aquel «que viene pronto» (22,7, 12, 20); el que «envió [sul ángel a [Juan] a dar testimonio a las iglesias» (v.16); el que es «el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (v. 13; 1,8), como Dios mismo (21,6).

99. Existen otros numerosos pasajes bíblicos que fueron tomados por los Padres de la Iglesia como testimonio de la unidad de Jesucristo como Hijo con el Dios eterno, aunque los modernos exégetas los consideran como más ambiguos. Esto se aplica especialmente a la idea de preexistencia; no queda completamente claro que el Hijo preexistente sea divino con mismo grado de divinidad que posee el Padre.

100. En *Hebreos*, el Hijo es preexistente (1,2) y refleja la gloria de Dios y «es impronta de su substancia» (v. 3). El salmo 102,25-27 que habla de Dios como del Creador (1, 10-12) es citado como dirigido expresamente al Hijo (1,8). Más aún, en el mismo versículo el Hijo es invocado con «Oh Dios» en palabras del salmo 45,6.

101. Las *epístolas paulinas*. En Colosenses hay un himno en el que se habla de Cristo como preexistente y divino: «imagen de Dios invisible, ... en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles... Él existe con anterioridad a todo... pues Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la plenitud» (1,15-17). Esta última afirmación es retomada más adelante: «porque en él reside toda la plenitud de la humanidad corporalmente» (2,9), aproximándose a la declaración joánica en Jn 1,14.

102. En Filipenses encontramos otro himno que habla de la divinidad de Cristo y de la encarnación: «el cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre...» (2,6-8). Bien sea o no -total o parcialmente- prepaulino este himno, es evidente que refleja el pensamiento de Pablo. Así los textos paulinos que hablan del envío del Hijo (Rom 8,3; Gál 4,4) deberían ser considerados

como referidos a la encarnación del Hijo preexistente, sin atender a que estas declaraciones originariamente significarían hablar meramente de la misión de Cristo.

103. En cualquier caso el contenido de 1 Cor 8,6, paulino o prepaulino, refleja la visión de Pablo de que el «señorío» de Cristo es plenamente comparable a la «divinidad» de Dios [Padre]. Esto es evidente en los vv. 4-5, en los cuales el Dios *uno* se opone a los ídolos, que son mencionados como *muchos* «dioses» y «señores».

104. Por último, pero no menos importante, se podría considerar la plegaria de Pablo a Cristo en 2 Cor 12,8, y también 1 Tes 3,11-12. En última instancia, Dios Padre y el Señor Jesús son invocados como uno solo (v. 11). El punto de partida de esta actitud puede muy bien haber sido el *Maranatha* (Ven, Señor [Jesús]) de la primitiva tradición cristiana (1 Cor 16,22; Ap 22,20; véase también v. 17). En este caso y considerando la estructura y formulación de Rom 9,5b, Cristo puede muy bien haber sido invocado como «Dios» en la «bendición» de Pablo; véase la «glorificación» similar dirigida a Cristo en Hb 13,21.

105. En su ministerio terrestre, Jesús reclamó una relación única con el Dios de Israel a quien se volvía en la oración, dirigiéndose a él familiarmente como «Abba» (Lc 11,2; Mc 14,36). Era reconocido y enseñaba con una autoridad única que dejaba al pueblo asombrado (Mc 1,25). Esta misma autoridad la percibían quienes dieron testimonio de sus actos de curación (Mc 2,12). Su relación única con el Padre encuentra expresión en el título de Hijo de Dios, que se le da con ocasión de su bautismo (Mc 11,1 y par.) y su transfiguración (Mc 9,7). En los relatos de la infancia de Lucas se otorga este título a Jesús desde su concepción (Lc 1,32,35).

106. Los estudios bíblicos contemporáneos siguen el método histórico-crítico. Su aproximación al estudio de la persona de Jesucristo empieza con Jesús de Nazaret en su marco histórico, y su estudio de la primera cristología eclesial es visto sobre el fondo de los diferentes cosmovisiones existentes en el siglo primero a.C. en el Mediterráneo oriental, especialmente en Palestina y en el judaísmo helenístico. Por consiguiente, la «divinidad» y «preexistencia» de Jesús son consideradas como expresiones de la significación de la persona humana Jesús de Nazaret. Su ministerio terrestre y su resurrección, tal como han sido atestiguados por los apóstoles,

forman el punto de partida de cualquier estudio contemporáneo de cristología. Lo cual parece crear alguna tensión entre esta aproximación y la aproximación «nicena».

107. No obstante, es necesario reconocer que la aproximación «nicena» es doxológica y confesional. No busca rastrear los pasos mediante los que los primeros cristianos llegaron a desarrollar su confesión cristológica o enumerar los argumentos que podían ayudarles en su camino. Esta aproximación aparece muy pronto en himnos del Nuevo Testamento tales como Fil 2,6-11 y Col 1,15-20. Se encuentra también en Rom 1,3-4, 8,3 y Gál 4,4.

108. Se podría arguir que toda la aproximación patrística desde los primeros tiempos siguió la línea «confesional». Aceptaron la historia de Jesús, tal y como estaba atestiguada en los evangelios y en todas partes en el Nuevo Testamento, aunque lo lean especialmente desde la perspectiva del evangelio de Juan. Esto les permitió establecer el vínculo crucial entre Jesús y el Creador del mundo, cuya Palabra eterna se manifestó en la vida de Jesús. Es evidente la misma intención en la formulación del Credo de Nicea, donde se menciona a Jesús como «Dios verdadero de Dios verdadero» (cf Jn 1,1).

109. La aproximación moderna de la exégesis histórica no necesita necesariamente excluir la aproximación «confesional» patrística ni excluye el análisis posterior del desarrollo de la tradición cristológica. Las dos aproximaciones son compatibles y pueden enriquecerse una a otra, así como no es desdeñable la posibilidad de que desde las primeras etapas de la tradición haya estado presente implícitamente lo que sólo más tarde se declaró explícitamente. Esto significa que el Hijo eterno y la Palabra de Dios eran uno en la realidad humana de Jesús desde el principio, aunque la formulación explícita de este hecho se desarrolló en el curso de la tradición cristológica.

II. *Explicación para hoy*

Un solo Señor, Jesucristo

110. La confesión cristiana que reconoce que Jesucristo es el único Señor está arraigada en la resurrección de la muerte por el poder propio de Dios. La resurrección confirma la vida y actos de Jesús como la palabra eterna de Dios pronunciada por nosotros y por nuestra salvación. El aconteci-

miento pascual ha eliminado la ambigüedad que rodeaba su enseñanza y su modo de vida, así como la pretensión de una autoridad que supera toda autoridad humana, ambigüedad que le condujo a la crucifixión. Como resultado de esta confirmación divina en la resurrección, el Credo adscribe una autoridad divina universal y eterna a Jesús, que debe ser reconocido y obedecido como el Señor de todos y de todas las cosas (Fil 2,9-11). No hay ningún ser humano, ni campo, ni nivel que no esté bajo la promesa o el mandamiento del *único* Señor Jesucristo. Existen muchos poderes y autoridades en el mundo, pero los cristianos confiesan a Jesucristo como el único Señor de la misma manera en que creen en un solo Dios, Padre del universo (cf. 1 Cor 8,15ss).

Hijo único de Dios

111. Para una mente moderna, no es fácil captar a que se refieren la Escritura y el Credo cuando hablan del Hijo de Dios. A muchos les parece evidente que, si existe Dios, su realidad es absolutamente única y transcendente de modo que no puede existir nada asociado a él. No obstante, esto es también cierto del Dios de la fe judía, al que Jesús se dirigía como Padre. Dado que el único Dios es sin duda totalmente transcendente, desafiando todo intento humano de nombrarlo o categorizarlo, es bastante extraordinario que Jesús se refiriera a este Dios transcendente con tanta familiaridad como para llamarlo Padre. Pretendía ser el único que tenía derecho a hacerlo, y esta prerrogativa se expresaba al referirse a sí mismo como el Hijo: «ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). La identidad de Dios como Padre –en el sentido que la palabra toma en el uso cristiano– aparece sólo en el modo en que Jesús reveló a Dios como Padre mostrándose a sí mismo como su Hijo absolutamente fiel.

112. La palabra «hijo» no hace referencia sólo a la persona humana de Jesús en su relación única con su Padre celestial, sino que ya en las cartas de Pablo se refiere al ser preexistente que fue enviado en la carne por el Padre (Rom 8,3; Gál 4,4ss; cf. Fil 2,6). En una perspectiva moderna, esto les parece a muchos una concepción mitológica. El estar, empero, referido al Hijo pertenece al ser eterno de Dios Padre. Así el Hijo que se manifestó en la relación de Jesús con el Padre, es él mismo eterno y por lo tanto precede al nacimiento histórico y ministerio de Jesús. En consecuencia, no se puede rechazar la concepción de un Hijo preexistente que se encarnó

en Jesucristo. Aunque el lenguaje del Credo pueda parecer extraño al comenzar sus afirmaciones sobre Jesucristo con esta idea de la filiación preexistente, plantea un punto substancial: la realidad humana de Jesús en relación con Dios Padre sólo se puede comprender como manifestación del Dios eterno. Ser eterno no se aplica sólo a aquel a quien Jesús se refería, sino también al Hijo en el modo en que se refiere al Padre.

113. La confesión de la filiación eterna de Jesús de Nazaret tiene además un significación soteriológica para todos los tiempos. El amor que Jesús encarnó, la autoridad con la que anunció la proximidad del reino de Dios y el perdón de los pecados, su solidaridad con el pobre y marginado y finalmente su sufrimiento y muerte; todo esto habría sido un episodio de la historia si la gente no hubiera experimentado en estos signos y acontecimientos el amor, presencia y sufrimiento de Dios mismo. Porque el Hijo de Dios estaba con Dios desde la eternidad, fue Dios el que se hizo presente en su Hijo en medio de ellos y, por el poder del Espíritu Santo, sigue estando presente y activo entre nosotros. Así nuestra fe en vida y muerte no lo es en un ser humano bendecido y utilizado por Dios, sino en el Hijo de Dios desde la eternidad y para la eternidad.

114. Jesús no es el único que es llamado hijo de Dios en las Escrituras. La palabra había sido utilizada antes del reino davídico en su capacidad para representar el gobierno de Dios en la tierra (2 Sam 7,14; Sal 2,7). Se amplió al pueblo de Israel en vista de su especial relación con el Dios de la alianza (p. ej.: Os 11,1; Jer 31,9). Sin embargo, Jesús es de un modo único el Hijo de Dios porque sólo en relación con él ha sido Dios definitivamente revelado como Padre. El uso del término «hijo» en el Antiguo Testamento prefigura la filiación de Jesús, pero es Él el único Hijo del Padre porque el Hijo eterno y su relación con el Padre se encarnó en Él. Cuando Pablo aplica la palabra «hijos» a los cristianos (Rom 8,16; Gál 4,5 ss) es por mor de nuestra participación por la fe y el bautismo en Jesucristo, el Hijo único del Padre, y en su relación con el Padre.

Nacido del Padre antes de todos los siglos

115. El Credo subraya que el origen del Hijo del Padre es en la eternidad y no el tiempo. De otro modo, el Dios eterno no estaría presente plenamente en el Hijo; y Jesús, como Hijo de Dios encarnado, nacido en el tiempo, no podría hacer par-

típicos a los fieles de la comunión con el mismo Dios eterno. Que el Hijo ha «nacido» del Padre es una imagen tomada de Lc 3,22 y Hb 1,5, donde se cita el salmo 2,7, pero la misma idea se encontraba también a menudo en el término «Incidol hijo único» que aparece especialmente en el evangelio de Juan (p. ej.: 1,14, 18 y 3,16, 18), sin embargo, actualmente no significa sino «sólo» uno. El término «nacido» expresaba la relación connatural entre Padre e Hijo, y dado que el Padre es eterno, el nacimiento del Hijo no ocurrió en un momento particular, sino que él mismo es eterno. El Credo explica este carácter connatural de la relación entre Padre e Hijo en las siguientes afirmaciones:

Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre

116. El Hijo pertenece a Dios como la luz viene de una fuente de luz. Es de la misma naturaleza que su fuente y así el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre: Dios verdadero de Dios verdadero. No es una criatura, sino que pertenece eternamente al Padre porque en toda la eternidad Dios no es concebible como Padre sin el Hijo en el que su paternidad se expresa. Aquí se utiliza de nuevo el término engendrado porque sirve para distinguir la relación del Hijo con el Padre de las criaturas que han sido «hechas» por Dios. Las criaturas no necesitan existir y de hecho no han existido siempre. Pero Dios Padre no existió nunca sin su Hijo.

117. En la eternidad Dios Padre no está solo, sino que existe como persona en relación. Y no hay más que un solo Dios, ni hay ninguna otra cosa que Dios asociado consigo mismo, pues Padre e Hijo participan de un solo ser. La famosa y en una ocasión (en el siglo IV) controvertida expresión «de la misma naturaleza del Padre» (*homoousios*) nos asegura que la confesión cristiana de la filiación divina de Jesucristo no abandona el carácter monoteísta de la fe bíblica en Dios.

118. A causa de algunas referencias bíblicas los cristianos asocian la expresión «luz de luz» en el Credo con la experiencia de que ellos han encontrado en Jesús una iluminación y orientación para sus vidas en la «oscuridad del mundo». En Jesús que es la luz del mundo (Jn 8,12) está presente y actúa el Creador y Redentor, que separó la luz de las tinieblas, diciendo: «hágase la luz» (Gn 1,3). La luz que está en Jesucristo y nos es dada por el Espíritu Santo es totalmente diferente de

todas las demás iluminaciones y orientaciones ofrecidas por los autodenominados gurús y salvadores hoy.

Por quien todo fue hecho

119. Según el Nuevo Testamento, todas las cosas fueron creadas por el Hijo (Col 1,16; Hb 1,2). Esto es coherente con la fe cristiana en el único Dios que creó el mundo, porque cree que el Hijo es uno con el Padre. De este modo también él está implicado en la creación del mundo. Los primeros cristianos lo reconocieron en la «palabra» del Creador, de la que se dice en la historia bíblica (Gn 1,3 ss) que está presente en la creación del mundo (cf. Jn 1,3). La palabra de creación incluye también el designio de su ordenamiento (cf. Prov 8,22 ss), que nuestras concepciones humanas de ley natural pueden percibir sólo de modo aproximativo. Toda la creación estaba destinada desde el principio a ser llevada a su plenitud en el Hijo (Ef 1,10). En la creación del mundo, el amor creador del Padre miraba ya a la encarnación del Hijo eterno en la culminación de la historia. Él es el modelo eterno, el «Logos» de toda creación, que recapitula lo que ha de ser cada criatura en su particular condición. Ninguna criatura puede alcanzar la plenitud sin él. A la luz de esta afirmación se hace plenamente evidente el significado de la encarnación del Hijo.

Por nosotros y por nuestra salvación se encarnó

120. Decir que el Hijo eterno se encarnó en Jesús de Nazaret es enunciar una afirmación que resume el conjunto del ministerio terrestre de Jesús considerado desde el punto de vista de su resurrección. Así el concepto de encarnación no remite únicamente al principio de la historia humana de Jesús. Está ligado a su ministerio y misión para la *salvación* del pueblo de Israel, de toda la humanidad y la creación. Entre las diferentes comprensiones de modos de salvación están las siguientes:

a) En la misión del Hijo se manifestó el amor eterno del Padre por todas sus criaturas en su entrega hasta la muerte.

b) El poder de la muerte que es consecuencia de nuestra desviación de Dios ha sido vencido. Por el Hijo y en el poder del Espíritu ha sido restaurada la comunión con el Padre.

c) El Padre en su misericordia incondicional e infinita acoge al pecador que se vuelve a él, restaurando así la comunión que había perdido por el pecado. Es lo que sucede cuando participamos en la filiación de Jesús mismo y en su rela-

ción con su Padre, cuando en su Espíritu recibimos la libertad de dirigirnos en nuestras oraciones al Padre como «Abba» y a abandonarnos a su amoroso cuidado.

d) La consecuencia de la salvación es que estamos llamados a ser hijos de Dios fieles y obedientes, proclamando con autoridad la aceptación de Dios, viviendo ya en el reino en la medida en que podemos, acogiendo a los marginados, oprimidos y necesitados de ayuda, identificándonos con los que sufren, y asumiendo los riesgos que implica una vida semejante en un mundo que se resiste aún al amor de Dios y a sus exigencias.

*Por obra del Espíritu Santo se encarnó de María,
la Virgen*

121. Basándose de los testimonios del Nuevo Testamento, el Credo confirma que la encarnación del Hijo de Dios tuvo lugar por el poder del *Espíritu Santo*. La Escritura asocia generalmente el Espíritu Santo con la obra de creación y nueva creación. El culminación escatológica de la humanidad y de toda la creación, inaugurada en la resurrección de Jesucristo, el nuevo Adán, está penetrada por la fuerza del Espíritu dador de vida. Y así, cuando Jesucristo vino a redimir y renovar a la humanidad, su verdadera concepción fue obra del mismo Espíritu que animó a la humanidad desde el primer momento de su creación. El Espíritu Santo que cubrió con su sombra a María (Lc 1,35) es el Espíritu Santo, por cuyo poder Jesús resucitó de entre los muertos (Rom 8,11). El mismo Espíritu se da a aquellos que por la fe y el bautismo han nacido a Cristo «no de sangre ni de deseo de hombre sino de Dios» (Jn 1,13). Se les da como prenda de su futura participación en la nueva y eterna vida de la resurrección. Más aún, es el mismo Espíritu que traerá la transfiguración de toda la creación para participar en la gloria de Dios. Cuando el Credo atribuye al poder del Espíritu Santo la encarnación de Aquél por quien todo fue hecho, refiere este acontecimiento al mundo entero, su renovación y su consumación.

122. Todos los cristianos comparten la confesión afirmada por el Concilio de Efeso (431) de que *María* es «Theotokos», la madre de Aquel que es también Dios, por la obra creadora del Espíritu de Dios. Al referirse a la maternidad de María el Credo muestra que el Hijo de Dios es un ser humano como nosotros, alguien que comparte nuestra experiencia al nacer

de una madre y ser amado y alimentado por ella con preocupación maternal. Pero María es también el discípulo que escucha la palabra de Dios, responde a ella y la guarda. En su obediencia a Dios y su dependencia total del Espíritu Santo, María es el ejemplo por excelencia de nuestro discipulado. Desde los primeros siglos, se le ha visto representando a la hija de Sión, esperando el cumplimiento de las promesas mesiánicas y la venida del reino.

123. En su completa vinculación con Dios, su respuesta activa de fe y su esperanza del reino, María ha sido vista como una figura (*typos*) de la Iglesia y un ejemplo para ella. Como María, la Iglesia no puede existir por sí misma; sólo puede vincularse a Dios; es el siervo vigilante que espera el regreso del Amo.

124. Al afirmar la *virginidad* de María, el Credo expresa la fe de que el Padre de su Hijo, en su nacimiento temporal, es el mismo cuyo Hijo es desde toda la eternidad, «nacido del Padre antes de todos los siglos».

Comentario

Algunos cristianos tienen todavía dificultades con la afirmación de la virginidad de María. Para algunos, es porque consideran que tal nacimiento milagroso sería incoherente con el modo de actuación de Dios con su pueblo. Otros no rechazan en principio la posibilidad de la acción milagrosa de Dios, pero no encuentran en el Nuevo Testamento ninguna otra evidencia que la de los evangelios de la infancia, cuya forma literaria no tiene que implicar necesariamente una afirmación histórica con relación a la virginidad de María. El objetivo de estas narraciones, dicen ellos, es afirmar el origen divino y la filiación de Jesucristo sin especificar el modo en que se realizó la encarnación.

Cuando el Credo pone juntas las expresiones «por obra del Espíritu Santo» y «de María, la Virgen», está confesando que Jesucristo es Dios y hombre.

Y se hizo hombre

125. En su forma de ser hombre, en sus palabras y acciones, su ira y su amor, Jesús encarnó plenamente la verdadera humanidad. Jesús nos muestra la humanidad tal como debe-

ría ser y puede llegar a ser, en él, por el poder de la presencia de Dios entre nosotros. La fe en que Jesús se hizo hombre por nosotros nos permite no desesperar de nosotros mismos, o de la historia, ni considerarla sin sentido. Cristo está inserto en el tejido de la historia humana, transfigurando pasado, presente y futuro. Por él, podemos reconocer nuestra dependencia histórica, nuestra necesidad de los otros, y que éstos nos necesitan. No podemos existir como individuos abstractos, autónomos sin un pasado o un contexto; nuestra libertad es libertad no para huir de nuestras limitaciones sino para responder a ellas con acción creativa y transformadora.

126. Como cada uno de nosotros, Jesús es un individuo humano. Esto implica especificidad de tiempo, espacio, género, raza, contexto sociocultural, etc. Esta realidad de la especificidad de Jesús, querida por Dios nos anima a cada uno de nosotros a aceptar nuestras propias especificidades, quiénes somos y dónde estamos, no pasivamente sino explorando un camino críticamente imaginativo. La vida de Jesús es capaz de mostrar la confianza incondicional en Dios y el amor de Dios al mundo; toda vida limitada, aunque frustrada y aparentemente disminuida, puede por tanto quedar transfigurada, para mostrar la verdad y el amor de Dios. A los ojos de Dios, cada vida humana tiene la oportunidad de reflejar la vida de Cristo.

B. JESUCRISTO – PADECIO Y FUE CRUCIFICADO POR NOSOTROS

127. Desde los testimonios más primitivos del Nuevo Testamento y a lo largo de los siglos, la Iglesia ha confesado que Jesucristo padeció y fue crucificado por nosotros. La significación teológica y el núcleo de esta confesión está indicado por el *por nuestra causa*. Estos términos apuntan al decisivo acontecimiento salvador que abarca a todos los seres humanos. Esta confesión se basa en la resurrección de Cristo y está hecha dentro de su perspectiva.

128. La confesión de que Jesús padeció y fue crucificado *por nuestra causa* se hace hoy en un mundo que está marcado por la lucha entre las fuerzas de la vida y las fuerzas del pecado, el sufrimiento y la muerte. Por tanto, los *interrogantes* planteados –indistintamente por cristianos y no cristianos– a la fe que nosotros expresamos en esta afirmación del Credo son: ¿cómo puede cambiarse por el sufrimiento y la muerte de una sola persona, Jesucristo, la condición pecado-

ra universal con todas sus consecuencias? ¿Es apropiado hablar de una implicación del pueblo judío en el sufrimiento y muerte de Jesús? ¿Cuál es la relevancia de la confesión del sufrimiento y crucifixión de Cristo para nosotros, ante la condición humana de sufrimiento y muerte, y para la lucha de los cristianos y los demás contra estas realidades?

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

129. «Y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato: padeció y fue sepultado».

(CA: «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato: fue crucificado muerto y sepultado. Descendió a los infiernos»).

130. En el Credo de Nicea-Constantinopla la crucifixión, el sufrimiento y la sepultura de Cristo son sólo datos relativos a su vida humana junto al hecho de su nacimiento. La muerte de Cristo aparece en el Credo con una referencia comparativamente breve, si se compara con la sección precedente que se ocupa de la naturaleza divina y la encarnación de Cristo. Esta brevedad se comprende rápidamente si se tiene en cuenta el contexto de la controversia arriana; sin embargo, tiene también un significado positivo porque deja totalmente claro que el que fue crucificado, padeció y fue sepultado no es otro que el Hijo eterno de Dios que se hizo hombre.

131. La expresión «en tiempos de Poncio Pilato» indica que la muerte y sufrimiento de Jesucristo es un acontecimiento histórico específico en la historia universal. Y «fue sepultado» subraya el hecho de que Jesús murió realmente en la cruz y resucitó de entre los muertos.

132. La expresión «por nuestra causa» aparece igualmente en la fórmula precedente relativa a la encarnación y expresa por tanto el vínculo entre la encarnación y la muerte de Jesús y su carácter salvador para la humanidad.

b) *Testimonio bíblico*

133. Con relación a la muerte y resurrección de Jesucristo el Credo Niceno sigue una de las más antiguas fórmulas credales que se encuentran en el Nuevo Testamento: «Cristo

murió por nuestros pecados... que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4). La noción de la muerte de Cristo por nosotros, es decir, por nuestros pecados, aparece en las epístolas paulinas (Rom 3,25; 5,8; 6,6-7; 8,32; 2 Cor 5,15; 18-21; Gál 1,4; 2,20; 3,13; Ef 2,13,16) así como en el resto del Nuevo Testamento (Mt 20,28/10,45; Hech 3,18 ss; 1 Pe 1,18-19; Hb 9,15; Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,10ss; 14,4); además, se encuentra en el corazón de la tradición más antigua de las palabras eucarísticas. Esta comprensión de la muerte de Cristo como vicaria explica la importancia que se da a Isaías 53 en el Nuevo Testamento y en la primera literatura cristiana.

134. La noción de vicariedad está íntimamente ligada a la de sacrificio, como es evidente, desde el mismo Isaías 53. La muerte de Cristo como sacrificio está atestiguada ya en Pablo (Rom 3,24 ss; 1 Cor 5,7; y 2 Cor 25,21; si se toma aquí *hamartia* con el significado del *hatta't*) del Antiguo Testamento). En 1 Pe 1,18 ss el sacrificio de Cristo se vincula al cordero sacrificial. Esta noción es central en los escritos joánicos (Jn 1,29; Ap 5,6) Por otra parte, el aspecto de voluntariedad en el sacrificio de Cristo (Gál 1,4; 2,20; Fil 2,7) puede haber estado tras la visión de Jesucristo como Sumo Sacerdote (Jn 17; Hb 6-10).

135. Sin embargo, no se puede relacionar sólo el dato precedente con la crucifixión en el Credo Niceno. Sólo se necesita comparar el «padeció bajo el poder de Poncio Pilato: fue crucificado, muerto y sepultado» del Credo de los Apóstoles, al «y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato: padeció y fue sepultado» del Credo Niceno. En éste último no se menciona la muerte, y el sufrimiento se refiere a *después* de la crucifixión. La ecuación práctica en la terminología cristiana tradicional de la crucifixión de Cristo y de su muerte se debe fundamentalmente a Pablo.

136. En las *epístolas paulinas*, la crucifixión de Cristo es otra forma de hablar de su muerte expiatoria (Ef 2,16; Col 1,20; 2,13 ss): morir con Cristo queda expresado siendo crucificado con él (Rom 6,6; Gál 2,20). Más aún, «la cruz de Cristo» es otro nombre del evangelio mismo de Pablo (1 Cor 1,13,17-18,23; 2,2; Gál 3,1; 6,12; Fil 3,18). Por consiguiente, la «cruz» es otra expresión de la nueva realidad (Gál 6,14; también 5,24) que es llamada de otro modo la *kaine ktisis* (2 Cor 5,17).

137. La razón de todo esto no es el terrible sufrimiento que lleva consigo la crucifixión, sino la «ignominia» que ésta suponía en el mundo romano. Sin duda, el *skandalon* del evangelio de Pablo es la cruz (Gál 5,11; 1 Cor 1,23; vease tam-

bién Fil 2,8). Pablo no tiene ningún reparo en citar la misma Escritura para decir que Cristo se convirtió en «maldición» (!) en su muerte por crucifixión (Gál 3,13); más aún es su muerte en la cruz la que asegura la bendición de Abrahán (v. 14), que no es más que el mismo Evangelio (v. 8).

138. Esta noción de maldición parece estar presente en la *tradicón sinóptica*, que se encuentra en Mc 8,31-9,1/Lc 9,22-27, donde Jesús introduce por primera vez en sus apóstoles la idea de su muerte. Su predición de su muerte va seguida por la invitación a que sus seguidores carguen con su cruz y la advertencia de que al «que se avergüence de mí ... también el Hijo del Hombre se avergonzará de él...». La misma conexión –y, en este caso, bastante inesperada– entre la cruz y la ignominia aparece en Hb 12,2 en un contexto en que los cristianos son llamados a seguir el ejemplo de Jesús (vv. 1-3).

139. En *Juan* el significado de la crucifixión de Jesús da un paso adelante. No es sólo el camino hacia su glorificación (Fil 2, 8-11), sino que su ascensión a la cruz es igualada a su ascensión a la gloria (3,13-15; 8,21-30; 12,27-34). Está a tono con la teología joánica del Logos: Jesús mismo es «la resurrección y la vida» (11,25; véase 1,4).

140. El sufrimiento de Jesús ocupó el lugar central en las primeras cristologías. Puede verse en las tradiciones detalladas relativas a sus últimos días en Jerusalén. El sufrimiento del Mesías fue un escándalo (véase la reacción de Judás), dado que el Mesías, por definición, es el triunfador y vencedor. Esto explica por qué la tradición de la Semana Santa en el primer evangelio, el de Marcos, se presentó con el fondo del salmo 22. La elección fue perfecta dado que esta aproximación (a) da peso a los sufrimientos de Jesús (Sal 22,12-18); (b) indica que son por la salvación de los demás (vv. 22-28); (c) anticipa la victoria última tras el desamparo (vv. 24, 31); (d) permite la lectura de que estos sufrimientos fueron queridos por Dios, y de que forman parte de la economía de Dios (vv. 1-8; 27-31).

141. La mención del enterramiento de Jesús forma parte de las primeras confesiones (1 Cor 15,4) y se registra detalladamente en los evangelios (Mt 27-57-61; Mc 15,42-47; Lc 23,50-55). La razón es doble: (a) Jesús *murió*; su muerte no fue sólo aparente; (b) su resurrección fue una acción divina (Hech 2,32; Rom 1,4). Ambos aspectos están entrelazados en la verdaderamente antigua y central tradición del «sepulcro vacío».

II. Explicación para hoy

Y por nuestra causa fue crucificado

142. Los cristianos creen que los seres humanos -individual y colectivamente- viven vinculados al pecado y a la muerte. El pecado los separa de Dios y de los otros porque se alejan de la fuente de vida que es el Dios creador. Pretenden justificarse a sí mismos mediante sus propios esfuerzos y logros y vivir una vida sin referencia a Dios. La consecuencia de esta condición pecadora universal es el dominio universal de la muerte (cf. Rom 5,12 ss). La comprensión de la muerte del Nuevo Testamento no se restringe al acontecimiento de la muerte individual. Comprende también todo lo que rodea a la muerte como los poderes del mal, decadencia y corrupción en la vida individual y social. Esta percepción de la condición humana se refleja en la experiencia humana general en la que el egocentrismo humano, el egoísmo y la lucha por el poder sobre los otros se manifiesta en las actitudes de grupos de gente y en muchas estructuras económicas, políticas y sociales contemporáneas: formas y condiciones de vida injustas y opresoras, hambre, pobreza impuesta, explotación, discriminación, angustia frente a los conflictos armados, y de muchos otros modos. Estas consecuencias del pecado originan odio, sufrimiento, desesperación y muerte entre los seres humanos y llevan a la humanidad a romper el orden natural y a amenazar realmente la existencia de nuestro mundo.

La situación creada por el pecado y su consecuencia: la muerte, es también una manifestación del juicio de Dios en el que, como dice el Apóstol: «los entregó a las apetencias de su corazón» (Rom 1,24; cf. vv.26 y 28).

143. ¿De qué modo es el Evangelio del sufrimiento y muerte de Cristo la Buena Nueva para todo el pueblo? A la luz de su resurrección vemos en el sufrimiento y muerte de Cristo la acción de Dios, el cumplimiento del plan salvador de Dios para todo el mundo, por el que destruyó el poder de la muerte. Tomó el delito de toda la humanidad y creó el prototipo de vida nueva para los que siguen a Jesús. Esta es la Buena Nueva, que paradójicamente va vinculada al carácter escandaloso de la cruz de Jesús, que juzga las seguridades y pretensiones del mundo. Por tanto, la Iglesia no debe dejar nunca de predicar a Cristo crucificado (1 Cor 1,18-25; 2,2; Gál 5,11). Anima a los cristianos en su vida y misión a seguir el ejemplo de Cristo y los lleva «fuera de las puertas de la ciudad» (Hb 13,12,13).

Comentario

La muerte de Cristo ha sido entendida (en la historia de la fe cristiana) de diferentes modos. Un tipo de interpretación se encuentra frecuentemente en la teología de la Iglesia antigua y se perpetúa esencialmente en la tradición de la Iglesia oriental. En este caso, la muerte de Jesucristo –Dios y hombre– significa la destrucción del poder y la influencia de la muerte, cuya carga y opresión sufren los seres humanos. La muerte y la resurrección de Jesús constituyen una victoria por la cual los hombres son liberados de la muerte y de todos los poderes de las tinieblas.

Otro tipo de interpretación se encuentra en el Occidente medieval y postmedieval. Ahí la muerte de Jesús es entendida como un acontecimiento redentor en términos de ofrenda de satisfacción por la cual se expia la culpa cometida por los hombres al violar el honor de Dios mediante su pecado.

Existe un tercer tipo de interpretación que se encuentra fundamentalmente en la teología moderna. La muerte de Jesús es considerada en la perspectiva de su fe y obediencia totales. Permaneció fiel a su misión hasta el fin. Por ello se convirtió para nosotros en el prototipo de una vida que se niega a desviarse de su consagración a Dios y a los seres humanos y que da testimonio de Dios como el que ama y es misericordioso por la cualidad, profundidad y precio de su confianza.

Sobre la base de los testimonios bíblicos presentados antes, creemos que las preocupaciones reales implícitas en estas interpretaciones no se excluyen mutuamente. Subrayan aspectos particulares de estos testimonios y deberían conservarse las tres.

144. En su sufrimiento y muerte *por nosotros*, Jesús a pesar de toda la hostilidad y dolor que le infligieron el pueblo y las autoridades, no abandonó su misión de amor, sino que se mantuvo en ella: el mismo verdadero amor en cuya fuerza mostró a sus prójimos el amor incondicional del Padre. La muerte de Jesús no es una condición en el sentido de que el amor del Padre exija una ofrenda expiatoria; al contrario, desde el principio la iniciativa y el designio universal de salvación de Dios fueron enviar a su Hijo al mundo y dejarlo incluso morir por la reconciliación del mundo. La vida de Jesús

fue así vivida dentro de una situación humana que convirtió su muerte en la cruz en insoslayable: fue inevitable al traer el amor sin límites del Padre a este mundo, de modo que, en fidelidad a su misión divina de proclamar y promulgar el reino de Dios (Lc 11,20, cf 17,21), Jesús ocupara el lugar del pecador y sufriera esta demostración de hostilidad que lo llevó a la muerte. Viniendo a un mundo que está bajo el juicio de Dios, Cristo experimentó en su sufrimiento y muerte las consecuencias del pecado humano. Fue enviado por Dios «en una carne semejante a la del pecado y en orden al pecado» (Rom 8,3), sin tener él mismo pecado alguno, fue mirado como un pecador y se convirtió en víctima de la maldición de la ley para liberarnos de ella (Gál 3,13). Como Cordero de Dios llevó los pecados del mundo (Is 53,4-7; Jn 1,29).

145. En este sentido, el sacrificio de Jesús, de sufrimiento y muerte, su autoentrega en lugar de los otros y por su salvación, se ha convertido en salvación del mundo porque este era el modo en que Dios estaba reconciliando el mundo con Él. El mensaje de la *reconciliación* cumplido en la muerte de Jesús es para todo el pueblo la ofrenda de liberación, mediante la justificación y el perdón de los pecados recibidos en la fe, como el don de nueva vida en el Espíritu Santo. Dios alivió las conciencias cargadas con el pecado y la culpa. Los cristianos experimentan esta aceptación a pesar de su culpa y sin la presión de tener que merecer esta aceptación por sus propias obras. Es ésta una experiencia reconfortante y liberadora, y asimismo un incentivo para luchar contra el pecado y no evadir la responsabilidad en la vida personal y social.

146. A través de la fe y el bautismo el hombre muere con Cristo y participa en la nueva vida de su resurrección (cf. Rom 6,3 ss; Col 3,3 ss). Esto significa «vivir un vida nueva» (Rom 6,4), ser liberados del círculo vicioso de autojustificación y egoísmo, el odio y la ofensa a los cercanos, la falta de gratitud hacia Dios y la indiferencia ante Él. La comunión con Cristo y su muerte permite al pueblo superar el miedo y vivir con confianza y dispuestos al perdón, cambiando así los destructores poderes del odio, la alienación y desconfianza por la comprensión, el amor y la reconciliación. Es éste un proceso que se hace efectivo también en los campos social y político y en las actitudes para con toda la creación, como un impulso y llamada a la renovación, respeto y cuidado.

147. El discipulado de una persona liberada así por el amor de Dios no está, no obstante, libre de pecado, sufriendo y muerte. Pero debido a que nuestra propia muerte ya ha

tenido lugar en la muerte de Cristo, en el bautismo, tenemos la seguridad de que ni siquiera la muerte puede separarnos del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8,38 ss) y de toda esperanza de vida futura. Así incluso en su debilidad y vulnerabilidad, los cristianos, en su comunión con Cristo y por el poder del Espíritu Santo, pueden llegar a ser colaboradores de Dios. El camino de la pobreza y de la humildad es el camino de la sabiduría divina (1 Cor 1, 18 ss); es el modo en el que la acción liberadora y victoriosa de Dios se hace efectiva en la historia.

En tiempos de Poncio Pilato

148. Particularmente significativa en esta formulación credal es la expresión *en tiempos de* [bajol *Poncio Pilato*, que no sólo indica que la muerte y el sufrimiento del Hijo de Dios encarnado es un acontecimiento histórico específico, sino que nos permite también situarlo en el contexto más amplio de la historia mundial y el poder político humano. Como la formulación del Credo «en tiempos de» indica, la ejecución de Jesús tuvo lugar bajo la autoridad del gobernador romano Poncio Pilato. Pilato representa en términos generales la opresión política sobre un país ocupado. Representa también, en el modo en que preservó su autoridad en el juicio de Jesús, la violación de unos derechos humanos individuales por razones oportunistas (cf. Mc 15, 6-15). La afirmación de que Jesús fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato indica que su muerte no fue un asunto privado, sino público, y que el fin de su vida estuvo profundamente relacionado con las circunstancias políticas en Palestina en este momento. Fue consecuencia de su testimonio y el de sus discípulos del reino. Estas implicaciones fueron mal utilizadas y desfiguradas por sus enemigos. El hecho de que la vida y muerte de Jesús estuviera relacionada de muy diferentes modos con las condiciones sociales y políticas de su país es significativo para la vida, compromiso y muerte de sus discípulos hoy.

149. En algunos momentos durante el curso de los siglos surgió entre los cristianos la actitud de acusar al pasado y presente pueblo judío de ser culpable de la muerte de Jesús. Estas actitudes permanecen aún hoy. Aunque hay pasajes en la historia de la pasión del Nuevo Testamento, que refieren la aceptación del pueblo judío de las consecuencias de la muerte de Jesús para ellos mismos y las generaciones futuras, tales como «su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27,25); se debe distinguir entre la voz judía citada de este tiempo y el juicio propio de Dios sobre el pueblo de

su elección. En cualquier caso estos pasajes del Nuevo Testamento no puede justificar la larga y penosa historia de actitudes antijudías entre los cristianos.

150. Ciertamente fueron pequeños, pero influyentes círculos de líderes religiosos, grupos de fariseos y saduceos, los que se vieron implicados en los acontecimientos que llevaron a la muerte de Jesús. Se opusieron a él por sus ideas «blasfemas», su crítica a las autoridades religiosas y su interpretación fundamentalmente diferente de la autoridad de la Ley. Estos líderes religiosos, como Poncio Pilato, ejemplifican la tentación de toda autoridad cuando se confronta con el mensaje del reino de Dios.

151. Como *judío*, Jesús nació, vivió y murió en el contexto del pueblo judío y de su tradición. Así el Mesías procede del pueblo elegido de Dios. Debido a esta base, cualquier interpretación antijudía de numerosos textos bíblicos deberá ser considerada como un malentendido fundamental. El Crucificado era del pueblo elegido de Israel y su muerte fue por el pueblo judío aunque no sólo por él (Jn 11,51-53). Su muerte no puso fin a la elección de Israel, sino que se convirtió en las manos de Dios, en un medio para extenderla a la elección de judíos y gentiles, de toda la humanidad (cf. Ef 2,14-18). Por esto, el Padre de judíos y gentiles debe ser alabado porque por medio de la muerte de Cristo acabó con la enemistad que se alzaba como un muro divisorio entre judíos y gentiles (Ef 2,13-18). Al crear la Iglesia hizo de los dos un pueblo indiviso, injertando el renuevo de olivo bravío gentil en las ramas del olivo doméstico (cf. Rom 11,17).

Padeció

152. El anuncio de la llegada del reino de Dios fue el contenido de la predicación y la acción de Jesús, pero también la causa última de su pasión y muerte. Su fidelidad a su misión divina fue una manifestación de su ejemplar adhesión a la voluntad del Padre. Para una humanidad alejada de Dios esta fidelidad era vicaria porque Jesús se sometió completamente a la justicia de Dios, de modo que por su pasión y muerte todos los que le siguen, son reconciliados con Dios. Así el pasión y muerte de Cristo es Buena Nueva para todo el pueblo porque inaugura, por el poder del Espíritu Santo, una vida y esperanza nuevas en la historia de la humanidad.

153. El pasión y muerte de Cristo es de modo particular buena nueva para todo el pueblo que sufre. En nuestro mun-

do hoy mucha gente está sufriendo. Aunque en Cristo «todo es nuevo» (2 Cor 5,17), la creación entera, junto con los hijos de Dios, sigue sufriendo los dolores del parto de la redención de los hijos de Dios (Rom 8,19-23). Individuos y del mismo modo grupos de personas *sufren* desesperación, soledad, enfermedad y pena, minusvalías físicas y mentales o calamidades naturales. El sufrimiento puede ser inflingido por uno mismo, por otros, o el resultado de accidentes trágicos. Pero existe también un sufrimiento que es libremente aceptado cuando la gente arriesga su vida para ayudar y salvar a los demás y para aliviar el sufrimiento humano.

154. A pesar de todas las causas identificables y de las explicaciones racionales del sufrimiento y la muerte quedan algunas cuestiones más profundas. ¿Por qué existen *sufrimiento y muerte en absoluto*? ¿Por qué este tipo de sufrimiento me sucede a mí y no a los demás? ¿Por qué está atrapado mi pueblo en el abismo del hambre, mientras otros gozan de la abundancia y de una aparente seguridad?

155. Detrás de estas preguntas yace una protesta contra el sufrimiento y la muerte como tales. Esta protesta encuentra expresión explícita y constructiva en la lucha de las fuerzas de la vida contra las fuerzas del pecado, el sufrimiento y la muerte. Aquí hay compasión y delicadeza con el que sufre. Se han realizado muchos esfuerzos para mejorar las condiciones de la vida humana mediante la atención médica, los servicios sociales y el cambio de las estructuras que infligen sufrimiento y muerte. Religiones, filosofías e ideologías buscan a su manera luchar contra el sufrimiento y la muerte.

156. La pregunta al Credo reza: ¿qué luz arroja nuestra confesión de Cristo crucificado por nosotros sobre la condición humana y la lucha que ésta implica? La salvación ofrecida mediante la pasión y muerte de Cristo no proporciona una simple explicación de la realidad del sufrimiento y la muerte humanas o en su caso un consuelo barato, sino la respuesta que Dios les da. En el sufrimiento y cruz de Jesús, Dios tomó sobre sí mismo en la persona de su Hijo la condición de la muerte humana, que fue provocada por nuestro pecado, demostrando así su solidaridad con los hombres y su *compasión* por su sufrimiento. Dios está de parte de los seres humanos en la lucha con los poderes del pecado y la muerte.

157. Todo esto tiene un doble significación para la existencia humana bajo el poder y el temor al sufrimiento y la muerte. Dios muestra a los hombres que Él está con ellos en

estas situaciones, que sufre donde ellos sufren –especialmente allí donde no existe una razón aparente en este sufrimiento– y por lo tanto los consuela y fortalece. Dios les proporciona también esperanza para una vida que no está ya marcada por la muerte. Además, la solidaridad de Dios les permite luchar contra el sufrimiento y la muerte en todas sus manifestaciones. En el caso particular de la opresión humana, la víctima tiene la seguridad de que Dios no está nunca del lado del opresor, el que ocasiona la muerte, sino que estará en su justicia protegiendo los derechos y vidas de las víctimas.

158. Porque los cristianos han sido incorporados a Cristo por el bautismo, son llevados de muchos modos a sufrir con él y a participar de su obediencia. La llamada al *discipulado* implica una disponibilidad a tomar sobre nosotros la cruz. Decir «sí» a Dios significa correr el riesgo de entrar en el destino de Jesucristo del «sí» a Dios por el que fue crucificado.

159. Cristo se sirve de este sufrimiento por los demás y con ellos para realizar su obra de amor y salvación por medio de nosotros. Este *sufrimiento con Cristo por los demás* ha marcado la vida de muchos cristianos, empezando por los primeros seguidores de Jesús y continuando a lo largo de los siglos hasta hoy. Esta compañía de testigos del sufrimiento incluye tanto a los mártires conocidos como a millones de cristianos desconocidos. Por medio de su participación sufriendo en la pasión de Cristo, expresan de un modo realista el significado de la vida nueva que supera todo sufrimiento y dan testimonio de este don ante sus semejantes.

160. El sufrimiento y el aparente escándalo de la crucifixión de Jesús dejan en evidencia los *poderes injustos de este mundo*. El que era inocente y justo fue crucificado como un criminal; y este hecho sigue dejando al descubierto la injusticia que se enmascara como justicia. La crucifixión de Jesús pone de manifiesto la crueldad de los hombres y de los poderes políticos y religiosos dominantes. Aunque parecen triunfar sobre la justicia de Dios y su Siervo, su victoria apareció derrotada por la propia victoria de Dios en la resurrección. La aparente debilidad de Dios demostró ser más fuerte que los poderes de este mundo. La justicia de Dios condena la injusticia de todo poder que excluye y asesina.

161. En el poder del sufrimiento, crucifixión y resurrección de Cristo, todos los cristianos e iglesias están llamados a

seguir identificando y enfrentándose a los poderes inhumanos y opresores en este mundo. Recordando a todos los que pretendían servir la voluntad de Dios crucificando a su Hijo, los cristianos pueden identificar a los *ídolos* del *status* y la seguridad que apartan a la gente del culto y el servicio a la verdad y a Dios. Este discernimiento ha de incluir también la conciencia del peligro de un falso triunfalismo en la Iglesia y entre los cristianos, una actitud que oscurece la verdadera naturaleza de la victoria de Dios en la cruz y la resurrección de su Hijo. Los cristianos están llamados a ser testigos de Jesús y pueden serlo efectivamente, mediante su sufrimiento obediente con él y su resistencia a todos los poderes y denuncia de los mismos, los cuales pretenden ocupar el lugar de Dios.

C. JESUCRISTO – RESUCITO PARA VENCER A TODOS LOS PODERES DEL MAL

162. El Cristo que los creyentes conocen es el Cristo vivo y presente entre ellos en la Palabra viva, en el bautismo, en la Eucaristía, en la vida sacramental y litúrgica de la Iglesia. Es Cristo presente el que permite aceptar y ofrecer el perdón, el amor y la bendición recíprocos y también orar. No existiría ninguna esperanza para los cristianos en este mundo de muerte y odio, si Cristo sufriente, el Resucitado, no estuviera vivo entre ellos (cf. Gál 2,20 ss; Col 3,1-14).

163. Estas afirmaciones plantean hoy serios *interrogantes* ¿Cómo es posible creer en la resurrección de Jesucristo en medio de un mundo en el que «las resurrecciones no tienen lugar»? ¿Cómo es posible creer en la resurrección de los muertos, y en la vida del mundo futuro, en un tiempo marcado por un cierto tipo de pensamiento científico y tecnológico? Y ¿cómo debé entenderse la fe en la vida futura ante lo que las limitaciones y posibilidades presentan en una natural visión científica del mundo? ¿Cómo puede el poder del Cristo resucitado convertirse en fuente de fuerza, perseverancia y esperanza contra los poderes ideológicos, económicos, sociales y otros, que pretenden dominar nuestro destino?

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

164. «Y resucitó al tercer día,
según las Escrituras,
y subió al cielo,
y está sentado a la derecha del Padre;
y de nuevo vendrá con gloria
a juzgar a vivos y muertos,
y su reino no tendrá fin».

(CA: «al tercer día resucitó de entre los muertos,
subió a los cielos,
y está sentado a la derecha de Dios todopoderoso.
Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos»).

165. La presentación en esta sección del Credo Niceno de la exaltación de Cristo como una secuencia de la resurrección, ascensión y situación a la derecha del Padre se debe especialmente a la narración de Lucas/Hechos, y fue la visión que predominó en la Iglesia primitiva.

166. Las afirmaciones del Credo en esta sección se basan casi enteramente en citas directas o indirectas de textos del Nuevo Testamento. La intencionalidad de esta selección de afirmaciones bíblicas centrales puede ser considerada a la luz del uso original de los credos en el bautismo; es decir, en un contexto de culto, y de identificación con Cristo en el bautismo en su sufrimiento y su gloria. El Credo refleja una visión de la «historia de la salvación» similar a la de credos anteriores y más breves en la Iglesia occidental y oriental; por ejemplo, el Credo de los Apóstoles. Esto es especialmente importante con vistas a las declaraciones relativas a la segunda venida de Cristo y la consumación final.

b) *Testimonio bíblico*

167. Que Jesús resucitó de entre los muertos es fundamental para la fe cristiana y la comunidad (1 Cor 15,4. 13 ss, 16 ss). En los evangelios se expone este mensaje en las narraciones pascuales. El acontecimiento mismo no es descrito nunca, sino a través de signos: la piedra movida, el sepulcro vacío (Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24, 1-8; Jn 20, 1-2).

168. En la misma primera confesión de fe (1 Cor 15, 3-5), las apariciones a los apóstoles ocupan una parte de su conte-

nido mayor que la resurrección misma. A su vez, las narraciones evangélicas subrayan la importancia de estas apariciones (Mt 28,16-20; Lc 24,13-43; Jn 20, 19-28; 21). Su función es al menos doble.

169. Por una parte, convencen a los apóstoles de la identidad del Señor resucitado, que es Jesús mismo. Esto es necesario debido al elemento de «transformación» incluido en el *status* glorificado del Resucitado. Tanto los evangelios como los Hechos reflejan el dilema creado por esta transformación así como la necesidad de superar las dudas de los apóstoles sobre la identidad del Único que aparece con Jesús (Mt 28, 17; Lc 24,25-32; 36-43; Jn 20,24-28; 21,4-13; Hech 9,5;22,8;26,15). Esta identidad es central en el mensaje apostólico primitivo de la resurrección (Hech 2,32).

170. Por otra parte, y además de ser una confirmación, las apariciones funcionan como una invitación a los apóstoles a propagar la «Buena Nueva» de la resurrección. Todas las apariciones pascuales terminan con una llamada a comunicar la experiencia: las mujeres deben informar a los apóstoles, y estos últimos evangelizar a todo el mundo. La resurrección y el «envío» apostólico son inseparables, como se evidencia en el testimonio de Pablo: su única «prueba» de que él es un apóstol se basa en que Jesús, el Señor resucitado, se le ha aparecido (Rom 1,4 ss; 1 Cor 15,7 ss; Gál 1,11 ss).

171. La razón tras esta interrelación entre las apariciones pascuales y el discipulado reside en el hecho de que el Evangelio proclama no sólo la resurrección como un acontecimiento pasado, sino también como el señorío actual y definitivo de Cristo resucitado (Mt 28,18, 20; Lc 24,49; Jn 17; 20,21-23; Hech 2,36; Rom 1,4; 10,9; 1 Cor 12,3; Fil 2,11). En otras palabras, la resurrección es inseparable de la exaltación de Jesús a la derecha de Dios (Fil 2,9-11; Ef 1,20-22; Col 1,18 ss; Hb 1,3; Hech 2,33 ss). Las últimas dos referencias reflejan el uso de pasajes clásicos, tales como Sal 2,7 y Sal 110,1.

172. La «ascensión» al cielo ocupa un lugar especial en la teología de Lucas (Lc 24,51; Hech 1,6-11). Esto sucede también en Jn 3,13; 6,62; 20,17 y en el himno que se encuentra en 1 Tim 3,16 (vease también Ef 4,8-10).

173. Que la ascension manifiesta el señorío de Cristo se puede ver en el hecho de que en el Credo la afirmación del retorno de Cristo en gloria como juez de todos sigue inmediatamente. Esta secuencia «inmediata» de la ascensión y retorno en gloria se funda claramente en Hech 1,9-11. Se extiende

a las primeras confesiones (1 Tes 1,10; véase también 1 Cor 16,21; Ap 22,17, 20) y enseñanzas tradicionales (1 Tes 4,14; 1 Cor 15,23-26; véase también 1 Cor 11,26).

174. Obviamente, la secuencia «inmediata» de estos acontecimientos, situados «tan aparte», puede ser percibida sólo por los que creen que Cristo ha sido glorificado ya. Esta glorificación será reconocida por el mundo sólo en su manifestación, en su venida como juez. Para el mundo, el *ironos* avanza. Para los cristianos en Cristo ha conseguido ya su fin; para ellos, aunque siguen viviendo en este mundo, el *kairos* del señorío de Cristo se ha hecho realidad presente (Rom 8,11; 2 Cor 5, 1-10; Fil 3,20 ss; Ef 1,18-20; 2,6; Col 2,12; 3, 1-3; 1 Pe 1,3-5; véase también 1 Cor 8, 5 ss).

175. Esta «nueva realidad» experimentada por los cristianos es debida al hecho de que la resurrección de Jesús afecta a su ser y a sus vidas. Sin duda, Cristo, el exaltado «ha derramado el Espíritu Santo» (Hech 2,33; también Rom 5,5; 8,9-11) sobre aquellos cuyo hermano primogénito es Él (Rom 8,29; también Col 1,18); Él es el «nuevo/último Adán» (1 Cor 15,45) y, en cuanto tal, nuestra nueva/última imagen (vv. 46-49). Nuestro «nuevo (modo de) vida» es definido por Cristo (Gál 2,19 ss; Fil 1,21; también Rom 6,11, 15-23).

II. *Explicación para hoy*

Al tercer día resucitó de entre los muertos subió a los cielos

176. Los cristianos creen y confiesan que Jesús no permaneció bajo poder de la muerte, sino que resucitó de entre los muertos. Reconocen que la resurrección es el acontecimiento decisivo, sin el cual «vacía es nuestra predicación, vacía también nuestra fe» (1 Cor 15,13-14); y confiesan la resurrección de Jesús y el don del Espíritu Santo, que está íntimamente vinculado a ésta, como el fundamento de la vida e identidad de la Iglesia, como fundamento de esperanza para todo el mundo y promesa de vida eterna.

Comentario

El misterio de la resurrección ha provocado siempre diferentes interpretaciones. No obstante, éstas no deberían dividir a los cristianos en la medida en que confiesan juntos la realidad del Jesús resucitado.

177. La vida nueva del Resucitado es una realidad actual. Hace sentir su presencia de diferentes maneras, aunque bajo una forma velada. Es el fundamento del gozo igual que el de la esperanza. La resurrección de Jesús hace nacer el gozo que se expresa en los himnos, en las oraciones y plegarias litúrgicas, en la celebración de los sacramentos, en la fraternidad cristiana y en la búsqueda de una unidad cristiana más amplia y profunda. Este gozo da la libertad de compartir la Buena Nueva de Jesucristo, incluso en el sufrimiento y en circunstancias difíciles, al servicio de los pobres, los enfermos y los necesitados, y en la caridad cristiana. Es el mensaje gozoso de la resurrección el que permite a los cristianos superar todas las fronteras humanas y romper las barreras –de clase, casta, raza, sexo, religión e ideología– que nos dividen.

178. La resurrección de Jesucristo suscita también en nosotros la esperanza; esperanza en la vida sobre la tierra y también en la vida más allá de la muerte. Por esto apunta al reino de Dios que ofrece la posibilidad de un futuro nuevo para toda la humanidad y para cada individuo. A la luz de la resurrección los cristianos no deben capitular ante las situaciones aparentemente sin salida o sin esperanza porque el Dios de la resurrección está presente en Cristo para ofrecernos una nueva posibilidad, haciendo surgir la vida de la muerte. Esta esperanza aleja el temor de la muerte y de todos los poderes del mal. Se niega a admitir que se mantenga el *status quo* de la vieja humanidad y se eleva contra todos los poderes de opresión que constituyen un obstáculo para la vida nueva. La vida que se funda en la resurrección de Jesús busca el bienestar del prójimo y la renovación de toda la comunidad humana, pues sabe que Jesús ha resucitado para ser cabeza y Señor de la humanidad nueva.

179. Según la línea dominante en los testimonios del Nuevo Testamento, resurrección y ascensión puede ser consideradas como aspectos diferentes de la única realidad de la exaltación del Señor. El Señor resucitado fue al Padre para participar en su gloria y prepararnos un lugar en su comunión con el Padre.

Está sentado a la derecha del Padre

180. En la resurrección y ascensión, Cristo es exaltado por el Padre. Por su obediencia fue reivindicado por el Padre como quien es único con Él en honor y dignidad y en recibir el título de *Señor*, que es el título con el que se conoce a Dios en las Escrituras (Fil 2,10) Por su obediencia está asociado para

siempre a la soberanía de Dios Padre. Y así, en Pentecostés, Él es el quien derrama el Espíritu Santo y ofrece a la humanidad el don de la salvación (Hech 2,33). Nada procede del Padre sin Él. La Epístola a los Colosenses dice incluso que por Él y para Él creó Dios todo en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, incluyendo los poderes y autoridades espirituales (1, 15-20). Y él juzgará al mundo.

181. Cuando afirmamos a Cristo como *Señor* «que está sentado a la derecha del Padre», afirmamos nuestra fe en que, a pesar del pecado humano y de todas sus penosas consecuencias, Dios sale y saldrá victorioso sobre todas las fuerzas del mal y sobre la muerte misma. Incluso ahora, todos los poderes y señores de este mundo están sometidos a su soberanía (cf. Mt 20, 20 ss; Lc 22,24 ss). El Señor exaltado actúa en cualquier parte del mundo, incluso fuera de la Iglesia, por la causa de su reino. Lo que sostiene y fortalece nuestra confianza, al llevar a cabo la tarea misionera de la Iglesia para anunciar el señorío de Cristo a todo el mundo.

182. Afirmamos también que así como en su vida terrena Cristo se dio a sí mismo al mundo y acompañó a sus discípulos con oraciones por ellos, hoy sigue *intercediendo por nosotros*. Jesucristo, que se levantó de entre los muertos, que está sentado a la derecha de Dios, es nuestro abogado, el Sumo Sacerdote que intercede por aquellos que se acercan a Dios por medio de Él y que puede salvarlos para siempre. Por consiguiente, en el nombre de Cristo, en él y por él, los cristianos ofrecen su intercesión al Padre, uniendo sus oraciones a las suyas y participando así en su ministerio sacerdotal.

183. El señorío de Cristo exige nuestra respuesta. En el Cristo resucitado reconocemos al siervo, al crucificado. Él nos llama a ser sus discípulos fieles, a continuar su ministerio de servicio amoroso, a tomar su cruz y sufrir por Él. Haciéndolo expresamos nuestra aceptación del señorío de Cristo y damos testimonio ante el mundo. No obstante, la fe cristiana afirma que Jesucristo es también ahora, Señor y Maestro de este mundo. Incluso los poderes del mal y de la muerte están sometidos al designio de su reino.

184. Hoy esperamos aún la culminación de la victoria y el reino de Cristo, pero con los ojos de la fe vemos *signos de la vida nueva de la resurrección* presente entre nosotros, siempre que esta nueva vida irrumpe en lo viejo. Reconocemos signos de la resurrección en las vidas de hombres y mujeres que sin ningún temor se comprometen a seguir al Crucifica-

do, y en el testimonio de los numerosos confesores y mártires de cada época. Experimentamos las primicias de la resurrección allí donde la fe, la esperanza y el amor en Cristo se manifiestan en un sentido nuevo de comunidad, curación, reconciliación y auténtica liberación.

*Y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos
y muertos*

185. Al proclamar que «Cristo vendrá de nuevo», afirmamos nuestra fe de que aunque este mundo tenga un final, la historia, sin embargo, de Dios con su creación llegará a su plenitud final en Aquel en quien todas las cosas tuvieron comienzo, Aquel que es el alfa y la omega. Reconocemos que existe tensión entre la inauguración del reino en Cristo y su plenitud final, pero creemos que la nueva creación iniciada en Cristo será también culminada en Cristo. La entendemos como una *plenificación* integradora (*all-inclusive*), porque nuestra justificación y salvación individuales son sólo parte de la redención tan esperada de toda la creación. Así los cristianos esperan la plenitud final y la consumación del don, de vida nueva, de Dios, que se da a nuestro mundo y a nuestra historia en la resurrección de Cristo, el Señor crucificado.

186. Creemos que la llegada de nuevo del Señor será «en gloria». Esto significa que vendrá triunfante en el poder y autoridad de Dios para juzgar al mundo pero también para conceder a los fieles la transfiguración de sus vidas mediante la participación en la gloria de Dios, de modo que podrá establecerse finalmente el día del descanso prometido. En la esperanza de que todos seremos salvados, los cristianos confían en que el gozo de la creación y de la redención será plenamente compartido por los seguidores fieles de Cristo.

187. Como cristianos estamos unidos en la convicción de que todos deberemos comparecer ante el *juicio de Cristo*. Los testimonios del Nuevo Testamento ofrecen diferentes apreciaciones sobre el modo en que tendrá lugar el juicio. La proclamación de Cristo como juez debe quedar equilibrada por el reconocimiento de que Cristo es el abogado que pleitea a favor nuestro cuando nos halleemos ante el Padre, y que Él mismo se sacrificó por nuestros pecados. Pero no todo en nuestra vida actual puede sobrevivir en presencia de Dios (cf. 1 Cor 3,13-15).

Comentario

Sin embargo, existen diferentes opiniones sobre el modo del retorno de Jesús y el momento en que será. Algunos dan preferencia a una escatología realizada, siendo el juicio esencialmente una experiencia actual, mientras que otros tienen una concepción más apocalíptica, insistiendo sobre el fin de los tiempos y el juicio futuro. Unos hablan de una resurrección individual de los muertos que tiene lugar en la muerte de cada individuo; otros prefieren hablar del juicio que tendrá lugar con la resurrección universal al final de los tiempos. Esta diversidad de concepciones cristianas corresponde a la diversidad que hallamos en el propio Nuevo Testamento.

188. Los cristianos están muchas veces tentados de convertirse en jueces unos de otros, o de desear un juez divino que juzgue según *nuestra* voluntad. Sin embargo, pensamos que la Buena Nueva es que nosotros no estamos llamados a juzgar. Esto no significa que haya que abstenerse de toda crítica constructiva de la sociedad, ni de toda acción política. Pero el juicio es *prerrogativa de Dios* y se hará según la voluntad de Dios, tal como nos ha sido revelada en Cristo. Como tal, es bien posible que tenga resultados muy diferentes de lo que nosotros esperamos y deseamos.

189. A propósito del juicio de Dios estamos de acuerdo en que cualquiera que sea, en la vida humana, la tensión entre justicia y amor, toda la Biblia da testimonio de que, en Dios, éstos no podrían estar separados. Nosotros no somos justos, pero nuestro juez es el juez justo. No podemos abdicar de la responsabilidad humana de nuestro pecado, pero vamos a nuestro juicio confiados en el amor de Dios, hecho de misericordia y perdón y revelado en Jesucristo, que, él mismo, debió sufrir y justificarse y que nos enseña a amar a nuestros enemigos.

Su reino no tendrá fin

190. Cristo resucitado es exaltado a la derecha del Padre, ejerciendo el poder de su reino. Aunque éste será visible sólo en el tiempo de su segunda venida, la Iglesia lo afirma como una realidad ya hoy, oculta a nuestros ojos, pero no obstante efectiva.

Comentario

Durante los primeros siglos hubo diferentes opiniones sobre la duración de este reino de Cristo. Los llamados «milenaristas» imaginaron que, «después de un milenio», en su segunda venida, los santos regirían el mundo junto con Cristo. Esta opinión interpretaba Ap 20, 1-6 en la línea de las expectativas apocalípticas judías. Apelaba al Apóstol Pablo, que 1 Cor 15,28 dice que al final el Hijo devolverá su reino al Padre. Según esta interpretación parecería que Pablo cuenta con un período de gobierno mesiánico distinto del reino eterno del Padre. El contexto, empero, de este pasaje paulino no apoya una interpretación semejante.

191. Desde el principio de su misión terrestre, Jesús proclamó el reino del Padre (Mc 1,15). Su ministerio significaba que el reino del Padre era una realidad presente entre las personas, «en medio de ellas» (Lc 17,21; cf. 11,20). Su propio reino no puede ser otra cosa que preparar y traer el reino del Padre. Este es precisamente su reino: persuadir y llevar a cada uno y a cada cosa a la sumisión al Padre; justo igual que el Hijo se sometió a sí mismo al Padre. Cristo, el rey, no busca su propia ley, sino la del Padre y, por ello, su reino «no tendrá fin» (Lc 1,33).

Comentario

Confesar el reino de Cristo lleva consigo una relación polémica y constructiva con los reinos e imperios de este mundo. Polémica, implica crítica de sistemas e ideologías *-Ideologiekritik-* con la desenmascaramiento de las falsas pretensiones de permanencia realizadas por cualquier tipo de imperialismo. La historia mundial –también la historia de la Iglesia– ha producido numerosos «reinos» destinados a durar «mil años», o a tener una «validez definitiva»: entidades totalitarias de hecho, que han constituido experimentos que han sido horribles en sus resultados. En política el cristiano está ayudado por el conocimiento soberano y estimulante de que sólo el reino *de Dios* –el reino de su «justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17)– no tendrá fin. *Constructiva*, significa que el reino de Dios no tiene relevancia para los reinos temporales del mundo, porque, siendo como son provisionales, los coloca en la perspectiva de su destino último y bajo el criterio de lo que el Juez que vendrá

espera de ellos. La historia mundial debería fraguarse con este juicio en mente; es decir, a la luz del reino del *Pantocrator*, el Legislador de toda la creación.

192. «Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2).

III PARTE

CREEMOS EN EL ESPIRITU SANTO EN LA SANTA IGLESIA Y EN LA VIDA DEL MUNDO FUTURO

A. EL ESPIRITU SANTO

193. La Iglesia confiesa y da culto al Espíritu Santo, «Señor y dador de vida». Y sólo en el poder del Espíritu Santo son posibles la fe cristiana y su confesión. Puesto que el Dios que confesamos en el Credo se ha revelado como Dios Trino, la fe en el Espíritu Santo no está nunca aislada de la fe en el Padre y en el Hijo. En la Iglesia no se tiene experiencia, confiesa o da culto al Espíritu Santo nunca aparte del Padre y del Hijo. Como Señor y dador de vida, el Espíritu Santo permite nuestra comunión con el Padre y el Hijo y es, por tanto, fundamental para la fe, vida y esperanza cristianas.

194. La fe en el Espíritu Santo es fundamental para nuestra comprensión de la Iglesia, para nuestra confesión de un solo bautismo para la remisión de los pecados, y nuestra espera de la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro.

195. Hoy se plantean numerosos *interrogante* a la confesión del Espíritu Santo. Entre otras las de mayor vigencia están: el conflicto entre Oriente y Occidente sobre el *filioque*; la relación del Espíritu Santo con el espíritu, consciencia y conciencia humanas; la relación del Espíritu Santo con la profecía de la antigua Alianza y el don de profecía en la Iglesia; los criterios para el discernimiento de la actividad del Espíritu en la Iglesia; y la cuestión de la actividad del Espíritu fuera de la Iglesia.

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

196. «Creemos (creo) en el Espíritu Santo,
Señor y dador de vida,
que procede del Padre,
que con el Padre y el Hijo
recibe una misma adoración y gloria,
y que habló por los profetas».

(CA: «Creo en el Espíritu Santo»).

197. Cuando en el Credo de Nicea-Constantinopla, los Padres de la Iglesia confesaron su fe en el Espíritu Santo, habían recibido la fe transmitida desde los tiempos apostólicos, y daban testimonio de ella. Estaban también influidos en su confesión por las cuestiones planteadas por muchos grupos de cristianos relativas al Espíritu Santo, y también por la negación por parte de algunos de la divinidad de la Tercera Persona de la Trinidad. Estaban además interesados en la clarificación de la fe común de la Iglesia, que se confesaba ya bien implícitamente o en distintas expresiones, especialmente en la vida litúrgica. El bautismo era administrado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y en las diferentes formas doxológicas, el Espíritu Santo era glorificado junto con el Padre y el Hijo.

Comentario

El Credo no llama al Espíritu Santo «Dios» como lo hace con el Hijo cuando, hablando de él, dice: «Dios verdadero de Dios verdadero». A diferencia de lo que hará más tarde la teología, el Credo no utiliza tampoco el término *homoousios* para describir la identidad de divinidad del Espíritu Santo en relación con Dios Padre, como lo hace con la divinidad del Hijo. No obstante, al utilizar el título de Señor para el Espíritu Santo el Credo afirma que la divinidad del Espíritu es exactamente la del Padre y del Hijo, defendida mediante la utilización del término *homoousios*. Por esto, la Iglesia estableció su doctrina de la Santísima Trinidad de tres personas divinas (o *hipostaseis*) –Padre, Hijo y Espíritu Santo– en la unidad perfecta del único y mismo ser divino (*ousía*).

b) *Testimonio bíblico*

198. La primera generación de cristianos afirmaba que fue el Espíritu Aquél por quien Cristo fue concebido y nació de la Virgen María (Lc 1,35) y confirmó a Jesús en su bautismo como Mesías (Mt 5,16; Mc 1,10; Hech 10,38); el Espíritu que estuvo presente en Cristo actuando en todo su ministerio (Mt 12,28; Lc 4,14; Jn 1,32 ss), y el que lo resucitó de entre los muertos (1 Cor 15,45).

Los primeros cristianos reconocían que éste fue el mismo Espíritu que en la creación se movía sobre las aguas (Gn 1,2); habló por los profetas; ungió a los reyes del pueblo e inspiró las oraciones de los fieles. El acontecimiento de Pentecostés lo experimentaron, comprendieron y proclamaron como la efusión del mismo Espíritu que ya había hablado por medio de los profetas, don de los tiempos escatológicos (Hech 2,1-21). El Nuevo Testamento muestra claramente que el Espíritu dado en Pentecostés es la fuente de la vida de la Iglesia, que en la predicación de la Buena Nueva despierta la fe e incorpora nuevos miembros al cuerpo de Cristo mediante el bautismo. El Espíritu Santo suscita la fe (1 Cor 12,3) y proporciona los dones necesarios para la vida del creyente y la comunidad (1 Cor 12,4-13; 14,1). El Espíritu inspira la oración (Rom 8,15-16), la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,12-16). Del Espíritu Santo vendrá la resurrección final (Rom 8,11). El Espíritu Santo es el «otro Paráclito» (Jn 14,16). Al final de los tiempos es el Espíritu el que llama a toda la creación a la plenitud en la gloria de Dios (Ap 22,17).

199. Retomando de este modo los testimonios del Antiguo Testamento al Espíritu de Dios, la Iglesia apostólica se dio cuenta, a la luz de su fe, de que el Espíritu activo en la historia, no era un poder impersonal. Habiendo percibido que el Logos de Dios hecho carne en Jesucristo es una persona, los cristianos pudieron confesar de modo similar que el Espíritu de Dios es también una persona divina. Por consiguiente, reconocieron que el Espíritu Santo, junto con el Padre y el Hijo, es una persona divina activa en la economía de la salvación (Sal 33,6; Ez 37,1-4; Rom 1,3-5; 8,14-17).

II. Explicación para hoy

Creo en el Espíritu Santo

200. Creer en el Espíritu Santo es afirmar que el Espíritu Santo es una persona divina, siempre presente y activa en la Iglesia. Allí donde el Padre y el Hijo están actuando, se encuentra también el Espíritu. La totalidad de la creación y toda bendición divina procede del Padre por el Hijo en el Espíritu. Y es en el Espíritu y por el Hijo como el Padre es glorificado, cuando el mundo llegue a ser lo que debe ser, un sacrificio de alabanza.

Comentario

Existen entre los cristianos diferentes opiniones relativas a la actividad del Espíritu Santo fuera de la Iglesia. Algunos afirman que el Espíritu Santo actúa sólo en el interior de la comunidad cristiana. Otros afirman que «todo lo que hay de verdadero, noble, justo» (Fil 4,8) en la vida y en las acciones de los no cristianos y de los no creyentes está inspirado por el Espíritu Santo de Dios, mientras que otros afirman que la soberanía del Espíritu en la historia está oculta a nuestros ojos.

201. El Espíritu de Dios es santo porque el Espíritu pertenece al ser eterno de la Trinidad, el totalmente Otro, y actúa en la economía de la salvación para llevar a la humanidad a la comunión con el ser santo del Dios Trino. Poseer esta comunión, sin la que nadie puede encontrar vida y salvación, es un don gratuito de Dios.

202. El Espíritu Santo es descrito en la Escritura como el verdadero soplo de Dios (cf. Jn 20, 22-23), el poder vivo y vivificador de Dios, verdad y amor. El Espíritu Santo no es uno de los muchos espíritus que se supone que habitan en el universo. Se opone a toda forma de mal material y espiritual. Por el Espíritu el mundo creado es santificado por la gracia de Dios. Fuera del Espíritu Santo las cosas se transforman en carnales y mortales.

Comentario

Porque el Espíritu de Dios (*ru'ah*) es femenino en hebreo y en otras lenguas próximas a ésta, algunos afirman que es necesario considerar como un «principio femenino» en Dios y hacer referencia a éste como «ella». Sin embargo, las iglesias afirman que existe una analo-

gía simbólica y la utilización de un lenguaje metafórico en esta imagen de la Escritura y mantienen el género masculino o neutro tradicionalmente utilizado.

Señor

203. Al confesar que el Espíritu es Señor, la Iglesia proclama la divinidad del Espíritu y reconoce el señorío del Espíritu sobre la creación y la historia enteras. Como persona divina el Espíritu es uno con Dios el Señor (*Theos Kyrios*), uno con Cristo el Señor (*Christos Kyrios*).

204. El señorío del Espíritu no es un señorío de fuerza bruta, un poder opresor de manipulación tiránica. Es, por el contrario, un señorío que libera a la creación y concede «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Los espíritus malos poseen. La carne sin espíritu esclaviza. Los poderes del mal oprimen, dominan, manipulan y explotan. El Espíritu Santo libera a hombres y mujeres incluso de las formas más opresoras y esclavizantes del pecado humano; es un poder que les da fuerza para resistir al mal y luchar por superarlo.

Dador de vida

205. El don de la vida es otorgado a los seres creados por el Espíritu de Dios y en él. Todas las formas de vida son dones de Dios (Sal 104, 29. 30) que deben ser tratadas con respeto: la vida humana y también la de todas las demás criaturas vivas, los animales, los pájaros del cielo y los peces del mar. A la humanidad, creada a imagen y semejanza de Dios, se le ha concedido el dominio sobre el mundo creado. Sin embargo, como colaboradores de Dios, hombres y mujeres tienen el deber de respetar, defender y preservar la integridad de la creación, rota por la contaminación y la explotación de la naturaleza y la violación de los derechos humanos, de modo que el don de vida de Dios pueda florecer. En el contexto de la sociedad moderna existe la necesidad urgente de afirmar nuestra responsabilidad como cristianos por la integridad de la creación en obediencia al Creador de todo.

Comentario

Es necesario que reafirmemos nuestro respeto por la integridad de la creación evitando una sacralización de la naturaleza. El Espíritu Santo, habitando en la creación de Dios, da cualidad al mundo, pero no se puede identificar al Espíritu Santo con ninguna vida biológica

ni identificarlo con la conciencia humana como fue, a veces, el caso en la filosofía del siglo XIX.

Además de la contaminación y la explotación de la naturaleza por los hombres, la creación está sometida a la futilidad y a la esclavitud de la corrupción (Rom 8,21).

206. El Espíritu da también la vida nueva en Cristo: los hombres han nacido de nuevo como primicias de la nueva creación, y con el resto de la creación gimen ansiando (Rom 8,11.19-20) la participación en los nuevos cielos y la nueva tierra. En el bautismo el Espíritu da nacimiento a nuevos hijos del Padre: en el único Hijo, cuya humanidad ha sido ya colmada con la vida del Espíritu. De este modo el Espíritu en el bautismo es la fuente de una Iglesia vivificada por el Espíritu, el Cuerpo vivo de Cristo.

207. Dios actuando en la creación, redención y santificación por su Hijo y Espíritu colma todas las cosas y abre su vida divina a todos. Al hacerse «participes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,3-4), los creyentes entran en *comunión con el Dios Trino*. Los que por el poder del Espíritu Santo permanecen «fieles hasta la muerte» recibirán «la corona de vida» (Ap 2,11).

208. Por la proclamación del Evangelio y la celebración de los sacramentos el Espíritu Santo crea y sostiene la fe del pueblo de Dios. El Espíritu concede abundancia de *carismas*. Estos carismas son para la edificación de la Iglesia y el servicio en el mundo, mediante la enseñanza, profecía, curación, milagros, lenguas y discernimiento de espíritus (1 Cor 12,4-11.27-30). Dado que todos estos dones son concedidos a individuos para el bien común (1 Cor 12,7) cuando son rectamente utilizados sirven para fortalecer la unidad del único cuerpo al que hemos sido llamados en un solo bautismo (Ef 4,4-5).

Comentario

Existe un amplio acuerdo en que el don del Espíritu es inseparable de la fe y el bautismo. No obstante, algunas iglesias asocian específicamente el don del carisma con el sacramento de la crismación. Otras iglesias, grupos y movimientos entienden que el don del Espíritu debe ser una acción separado y distinto de la gracia. De ahí que busquen signos de este don en carismas especiales tales como hablar en lenguas o curar, de este modo el Espíritu «completa» la bendición recibida de Dios. Aunque las iglesias no son aún una en su comprensión de la relación de los dones del Espíritu con el bautismo, todas

creen que los dones del Espíritu no debe ser ocasión de desunión para las iglesias, sino que son otorgados para el bien común de la Iglesia.

Procede del Padre

209. El Espíritu Santo «procede del Padre». Es éste el Padre de quien es engendrado el Hijo. La afirmación de la procesión del Espíritu del Padre incluye una comprensión profunda de la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Espíritu Santo en la inspiración y como inspirado está siempre en relación con el Hijo. Por lo tanto, la comunión y unidad del Espíritu con Cristo en la economía de la salvación son indisolubles.

210. A pesar de la controversia creada por la introducción del término *filioque* por los cristianos occidentales para expresar esta última relación, tanto los cristianos occidentales como orientales han deseado ser fieles a la afirmación del Credo de Nicea-Constantinopla de que el Espíritu procede del Padre; y todos están de acuerdo hoy en que ha de afirmarse la relación íntima entre el Hijo y el Espíritu sin dar la impresión de que el Espíritu está subordinado al Hijo. En esta afirmación todos los cristianos pueden estar de acuerdo, lo que permite que un número creciente de iglesias occidentales consideren el uso del Credo en su forma original.

Comentario

Los cristianos occidentales han utilizado el término *Filioque*, que introdujeron en el texto original del Credo como resultado de un proceso histórico complicado porque insistieron en que la procesión del Espíritu no debería ser concebida sin relación con el Hijo. Los cristianos orientales encontraron muchas explicaciones del significado de esto inaceptables y, por ello, acentuaron que el Espíritu procede sólo del Padre. Así cristianos orientales y occidentales han llegado a expresar la única fe que comparten, incluso en su comprensión del único Credo original que les es común, de modos diferentes. Sobre la base de esta fe común buscan ahora el modo de explicar unos a los otros estas diferentes comprensiones, de tal manera que sean fieles a su confesión original común. Este proceso de explicación y enseñanza de unos a otros llevará tiempo pero ya ha comenzado (cf. entre otras referencias: L. Vischer led.), *Spirit of God, Spirit of Christ*.

Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy [Documento de Fe y Constitución, n. 103], Londres y Ginebra 1981). A medida que, por el poder vivificar del Espíritu, avanzan por la senda de la comprensión mutua, confiesan cada vez más de consuno el Credo en la forma original.

211. El Espíritu Santo de Dios, «con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria», como se ejemplifica en las confesiones bautismales, los saludos litúrgicos y plegarias eucarísticas. Junto con la intercesión por los hijos del Padre, hecha por Cristo, la gloria y alabanza al Dios Trino es el aspecto más básico de la plegaria cristiana, una plegaria animada por el Espíritu Santo. La espiritualidad es sólo plena y maduramente cristiana cuando es trinitaria. Así en la vida cotidiana, y en la liturgia especialmente, los cristianos rezan para que el Padre envíe su Espíritu para que ellos puedan conformarse más plenamente con la vida de Cristo, el Hijo (cf. Rom 8, 29).

212. Por su parte, los cristianos rechazan cualquier pretendida actividad del Espíritu Santo, en las vidas de los individuos o comunidades, que sugiriera que el Espíritu actúa independientemente del Padre y del Hijo. Todas las iglesias están convencidas de que, junto con el Padre y el Hijo, el Espíritu Santo actúa en la revelación del plan de Dios y su acción salvadora. De la misma manera porque creen que el Espíritu Santo es el centro de vida de cada cristiano, cuando alaban y glorifican a Dios alaban y glorifican al Espíritu Santo, con el Padre y el Hijo. Además algunas iglesias que no insisten especialmente sobre la *espiritualidad trinitaria* o oración por el don y la acción del Espíritu Santo (*epiklesis*) redescubren actualmente esta dimensión de la vida y la liturgia cristianas. Es una costumbre cristiana comenzar y terminar los servicios litúrgicos en el nombre y con la bendición del Padre, el Hijo y del Espíritu Santo. Así pues, los cristianos glorifican al Dios Trinidad por la oración, la liturgia común y el servicio cotidiano que es su sacrificio aceptable (cf. Rom 12, 1 ss).

El Espíritu y los profetas

213. El Espíritu Santo «habló por los Profetas». Al decir esto, la Iglesia en continuidad con el pueblo de Dios de la antigua Alianza y que es al mismo tiempo el pueblo de Dios de la nueva Alianza, insiste en que el Espíritu de Dios es el mismo Espíritu que inspiró tanto a los *profetas de Israel* como las

Escrituras canónicas hebreas. A lo largo de los siglos el pueblo judío no ha dejado, sobre la base de su tradición, de escuchar y responder al Espíritu de Dios que hablaba a través de estas Escrituras. Del mismo modo, los cristianos siguen siendo enseñados por el Espíritu por medio de los profetas, como lo comprendieron a la luz de la revelación de Cristo (Jn 5,39). En esto, tenemos la esperanza de que el Espíritu de Dios acercará con su actividad permanente a las dos comunidades (cf. Rom 11, 29-32).

Comentario

La confesión de que el Espíritu Santo «habló por los profetas» rechaza cualquier posición entre los cristianos, en el pasado o en el presente, que negara que el Dios de los profetas es el mismo Dios que el Padre de Jesucristo. Actualmente muchos cristianos han sido inducidos a reconsiderar la actitud tradicional de la Iglesia frente al pueblo de la fe judía. Se reconoce que los profetas hebreos han anunciado la llegada escatológica del Mesías que, sobre todo, renovarían la faz de la tierra. En el espíritu del cumplimiento de esta proclamación, Jesús es comprendido por los cristianos como el Mesías. Cristianos y judíos deben ser capaces de aproximarse mediante el estudio de sus respectivas expectativas escatológicas del reino final de Dios, y mediante la búsqueda de modos de servicio común a la humanidad en esta perspectiva.

214. Los cristianos creen que Jesús es el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento y que él mismo es el profeta ungido de Dios, sobre el que el Espíritu Santo descendió de una vez para siempre. Por la misión del Espíritu, enviado por el Señor resucitado desde el Padre, el don de profecía fue transmitido a la Iglesia. Todo lo que el Espíritu inspira está vinculado a lo que Dios Padre hizo en su Cristo lleno del Espíritu.

215. La afirmación del Credo de que el Espíritu habló por los profetas no niega que los Cristianos creen y experimentan que los dones de profecía siguen siendo otorgados hoy. Estos dones se expresan de múltiples formas, especialmente en aquellos que proclaman un palabra específica de Dios en situaciones de opresión y de injusticia, así como los que edifican la Iglesia en su servicio litúrgico y los que en algunas iglesias están comprometidos en formas de renovación carismática. El sufrimiento de los testigos proféticos formará

parte siempre de la vida y el servicio de la Iglesia al mundo. «La sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia». No obstante, no todos los que pretenden tener dones proféticos están necesariamente inspirados por el Espíritu Santo. El don de discernimiento sigue siendo prerrogativa de los creyentes, pues «el profeta es dueño del espíritu que lo anima» (1 Cor 14,32; cf. también 14,22). La confesión de Jesucristo como Señor, según el Apostol san Pablo, sirve de criterio decisivo para distinguir el Espíritu de Dios de los demás espíritus proféticos (1 Cor 12,3). En la historia de la Iglesia han surgido criterios adicionales a partir de los testimonios bíblicos, y la tradición y confesión de la Iglesia han sido utilizadas como una exigencia en situaciones y cuestiones específicas (cf. p. ej. 1 Jn 4,2-3).

B. LA IGLESIA, UNA SANTA, CATOLICA Y APOSTOLICA

216. Los cristianos creen y confiesan con el Credo que existe un vínculo indisoluble entre la obra de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo y la realidad de la Iglesia. Este es el testimonio de las Escrituras. El origen de la Iglesia está arraigado en el plan del Dios Trino para la salvación de la humanidad. El Nuevo Testamento conecta el acontecimiento de su manifestación con Pentecostés. La Iglesia tiene su base en el ministerio de Cristo que proclamó el reino de Dios con su palabra y sus obras, llamando a hombres y mujeres y enviándolos con el poder del Espíritu Santo (Jn 20, 19-23) a proclamar el mismo mensaje.

Comentario

El documento de Lima titulado *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM) implica una eclesiología que no está explícitamente explicada en el documento mismo. El programa de Fe y Constitución sobre *La unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana* incluye una reflexión sobre «La Iglesia como misterio y signo profético»¹⁸. A continuación se explica más detenidamente, de acuerdo con el Credo, lo que queremos decir cuando decimos «la Iglesia».

¹⁸ Cf. *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community. A Faith and Order Paper Study Document*. Faith and Order, n. 151 (Ginebra 1990).

217. El énfasis del Credo sobre la Iglesia como lugar de la acción salvadora del Espíritu Santo plantea muchas *cuestiones*, las más importantes son las siguientes:

- Los que buscan a Jesús fuera de la Iglesia niegan la relevancia de la Iglesia para su propia salvación.

- Para otros, pertenecientes a la Iglesia, la necesidad de cumplir las reglas de su comunidad es sentida como una carga irrelevante.

- Otros, que aceptan a la Iglesia, discuten sin embargo el ejercicio de la autoridad, que reprimiría su libertad, y deploran la falta de comunidad y fraternidad auténticas.

- En muchas iglesias algunas formas de movimientos carismáticos y de otro tipo, debido a su sentimiento de inmediatez con Dios, rechazan cualquier tipo de autoridad humana; otros, por el contrario, se vinculan ciegamente a una autoridad humana arbitraria.

- A los ojos de muchos, la división existente entre las iglesias destruye la credibilidad de la enseñanza de cualquiera de estas iglesias.

- Incluso a los cristianos comprometidos, la aparente incapacidad de las iglesias para superar sus divisiones históricas, les parece demostrar que ningún liderazgo de las iglesias está auténticamente comprometido con la voluntad de Cristo de unidad entre sus discípulos, o que este mandamiento mismo es un sueño imposible.

- Ante el juicio del mundo la escasez de frutos de santificación mostrada por los cristianos y el fracaso del Cristianismo en 2.000 años de historia para cambiar profundamente la condición del mundo, desacredita la pretensión de las iglesias.

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

218. «Y [creemos] en la Iglesia,
que es una, santa, católica y apostólica».

(CA: «Creo en... la santa Iglesia católica, la comunión de los santos»).

Comentario

Con referencia al término «en» véase parág. 5 y comentario.

219. La secuencia en el tercer artículo del Credo se mueve desde la fe en el Espíritu Santo a la fe en la Iglesia. Esto indica la estrecha relación de la realidad de la Iglesia con la obra del Espíritu. Previene a la Iglesia de aparecer como un objeto aislado de fe.

220. El Credo identifica a la Iglesia como una, santa, católica y apostólica. Es ésta la forma más rica de confesar a la Iglesia en la historia de los primitivos credos cristianos. Empieza con la unicidad que tiene una especial relevancia frente a las divisiones del siglo IV. Su santidad hace referencia al hecho fundamental de que la Iglesia pertenece al único Santo y es llamada a serle fiel. Su catolicidad significa que es don de Dios para todo el pueblo, cualquiera que sea su nación, raza, condición social o lenguaje, es decir, para toda la *oikoumene* tal como se entendía en tiempos del Concilio de Constantinopla. La apostolicidad de la Iglesia expresa su obligación y compromiso con la norma del Evangelio apostólico de la acción de Dios en la cruz y resurrección de Jesucristo.

b) *Testimonio bíblico*

221. El Nuevo Testamento utiliza diferentes imágenes al hablar de la Iglesia (vid, templo, edificación, novia, la nueva Jerusalén, el pueblo de Dios). Cada una tiene su propio significado. Sin embargo, se le ha dado una atención particular a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Esto es más que una imagen, porque el término hace referencia a la realidad fundamental de la participación en el cuerpo de Cristo en la Eucaristía como constitutiva, por el Espíritu, de la comunión (*koinonia*) entre los que participan en la Cena del Señor (1 Cor 10, 16-17 y 11,23-30). Cada vez que en la literatura paulina aparece la expresión *cuerpo de Cristo* (Rom 12,4-5; 1 Cor 12, 12-27; Ef 1,22-23) está implícita esta profunda asociación. Subraya la relación íntima, orgánica que existen entre el Señor resucitado y todos los que reciben la vida nueva mediante la comunión en él.

222. La Iglesia ha sido edificada sobre la base de los apóstoles y profetas, siendo Jesús mismo la piedra angular (Ef 2,20). Tiene su origen en la proclamación por Cristo del reino de Dios, en la historia de su crucifixión y resurrección. Se manifestó en las comidas que Jesús celebró, especialmente en su Última Cena (Lc 22,7-20). Según Hechos, en Pentecostés la Iglesia recibió el poder del Espíritu Santo para su vida y misión (Hech 2,1-13). Proclama la buena nueva de la acción sal-

vadora de Dios en Jesucristo para reconciliar al mundo con él (2 Cor 5,18-19).

223. El Nuevo Testamento retoma y completa el concepto veterotestamentario de la elección de Israel como «linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido» (1 Pe 2,9; cf. Ex 19,6) y lo aplica a la Iglesia. De este modo la *ecclesia* de la nueva Alianza está vinculada al inicio y modelo del pueblo de Dios en el *qahal* de la Antigua. La Iglesia está llamada a proclamar «las alabanzas de aquél que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz» (1 Pe 2,9). De acuerdo con Pablo la elección de la Iglesia de Dios en Jesucristo no corta con la elección de Israel, aunque sólo en el todo escatológico de Israel, el resto de los que hayan llegado a formar parte del corazón de la Iglesia, se reunirá con la Iglesia en el único pueblo de Dios (Rom 11,1-36).

II. *Explicación para hoy*

La Iglesia y la comunión trinitaria

224. La Iglesia es la comunidad de los que están en comunión con Cristo y, por él, unos con otros. Cada uno de sus miembros entran en esta comunión por la fe en Cristo y en el único bautismo para el perdón de los pecados. Es una comunidad de aquellos que desean perseverar por el poder del Espíritu en una vida alimentada por la palabra de Dios y la Eucaristía. Están consagrados a dar testimonio y servir al Evangelio en una comunión de amor por el Espíritu de Jesucristo. Dado que la Iglesia en su realidad histórica y humana constantemente fracasa en su correspondencia a su vocación divina, está siendo permanentemente llamada y apoyada por Dios para la renovación de su vida y misión.

225. La vida y la unidad de la Iglesia están fundadas en la comunión de la Trinidad. El Padre la quiso como el pueblo que él se adquirió, el Hijo la redime y ofrece como su cuerpo vivo, el Espíritu la reúne en una sola comunión. Así la Iglesia es «el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»¹⁹.

226. Esta comunión encuentra su plena manifestación siempre que el pueblo se reúne por la Palabra y el Sacramento en obediencia a la fe apostólica; es decir, en una iglesia lo-

¹⁹ S. Cipriano, *De orat. Dom.* 23.

cal. Todas las iglesias locales y sus miembros deben celebrar la unidad en la misma fe y vida, reflejando la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Cada iglesia local es plenamente la Iglesia de Dios, cuando todo lo que predica, celebra y hace es en comunión con todo lo que las iglesias en comunión con lo que los Apóstoles predicaron, celebraron e hicieron, y con todo lo que las iglesias aquí y ahora predicán, celebran y hacen en comunión con los Apóstoles y bajo el Evangelio apostólico. De este modo la Iglesia universal consiste en la comunión de iglesias locales. Sin embargo, mientras existan divisiones eclesiales, la presencia de la Iglesia una de Cristo sigue estando disminuida en cada una de ellas.

Comentario

Algunas veces los cristianos tienen dificultades para recibir las afirmaciones de los otros sobre la Iglesia porque entienden y utilizan el término «iglesia» de modo diferente.

En la tradición cristiana oriental la Iglesia es considerada especialmente en términos del misterio divino [constitutivo del hecho de ser-la-Iglesia, de modo que la perfección de la misma, que sólo se conoce por la fe, domina su orientación y por este hecho es prácticamente absurdo hablar de una iglesia pecadora, imperfecta, necesitada de cambio, etc.

En las Iglesias occidentales, se acostumbra más a vincular las afirmaciones de fe y la realidad histórica —la Iglesia como misterio divino, y la Iglesia como una frágil comunidad humana— en un lenguaje dialéctico de lo divino y lo humano, expresando así la tensión de fe y realidad histórica en una conceptualidad unificada.

La diferencia implica ciertamente un desacuerdo teológico, menos substancial de lo que a primera vista parece. Sin embargo, no indica menos una divergencia profunda relativa a la orientación fundamental de la eclesiología.

La Iglesia, cuerpo de Cristo

227. Cuando el Nuevo Testamento habla de la Iglesia como el cuerpo de Cristo subraya la importancia básica de su encarnación, pasión y resurrección (su corporeidad) para la salvación del mundo. Recuerda el papel constitutivo de los sacramentos para los cristianos: del bautismo que incorpora a los hombres al cuerpo de Cristo (1 Cor 12,13) y de la sagrada

comunión que renueva constantemente la vida de los creyentes dentro del cuerpo de Cristo (1 Cor 10,16). El verdadero fruto de la salvación, la *comunión*, renovada y restablecida entre Dios y la humanidad, entre los seres humanos y el mundo de la creación, es realizado y manifestado por el misterio santo del cuerpo de Cristo.

228. La Iglesia es el cuerpo vivo de Cristo. Existe en congregaciones locales y en comunión universal unas con otras. Es particular en su diferencia del mundo e inclusiva en su misión para con el mundo. Está llamada a servir al Señor mediante la *diversidad* de sus miembros. Juntos el sacerdocio real de todos los creyentes y los diversos ministerios ordenados sirven a Dios en el cuerpo de Cristo por el Espíritu Santo. La Iglesia manifiesta así la presencia activa del Dios Trinidad en el mundo.

229. La Iglesia es la comunidad de aquellos a quienes Cristo recibe en su mesa y dan gracias al Dios Trinidad en culto y servicio. Recibe la Palabra de Dios y celebra los sacramentos, especialmente la Eucaristía (Cena del Señor), que fue instituida por el mismo Jesucristo. Está llamada a alabar a Dios por toda su creación, a dar culto y orar por ella misma y por el mundo. Está también llamada a servir a todas las gentes en el nombre de Jesús (cf. Mt 25,31ss).

230. Como Cristo fue dado por el Padre *por* la humanidad y *a* ella, así la Iglesia como cuerpo de Cristo es enviada al mundo. El don por el que la Iglesia permanentemente da gracias une la visión del reinado de Dios sobre toda la creación con la unicidad de la encarnación, muerte, resurrección y ascensión de Cristo. Al mismo tiempo, permite a los cristianos entender la interrelación y unidad de «leitourgía» y «diakonía». La comunidad es contemplativa y activa, sirviendo a Dios y a la humanidad y seguirá así hasta el fin de los tiempos cuando sea asimilada en el reino de Dios que todo lo abarca y lo restaura.

La Iglesia, comunión de los santos en el Espíritu

231. Aunque la expresión «la comunión de los santos» no aparece en el Credo de Nicea, no obstante, se asocia con la fe en la Iglesia y es específicamente mencionada en el Credo de los Apóstoles. Esta comunión une a los fieles de todos los tiempos y todos los lugares en una sola comunidad de oración, alabanza y participación de sufrimientos y alegrías. La Iglesia es así una comunión porque todos los que creen en Cristo están en comunión verdadera con el Padre y su Hijo,

Jesucristo; y compartiendo el mismo don divino están unidos en el Espíritu Santo (1 Jn 1,3).

Es una comunión de santos porque todos han sido bautizados en Cristo que es el Santo, aunque los cristianos necesitan permanente y cotidianamente el arrepentimiento y el perdón. El Espíritu Santo es el que fortalece y renueva la comunidad santa de Dios por la palabra y la vida sacramental para el servicio, la acción de gracias y la alabanza.

232. Todas las épocas, incluida la nuestra, aportan su contribución a la nube de testigos y mártires que en sus sufrimientos completan «en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). Sus sufrimientos con y por Jesucristo obligan a toda la Iglesia a estar con ellos en la solidaridad y la intercesión (2 Tim 2,11-13).

233. La Iglesia es la prefiguración del reino que espera y anuncia. El Evangelio que proclama y el testimonio que da invitan a todas las gentes a aceptar la Buena Nueva del reino. No puede estar sometida a las realidades de este mundo, presentes siempre en sus miembros, en la medida en que está vuelta hacia el reino futuro que proclama en palabras y actos y que experimenta ya. Espera el regreso glorioso de Cristo, su Señor, una espera que expresa muy vigorosamente en su liturgia. Cada vez que dos o tres discípulos de Cristo están unidos, el Señor mismo está presente entre ellos, como anticipo del reino (cf. Mt 18,20).

La Iglesia, pueblo de Dios

234. En las Escrituras se llama a la Iglesia el pueblo de Dios. Esto significa que la Iglesia existe *en continuidad* con el pueblo del Antiguo Testamento y hereda las promesas que éste recibió. Sin embargo, como pueblo de Dios, la Iglesia existe también *en una cierta discontinuidad* con el pueblo del Antiguo Testamento (cf. parág. 223). Lo que muestra que el plan de salvación de Dios, al elegir un pueblo, tiene un desarrollo histórico. Por lo tanto, la Iglesia misma es un pueblo peregrino guiado por el Dios Trinidad al futuro prometido (en un primer período esto quedaba expresado por los términos *ecclesia militans* y *ecclesia triumphans*).

235. La Iglesia, como pueblo de Dios, es una comunidad de hombres y mujeres de todas las edades, razas, culturas, estratos económicos y sociales que han sido hechos miembros del cuerpo por Dios mediante la fe y el bautismo. Sólo

Dios conoce a los que realmente pertenecen al pueblo Dios. Por tanto, los límites de la Iglesia no serán revelados antes del Último Día cuando se hagan visibles todo lo escondido.

236. Como pueblo de Dios, la Iglesia pertenece al misterio de la economía de salvación de Dios que será revelada en Jesucristo. Por ello, en un cierto sentido, la Iglesia, al celebrar la presencia de Cristo, puede ser incluida en el término «misterio». Al mismo tiempo la Iglesia es un signo profético porque la ejecución del plan de salvación de Dios aún no ha alcanzado su compleción final. Como signo profético es el medio de la presencia activa y transformadora de Dios en el mundo²⁰. Al proclamar la palabra de Dios y celebrar los sacramentos, la Iglesia no existe sólo para ella misma, sino también para el mundo que Dios quiere. No es una fortaleza en la que las gentes puedan encerrarse para vivir allí en seguridad, sino más bien un pueblo disperso en el mundo entero, enviado en misión para sembrar la buena semilla de la Palabra y llevar el amor de Cristo a todos los pueblos.

237. La Iglesia, como pueblo de Dios, se regocija con todos los signos de la obra de amor del Creador que encuentra en el mundo, con toda la verdad, toda belleza y toda bondad. Está llamada a reconocer la ruptura del mundo y la condición pecadora de la humanidad incluida la suya. Da gracias a Dios por su bondad e intercede por la ruptura del mundo y se arrepiente de su infidelidad. Confía en Dios que otorga el perdón y restaurará todas las cosas en una nueva creación. Así, en un mundo permanentemente atormentado por el pecado y los poderes del mal, la Iglesia existe como un signo del plan amoroso de Dios para el mundo aun cuando responde pobremente a su llamada.

La Iglesia, una, santa, católica y apostólica

238. Como hay un solo Señor y un solo Espíritu, hay también una sola Iglesia, una sola fe y un solo bautismo. Todos los bautizados son incorporados a un solo cuerpo que está llamado a testimoniar a su único Salvador. Los cristianos están llamados a manifestar la unidad que tienen en Cristo por su unidad en la fe apostólica y la vida sacramental. Al dar testimonio del único Evangelio, el único bautismo, la única fe expresada en los credos de la Iglesia antigua, la participación

²⁰ G. Limouris (ed.), *Church - Kingdom - World. The Church as Mystery and Prophetic Sign*. Faith and Order Paper, n. 130 (Ginebra 1986), caps. III y IV.

en una única misión implica comunión en un único ministerio y plegaria común, las Escrituras apuntan hacia esta unidad visible que puede ser sólo plenamente actualizada en la única comunión eucarística. La unidad no implica uniformidad, sino un vínculo orgánico entre todas las iglesias locales que abarca la riqueza de su diversidad.

239. El Espíritu Santo inhabita en la *Iglesia santa*. Esta Iglesia ha sido apartada por Dios que es santo y que santifica por la Palabra y los sacramentos. La santidad de la Iglesia significa la fidelidad de Dios hacia su pueblo: las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Incluso en los momentos más sombríos de la historia de la Iglesia, Cristo sigue justificando y santificando a los que permanecen fieles de modo que la Iglesia incluso en esos momentos es capaz de llevar a cabo su servicio para la salvación de la humanidad. Es también santa por las palabras santas que proclama y de los actos santos que realiza. Aun siendo una comunidad de pecadores, sabedora de que el juicio de Dios comienza con ellos (1 Pe 4,17), es santa porque está sostenida por el conocimiento de que han sido y están constantemente siendo perdonados. A pesar del pecado en la Iglesia, cuando celebra la Eucaristía y escucha la palabra de Dios el Único Santo se apodera de ella y la purifica.

240. Cristo, lleno de gracia y de verdad, está ya presente en la tierra en la *Iglesia católica*. En cada iglesia local está presente la plenitud de la gracia y la verdad; una catolicidad que requiere la comunión de todas las iglesias locales y que pertenece a la identidad de cada iglesia local y constituye una cualidad esencial de su comuniónn juntas. Esta naturaleza católica de la Iglesia se encuentra y expresa en el espacio y en el tiempo en una gran diversidad de vida y testimonios espirituales entre todos los pueblos. Esta catolicidad trasciende el nacionalismo, las tradiciones particulares y todas las barreras humanas. Es una plenitud de vida. En la vida de la Iglesia todos los seres humanos y todas las situaciones humanas contribuyen a adorar y servir a Dios en la diversidad de ritos y tradiciones. En el culto de cada iglesia local está presente la totalidad del misterio de Cristo. Allí donde está Jesús, está también la Iglesia católica en la que en todos los tiempos el Espíritu Santo hace participar a las gentes de la vida y la salvación de Cristo, independientemente del sexo, la raza o posición social.

241. La *Iglesia es apostólica* porque todo lo que confiesa sobre Cristo le viene de los Apóstoles que fueron testigos de

ello; su testimonio sobre la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, ha sido transmitido por la Sagrada Escritura. En esta continuidad la Iglesia reconoce y vive su identidad fundamental con la Iglesia de los apóstoles de Cristo sobre la que fue fundada de una vez para siempre.

La *apostolicidad* de la Iglesia se manifiesta en su fidelidad a la palabra de Dios, vivida y testimoniada en la tradición apostólica, guiada por el Espíritu Santo a lo largo de los siglos y expresada en el Credo ecuménico. Se manifiesta en su celebración de los sacramentos, mediante la continuidad de su ministerio en el servicio de Cristo y su Iglesia en comunión con los Apóstoles y por medio de la vida cristiana comprometida de todos sus miembros y comunidades.

La Iglesia es *apostólica* siguiendo el ejemplo de los Apóstoles al continuar su misión de proclamar el Evangelio, la cual es confirmada por la acción y el don del Espíritu Santo. Da testimonio y sirve a la reconciliación de la humanidad con Dios en Jesucristo. En obediencia al mandato de Jesucristo la Iglesia proclama la salvación divina al mundo. Al hacerlo anuncia el juicio divino sobre el pecado revelado en la cruz plantada en un mundo hostil, cuyos poderes aún amenazan, incluso tras haber sido quebrados en la victoria de Cristo. Esta victoria exige de la Iglesia una respuesta de vaciamiento consciente de sí misma, el despojamiento de cualquier *status* elevado, de modo que, movida por el amor sacrificial, siga siendo la servidora de la misión de Cristo en el mundo hasta que vuelva de nuevo en su gloria.

La Iglesia puede cumplir su misión en el mundo sólo en la medida en que se renueva continuamente como la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Comentario

Las diferentes tradiciones cristianas difieren en su comprensión de la *sucesión apostólica*. Algunas hacen hincapié en la sucesión en la enseñanza apostólica. Otras combinan esta con el reconocimiento de una transmisión ordenada del ministerio de la palabra y el sacramento. Otras comprenden la sucesión apostólica especialmente como la sucesión ininterrumpida de ordenaciones episcopales.

En los diálogos ecuménicos existe un acuerdo creciente en que la apostolicidad o *tradición apostólica* de la iglesia es algo más amplio que el concepto de sucesión apostólica del ministerio que es una parte y signo de esta tradición apostólica que sirve. La cuestión de si

la sucesión episcopal es la expresión más adecuada de la sucesión apostólica y la continuidad en la misión apostólica de la Iglesia está ahora en el centro de la discusión ecuménica sobre el ministerio.

C. UN SOLO BAUTISMO PARA EL PERDON DE LOS PECADOS

242. La Iglesia es una comunión con Cristo mismo, por el Espíritu, para la gloria del Padre. Por tanto, el sacramento del bautismo, por el que Dios recibe a los bautizados como miembros de esta comunión, es reconocido como el medio por el cual Dios da a los fieles la seguridad de su participación en el misterio de la salvación. Participan en la alianza con Dios, en lo que sucedido a Jesucristo, en su muerte y su resurrección, en el don del Espíritu en Pentecostés; creen que participarán plenamente en la vida del mundo futuro.

243. Plantea una objeción sustancial a esta confesión el hecho de que en contraste con el único bautismo mencionado en el Credo, muchas iglesias, aun reconociendo oficialmente el bautismo de las otras, no están aún unidas en la celebración del bautismo. Además, existen iglesias que no reconocen el bautismo administrado por otras, y algunas practican lo que parece ser un rebautismo cuando alguien se incorpora a ellas. Otras ponen en tela de juicio o rechazan lisamente la práctica del bautismo de niños. Una cuestión más importante es si el Espíritu de Dios, el perdón de los pecados y la participación en el pueblo de Dios pueden ser garantizadas sólo por el bautismo²¹.

Comentario

Para este apartado véase la sección dedicada al Bautismo en BEM.

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

244. «Reconocemos (confieso que hay) un solo bautismo para el perdón de los pecados».

(CA: «Creo en... el perdón de los pecados»).

²¹ Cf., p. ej.: *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM): *Ministerio*, parág. 34-38 IFC/4M: GM 1, pp.924-926l.

245. El uso del término «reconocemos» (*homologoumen*) indica aquí que el bautismo pertenece a la confesión de fe, pero no de la misma manera que las tres personas de la Trinidad en las que «creemos» (*pisteuomen eis*). La Iglesia reconoce sólo un bautismo irrepetible, que está indisolublemente vinculado a la confesión de fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

246. El bautismo es el único sacramento de la Iglesia mencionado en el Credo, y se presenta en estrecha relación con el perdón de los pecados. El fundamento de esta conexión está en el hecho de que en la Iglesia primitiva el bautismo era considerado como la ocasión en que nuestra vida pecadora se transformaba radicalmente mediante un renacimiento a una nueva vida que nos libera de nuestra antigua naturaleza pecadora. Es evidentemente cierto que ya en una fecha muy temprana, la Iglesia dió cauce a la posibilidad de una segunda conversión al instituir el sacramento de la penitencia (que en un primer momento era pública). Después de esto se desarrolló la institución de la confesión privada; pero más tarde se reconoció que el perdón de los pecados se recibía de una vez para siempre fundamentalmente en el bautismo y que los siguientes casos de penitencia representan una reapropiación del bautismo.

b) *Testimonio bíblico*

247. Jesús se sometió él mismo al bautismo de Juan de arrepentimiento para el perdón de los pecados (Mc 1,4), en orden a «cumplir toda justicia» (Mt 3,15). El bautismo de Jesús tuvo lugar como un acto de solidaridad con los pecadores; el Hijo escuchó en él la voz del Padre y el Espíritu descendió sobre él (Mc 1, 10 y par.). Llevó a Jesús por la senda del Siervo Sufriente (cf. Mc 10,38-40). Fue así como el bautismo de Jesús se convirtió en el modelo del bautismo cristiano (Rom 6,3-6), que comenzó sólo tras la Pascua. El mandato del Cristo Resucitado pasó a la tradición (Mt 28,19 ss; Mc 16,16).

En el Antiguo Testamento, la *circuncisión* era el signo de la alianza de Dios con su pueblo (en la que fueron incluidos todos los miembros de Israel) (cf. Gn 17,11-14). En algunas ocasiones se utilizan referencias a la experiencia salvadora del pueblo de Israel (p. ej.: el paso del mar Rojo) en el Nuevo Testamento en relación con el bautismo (p.ej.: 1 Cor 10,1 ss), aunque el modelo fundamental para la comprensión del bautismo se encuentra en la muerte y resurrección de Jesús.

248. En el *Nuevo Testamento* el bautismo es el sacramento por el cual los creyentes se convierten en miembros de Cristo y de su Iglesia. Sepultados con Cristo en el bautismo vivirán también con él en razón de su resurrección (Rom 6,1-11; Col 2,11-12). Confesar el bautismo en Cristo es confesar que por Cristo, que murió por nuestros pecados, recibimos la seguridad de participar en su resurrección (Rom 8, 9-11), junto con el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo. Esta confianza implica que en el cumplimiento escatológico los que han sido bautizados y creen serán ciudadanos de la Nueva Jerusalén (Ap 21,1-4) y participarán en la vida del mundo futuro.

El Nuevo Testamento expone el significado del bautismo en diferentes imágenes que expresan la riqueza de este sacramento. El bautismo es un lavado de los pecados (1 Cor 6,11); un nuevo nacimiento (Jn 3,5); una iluminación por Cristo (Ef 5,14); un revestimiento en Cristo (Gál 3,27); una renovación por el Espíritu (Tit 3,5); la experiencia de salvación de las aguas (1 Pe 3,20-21); un exodo de la esclavitud (1 Cor 10,1-2); y una liberación para una nueva humanidad, en la que se eliminarán las barreras de división de sexo, raza o condición social (Gál 3,27-28; 1 Cor 12,13).

II. *Explicación para hoy*

Un solo bautismo

249. Las iglesias cristianas confiesan «un solo bautismo» como *incorporación al cuerpo de Cristo* –la única Iglesia–, que tiene lugar de una vez para siempre. La unidad del bautismo que es atestiguada en el Credo nos recuerda al «solo» Señor Jesucristo. El «solo» bautismo, el «solo» Señor y el «solo» Espíritu (cf. Ef 4,4-5) llama a las iglesias a confesar la «sola» fe en común, y a reconocerse mutuamente unas a otras como iglesias a pesar de sus diferentes formas de vida. Por el bautismo todos los miembros de la congregación están llamados a un solo «sacerdocio real» (1 Pe 2,9) de todos los creyentes y a compartir así la responsabilidad en la iglesia entera y en su misión en el mundo.

250. En diferentes contextos las relaciones entre el bautismo y la pertenencia a la Iglesia necesita ser más ampliamente explicada, especialmente a la luz de las siguientes situaciones. Existen personas bautizadas que viven al margen de la vida de la Iglesia sin participar en sus actividades. Exis-

ten otras personas bautizadas que, consternadas por la condición de las iglesias, se separan deliberadamente ellas mismas de la Iglesia institucional por el bien de su propia fe y la dignidad de su bautismo. Y hay personas que no han sido bautizadas pero que, no obstante, participan activamente en la vida de la Iglesia. Todos estos casos suscitan, de modos diferentes, la cuestión de la relación entre bautismo y pertenencia a la Iglesia. La Iglesia verdadera no se identifica simplemente con el número de personas bautizadas, y la actual iglesia institucional sufre (en cada denominación) muchos tipos de distorsión. Sin embargo, esto no debe llevar a una minusvaloración del bautismo. Todos los que han sido bautizados, incluso aquellos que se han separado deliberadamente de la Iglesia, permanecen bajo su cuidado. La Iglesia tiene además la responsabilidad de conducir al bautismo a los que han sido movidos por el Evangelio pero cuya fe no ha sido aún sellada por el bautismo.

251. El bautismo único es administrado por el agua con la promesa del Espíritu, que es dado a los que reciben el bautismo de acuerdo con la palabra de Jesús: «el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5).

Para el perdón de los pecados

252. Por su fuerte hincapié en el bautismo como sacramento para la remisión de los pecados, el Credo exhorta a tomar en serio nuestro bautismo como vinculado al comienzo de una nueva vida, *el cambio decisivo y fundamental* en nuestra historia personal, que sucede de una vez para siempre. Además, esta afirmación del Credo nos recuerda que incluso nuestros arrepentimientos, confesiones y abluciones deberán ser consideradas en relación con nuestro bautismo como una reapropiación de lo que sucedió de una vez para siempre en el momento de nuestro bautismo. De este modo el bautismo debe ser tomado en serio en la medida en que es más que una ceremonia pasajera, sino que constituye más bien la base para la continuidad de la vida cristiana, dentro de la comunión de la familia de Dios (cf. Ef 2,19).

Comentario

Dentro de la comunidad ecuménica existen diferencias sobre la práctica del bautismo. Por ejemplo, según la antigua tradición de la Iglesia el sacramento del bautismo estaba vinculado a la crismación y la Eucaris-

tía. Más tarde, crismación/Eucaristía se asignaron en partes de la Iglesia a un momento más tardío en el proceso de iniciación. Existen todavía diferencias en cómo las tradiciones disciernen qué se efectúa en el acto del bautismo. Todas están de acuerdo en que en el bautismo por agua, conferido en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, existe la actividad de Dios y la respuesta del bautizado. Todas están de acuerdo en que la actividad de Dios es gracia en acción y que la respuesta humana es fe en acción. Nadie niega que antes del bautismo Dios ha actuado gratuitamente y que el hombre ha empezado a responder con la fe.

Las diferencias empiezan a emerger cuando se intenta responder de modo más preciso a la cuestión de qué es lo que la gracia de Dios realiza en el bautismo cuando se encuentra con la respuesta humana de fe. Algunos opinan que en el bautismo existe un momento en el que la gracia de Dios realiza la remisión de los pecados, y que el bautismo está esencialmente vinculado al comienzo de una vida nueva, definiendo así el bautismo como el momento del nuevo nacimiento. Otros dicen que el momento del renacimiento cuando llega la aceptación por la fe de la gracia salvadora de Dios es anterior al bautismo. De este modo la vinculación esencial del bautismo con la nueva vida indica que el acontecimiento del bautismo significa lo que ha ocurrido ya por la gracia de Dios.

¿Hasta qué punto están alejados estos dos puntos de vista? Tradicionalmente han sido descritos como visiones del bautismo sacramental o simbólica. ¿Quizá esta polarización ha distorsionado ambas visiones? ¿No existe, quizá, la posibilidad de un camino entre lo que aparece para algunos que es una visión puramente simbólica, por una parte, y para otros una comprensión casi mecanicista de la gracia sacramental, por la otra? Si todos pueden aceptar que Dios ha actuado ya gratuitamente de algún modo para traer a la persona al bautismo; si todos pueden reconocer que el mismo acto del bautismo es un signo efectivo de la gracia de Dios, que pide la respuesta de nuestra fe dentro de la Iglesia, y que Dios continúa tras el bautismo actuando gratuitamente para con el bautizado, entonces las diferencias que permanecen no han de ser consideradas ya como contradictorias.

253. El don de Dios otorgado en el bautismo requiere en cada instante la *respuesta humana de fe*, si es que se ha de impartir efectivamente la reconciliación. Esto es cierto en cada caso también para aquellos que aún no son capaces de responder por ellos mismos. Aquí pensamos ante todo en la fe de la comunidad en la que tienen lugar el bautismo, pero también en la futura fe de las personas bautizadas cuando hayan crecido. En el caso del bautismo de los que no pueden responder por ellos mismos nadie niega que Dios ha actuado ya gratuitamente antes de su bautismo y su respuesta ha empezado ya a ser una respuesta de fe. En ambos casos el bautismo mismo es un signo eficaz de la gracia de Dios que pide la respuesta permanente de fe. La administración del bautismo dentro del culto de la congregación lecclesial recuerda también a sus miembros su propio bautismo y su bendición y obligación permanentes.

254. El bautismo significa *participación* en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Por el bautismo los cristianos son sumergidos en la muerte liberadora de Cristo en la que sus pecados son sputados allí donde el poder del pecado ha sido quebrado. Los cristianos siguen rezando cada día el «perdona nuestros pecados», y cada día viven en la confianza de su justificación. En este sentido los bautizados no son ya esclavos del pecado, sino libres. Plenamente identificados con la muerte de Cristo, son sepultados con él y son elevados aquí y ahora a una vida nueva en el poder de la resurrección de Jesucristo, confiando en que serán uno con él en una resurrección como la suya (Rom 6,3-11; Col 2,13; 3,1; Ef 2,5-6).

Comentario

En el siglo XVI la cuestión de la justificación dividió a la Iglesia occidental. Martín Lutero vió en la Iglesia de su tiempo un pensamiento y una práctica que hacían depender la gracia de Dios de las obras religiosas. A sus ojos esto era una materia fundamental contraria al Evangelio de Jesucristo. La parte católica tuvo miedo de que los teólogos y comunidades de la Reforma, al subrayar el carácter forense (judicial) de la justificación, descuidaran la necesidad de una vida nueva como fruto de la gracia y la fe. Sin embargo, a la luz de la lectura común de las Sagradas Escrituras, hoy confesamos unos con otros que estamos justificados sin mérito, sólo por la fe, que la gracia de Dios además transforma a los hombres y la vida cristiana no tiene credibilidad si no hay

ningún tipo de renovación. Confesamos también juntos que la cuestión de la justificación afecta al centro de la fe cristiana. A la luz de esta comprensión podemos decir que las condenas del siglo XVI no son ya adecuadas para describir a los interlocutores del diálogo de hoy.

La doctrina de la justificación no ha sido nunca causa de división entre la cristiandad oriental y occidental. No obstante, algunos teólogos ortodoxos miraban con recelo algunas de las formulaciones de la doctrina occidental como parciales y demasiado forenses. Por otra parte, a los ojos occidentales, la doctrina ortodoxa de la deificación (*theosis*) no parece tomar suficientemente en serio el pecado permanente de los cristianos.

Pero los Ortodoxos aclaran que la *theosis* no implica que los hombres se hagan divinos en su naturaleza, sino que describe más bien la renovación y el renacimiento de los hombres así como la iluminación y participación de la humanidad en la vida divina por el Espíritu Santo. Hoy los teólogos orientales y occidentales pueden decir que los cristianos están justificados al volverse hacia una nueva dirección que los convierten en «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4). Con esto se comprende un proceso por el cual existe un crecimiento en santidad de tal manera que los hombres se aproximan cada vez más a Dios. Esto no significa que los cristianos no sean ya pecadores y necesiten diariamente el perdón.

255. En el bautismo Dios unge a los bautizados con el Espíritu Santo, los marca con el sello de su pertenencia permanente a Cristo e implanta en sus corazones la primera entrega de su herencia como hijos de Dios. El Espíritu Santo nutre la vida de fe en sus corazones hasta que entren en su eterna heredad (Ef 1, 13-14). El bautismo que hace a los cristianos partícipes del misterio de la muerte y resurrección de Cristo implica la confesión del pecado y la conversión del corazón. Así los bautizados son perdonados, purificados y santificados por Cristo y se les da una *nueva orientación ética*, bajo la guía del Espíritu Santo como parte de su bautismo. El Espíritu Santo los llama y los mueve a la santificación personal y a comprometerse en cada esfera de la vida para el cumplimiento de la voluntad de Dios.

Comentario

Aunque la Iglesia antigua administraba la unción (crisma/confirmación, crismación) de los bautizados como parte del rito bautismal, y las Iglesias ortodoxas aún continúan haciéndolo, la Iglesia occidental por varias razones ha convertido el acto de la unción en un acto de especificidad propia (confirmación).

256. El bautismo no se refiere sólo a una experiencia momentánea, sino a *un crecimiento permanente en Cristo*. Los bautizados están llamados a reflejar la gloria del Señor, en la medida en que son transformados por el poder del Espíritu Santo, para llegar a ser semejantes a él en un esplendor siempre creciente (2 Cor 3,18). La vida del cristiano es necesariamente una lucha permanente aún siendo además una experiencia permanente de gracia. En esta nueva relación, los bautizados viven para el amor de Cristo, de su Iglesia y del mundo que él ama, mientras esperan en la esperanza de la manifestación de la nueva creación de Dios y el tiempo en que Dios será todo en todos. A medida que crecen en la vida cristiana de la fe, los creyentes bautizados demuestran que la humanidad puede ser regenerada y liberada.

D. LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS Y LA VIDA DEL MUNDO FUTURO

257. Las últimas palabras del Credo son sobre la esperanza. Los cristianos son un pueblo de esperanza, la Iglesia es una comunión de esperanza. Por el poder del Espíritu, los cristianos tienen la seguridad de que en Cristo y en su resurrección Dios ha abierto para ellos un futuro y una esperanza que va más allá de las vicisitudes y dificultades de este tiempo, vida y mundo. Esta esperanza trascendente se convierte ya ahora en una fuente de fuerza, perseverancia y expectación y es capaz de dar fruto en el modo en que la gente vive y actúa.

258. Esta expectación y esperanza trascendentes se enfrentan a las preguntas de un mundo en el que no tiene lugar la resurrección, donde la realidad de la muerte parece ser un hecho definitivo al que las gentes tienen que adaptarse. El mensaje de esperanza en una vida más allá de nuestro tiempo y mundo se enfrenta a la masiva experiencia de desespe-

ración en un mundo obsesionado por las amenazas de la superpoblación, el colapso ecológico y la miseria de millones de gentes. ¿Cómo pueden cambiarse todas estas preguntas en palabras y hechos de promesa?

I. *El Credo y su testimonio bíblico*

a) *Texto del Credo*

259. «Esperamos (espero en) la resurrección de los muertos y (en) la vida del mundo futuro. Amén».

(CA: «la resurrección de la carne y (en) la vida eterna. Amen»).

260. El Credo termina con una afirmación escatológica que está estrechamente relacionada con el segundo artículo de fe. Allí se subrayaba el futuro de Cristo, aquí el futuro de los creyentes y de un mundo que va a venir. Lo que se dijo sobre el juicio final de vivos y muertos fue afirmado en el segundo artículo y no se repite en el tercero.

261. Cuando el Credo habla de «resurrección de los muertos», aparece para los cristianos un futuro más allá de la muerte, que no es simplemente un futuro espiritual. A diferencia de las ideas gnósticas y maniqueas, se entiende un proceso santificador que afecta al cuerpo, la mente y el espíritu de los seres humanos.

262. El Credo de los Apóstoles habla de creer en la «vida eterna». Cuando el Credo de Nicea-Constantinopla se refiere a la vida del mundo (o tiempo) futuro, subraya con ello la diferencia cualitativa entre la vida presente y la vida futura.

b) *Testimonio bíblico*

263. En su mayor parte el *Antiguo Testamento* habla muy poco sobre la vida después de la muerte. El reino de la muerte es un lugar de sombras del que no se vuelve (2 Sam 12,23); un lugar sin luz (Jes 10,21); un lugar donde no se alaba a Dios (Sal 6,5; 30,9; 115,17). Los profetas miraban hacia una nueva era, un tiempo futuro de bendición y paz, cuando un nuevo David reinará sobre Jerusalén (Is 9 y 11). Con el tiempo, esta esperanza futura llegó a desligarse del mundo presente y de su futuro histórico y más que ser una continuación de este mundo, parecía implicar una ruptura y discontinuidad radi-

cales. Sólo ocasionalmente en textos tardíos tenemos noticias de una resurrección de los muertos, en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria (Is 26,19; Dan 12,2).

264. En contraste con el Antiguo Testamento la esperanza de la resurrección de los muertos, un tema de discusión entre fariseos y saduceos en tiempos de Jesús, está claramente atestiguada en el *Nuevo Testamento*. Según Pablo, está inextricablemente vinculada a la resurrección del mismo Jesucristo, el primogénito de entre los muertos (1 Cor 15,12 ss). Hemos nacido perecederos, pero resucitaremos imperecederos (1 Cor 15,42; 53-54). Creer en la resurrección de los muertos es un consuelo para los que lloran la pérdida de los amigos (1 Tes 4,13 ss). Según Hechos, la predicación de Pablo de la resurrección de los muertos en Atenas fue el tema que supuso un especial dificultad (*offence*) (Hech 17,32). En el Evangelio de Juan esta esperanza está vinculada a la certeza de que los muertos vivirán a la voz del Hijo de Dios (Jn 5,24 ss).

265. La vida eterna es descrita en el Nuevo Testamento como una existencia personal con Cristo (Fil 1,23) pero además es representada como una comunidad en el reino de Dios, unida en la alabanza del Dios eterno (Lc 13,29; Mc 14,25; Ap 22,3; 7,12). La figura del nuevo cielo y la nueva tierra del Antiguo Testamento se adapta y toma de nuevo; oímos hablar de la nueva ciudad en la que Dios enjugará las lágrimas de nuestros ojos (Ap 21,1 ss). La vida eterna será una vida en la presencia de Dios, en la que veremos «cara a cara» (1 Cor 13,12) como es Dios (1 Jn 3,2). Un testimonio fundamental para el Nuevo Testamento es el hecho de que esta vida no es simplemente objeto de esperanza, sino que es también una realidad presente (cf. evangelio de Juan); el reino de Dios está ya entre nosotros (Lc 17,21); la vida nueva ha sido ya dada en el bautismo y la experimentamos como la sociedad del Espíritu Santo (Rom 6,3 y 14,17). El año de gracia del Señor proclamado por Isaías como una promesa para el futuro se ha cumplido ya en la venida de Jesús (Lc 4,16-21).

II. *Explicación para hoy*

266. Vivir de la fe es vivir en esperanza. El fundamento de nuestra esperanza es Jesucristo. Como primogénito de entre los muertos, Jesucristo es la realización y manifestación de la nueva humanidad. En su vida y obra, muerte y resurrección, Dios manifiesta el futuro que pretende par el mundo por

el Espíritu. En Él, la vida eterna entra en nuestras vidas liberándonos de toda nuestra esclavitud a la muerte, y llevándonos a la comunión con Dios. El Espíritu enviado por el Cristo resucitado es el sello de nuestra esperanza que es una esperanza en lo que está más allá de las capacidades y las esperanzas del hombre (Hb 11,1); una esperanza contra toda esperanza. Pero es una esperanza confiada porque descansa sobre la promesa poderosa de Dios.

Resurrección de los muertos

267. El punto central y el fundamento de nuestra esperanza en una vida con Dios más allá de la muerte (1 Tes 4,13-18; Mt 25,31 ss; 1 Cor 15,3 ss) es la resurrección de Jesucristo de entre los muertos y la promesa de que los que han muerto con él vivirán con él para siempre. Para la fe cristiana la resurrección significa que los seres humanos en su individualidad y totalidad, cuerpo-alma-espíritu, tienen un futuro más allá de la muerte y que, por tanto, la existencia humana desde su comienzo hasta la muerte del individuo tiene un significado eterno en la responsabilidad de Dios. Esta esperanza es una protesta contra el escepticismo de aquellos para los que la muerte es el límite de toda vida. Transitoriedad y muerte no son la última palabra sobre la vida humana, sino que Dios ha otorgado una dignidad única a la existencia humana por la promesa de vida eterna. La resurrección implica para la fe cristiana que tras la muerte la persona tiene un futuro.

Comentario

Lo que hay de los muertos entre la muerte y la resurrección final ha sido concebido de diferentes formas (p. ej., en términos de purgatorio tras la muerte). Diferentes creencias sobre los muertos y su relación con los vivos han llevado a diversas prácticas religiosas (p. ej.: oraciones por los muertos, intercesión por los santos e invocación de los santos). Además la idea de la inmortalidad del alma, muy importante en la historia cristiana, ha sido afirmada por unos y negada por otros en los últimos años.

268. La resurrección implica un encuentro con el Dios vivo y su juicio sobre el bien y el mal en la vida personal y en la vida comunitaria. La humanidad es responsable ante Él ahora y en el juicio final. Creemos y afirmamos que no es la voluntad de Dios condenar y destruir el mundo que ha creado. Al entregar a su Hijo quiere que el mundo se salve (Jn 3,17). El

testimonio bíblico contiene, sin embargo, la posibilidad de una condena final (p. ej.: Mt 25,45 ss; Ap 20,15). La tensión entre estos diferentes acentos en el testimonio bíblico no debería disolverse racionalizando un modo u otro, sino tomarse como un indicador de la apertura de la historia.

Comentario

En el curso de la historia, algunos teólogos cristianos y movimientos espirituales han defendido la salvación universal. En la Biblia, la expresión *apokatastasis panton* («el tiempo para dar a todo consistencia») aparece en Hech 3,21, pero hace referencia al cumplimiento final de la profecía del Antiguo Testamento, y difícilmente implica la salvación universal. Mc 9,12 dice de Elías que volverá en los últimos días y «restaurará todas las cosas»; pero en 9,13 Jesús interpreta esto como algo que ha tenido lugar ya en el ministerio de Juan Bautista. En Tim 2,4 se dice que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cf. también Rom 11,32). Mas, si bien esto proporciona una razón para la misión cristiana, no incluye la garantía de salvación universal para los que rechazan la llamada a la conversión.

En fidelidad a la enseñanza del Nuevo Testamento, la doctrina cristiana ha tenido que hacer justicia no sólo al alcance ilimitado del amor salvador de Dios, sino también a las numerosas advertencias del Nuevo Testamento de que la condenación eterna es posible. No obstante, la voluntad salvadora de Dios sigue siendo un misterio último, que mantendrá abiertas las posibilidades allí donde para los seres humanos parece cerrado el registro.

269. La muerte de los hombres ha sido vista como la manifestación existencial más evidente de la presencia de los poderes de destrucción en todas partes en la creación. Estas *fuerzas de muerte* están presentes en toda la vida e intentan separarnos de nuestros hermanos y hermanas y de Dios. Pero la muerte ha sido vencida en la cruz y resurrección de Cristo que nos da la seguridad de nuestra resurrección. En el bautismo (Rom 6,3 ss) y a lo largo de la vida cristiana participamos en la muerte de Cristo, en su *victoria sobre la muerte* en su resurrección y recibimos el Espíritu vivificador. Al mismo tiempo, la muerte y resurrección de Cristo y la venida del Espíritu apuntan a la resurrección de los muertos y a la transformación final del cosmos.

La vida del mundo futuro

270. De acuerdo con el plan de Dios la creación será radicalmente transformada por medios que son aún un misterio. En Cristo, Dios expone su «plan para realizarlo en la plenitud de los tiempos, para que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en el cielo y en la tierra» (Ef 1,10). De este modo la totalidad de la creación no será separada de la plenitud última del reino de Dios. Algunos elementos de la creación tales como el agua del bautismo, las palabras humanas que proclaman el Evangelio y el pan y el vino de la Eucaristía son utilizadas ya ahora por el Espíritu Santo para darnos las primicias del reino. En *el nuevo cielo y la nueva tierra* (Is 65,17; Ap 21,1), la nueva humanidad verá y alabará a Dios cara a cara (1 Cor 13,12). Dios será todo en todas las cosas (1 Cor 15,28).

271. El reino es el cumplimiento de la profecía a Israel (Is 11,1-11; Miq 4,3) del establecimiento de la justicia, el derecho y la paz, la voluntad de Dios así en la tierra como en el cielo. El reino de Dios es la realidad en la que el reinado soberano de Dios se lleva a cabo por el poder del Espíritu por su Hijo Jesucristo. Bajo el reinado soberano de Dios las fuerzas del mal, el pecado y la muerte, los principados y poderes del tiempo (1 Cor 15,22-24; Col 2,15, etc.) son vencidos por la cruz y la resurrección (Fil 2,5-11).

Viviendo en esperanza hoy

272. La Iglesia es por tanto una comunidad de esperanza en un mundo enfrentado a la muerte y la destrucción. En la Iglesia el reinado de Cristo está presente en el mundo, allí donde, por el poder del Espíritu Santo, la reconciliación, la paz, la justicia y la renovación se convierten en realidades ya posibles. Así la Iglesia es un signo del futuro de Dios para la renovación de la humanidad. La Iglesia espera la plenitud final. La esperanza de la Iglesia es una esperanza para el mundo y una confianza en la promesa redentora de fidelidad de Dios a toda su creación.

Comentario

Para un análisis más detallado véase *Sharing in One Hope. Commission on Faith and Order. Bangalore 1978*; cf. *The Church: A Communion of Hope*, Parte V de *A Common Account of Hope*, Faith and Order Paper, n. 92 (Ginebra 1978).

273. La Iglesia tiene una sola esperanza: «una es la esperanza a la que habeis sido llamados» (Ef 4,4). Esta única esperanza lleva consigo la esperanza de la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Están indisolublemente unidos, y afirman y unen la esperanza cristiana en sus dimensiones sociales, individuales y cósmicas.

Viviendo nuestra esperanza

274. Creer en el poder vivificador y transformador del Espíritu Santo; ser la *koinonia* del pueblo de Dios en la Iglesia de Cristo enviada a todos los pueblos para proclamar la buena nueva de la salvación hasta el final de la historia; participar por el bautismo para el perdón de los pecados de la vida nueva del Señor Resucitado y recibir por ello la seguridad de que se participará con toda la creación en la vida del mundo futuro, constituyen todos ellos elementos integrantes de la fe apostólica a lo largo de los siglos. Dan a los cristianos hoy una base inquebrantable y *perspectivas nuevas* a su implicación en los asuntos de este mundo. Esto se expresa de modo fundamental en nuestra esperanza cristiana en medio de un mundo amenazado y finito.

275. Llenos de esta esperanza y a pesar de nuestra debilidad y nuestros temores podemos vivir con confianza y certeza en las promesas de Dios en un mundo cuyo futuro parece incierto. Porque creemos que el futuro está en las manos seguras de Dios no estamos angustiados por el mañana (Mt 6,34). Nuestra esperanza nos impulsa a *trabajar por un mundo más justo y más humano*. Nuestra búsqueda de la justicia y la paz en la historia no puede traer el reino pero nuestro trabajo se realiza en la confianza de que nada de lo que hayamos hecho en la espera de la Ciudad Santa será en vano. Porque nuestra esperanza está basada en Dios, podemos correr el riesgo de abrirnos a los gozos y sufrimientos del mundo.

276. Al afirmar por la fe nuestra esperanza para este mundo, una esperanza que está fundada en la fe en el Dios Trinidad, *rechazamos cualquier huida de este mundo* y de sus problemas. Esta huida puede adquirir diferentes formas. Podemos, por ejemplo, perdernos en una acumulación de cosas, perseguir la satisfacción individual o en cualquier otro modo de eludir las necesidades concretas de nuestro prójimo.

– Al afirmar nuestra confianza en el futuro que Dios nos ha preparado, rechazamos cualquier intento de asegurar

nuestro futuro a expensas del mundo, especialmente por la amenaza de toda destrucción nuclear o ecológica.

- Al afirmar la presencia del reino todavía futuro, rechazamos toda comprensión del reino futuro de Dios que separe el reino de este mundo y su vida o identifique el reino con cualquier realidad histórica.

- Al afirmar la fidelidad de Dios a su creación entera, rechazamos todo empobrecimiento de nuestra esperanza, que nos impida ver la totalidad de la redención por Dios de los individuos, de la comunidad humana, o de toda la creación.

- Al afirmar que Jesucristo con su Espíritu es la Palabra de Dios, por quien todo es juzgado y por quien se revela su significado último, rechazamos que los poderes que parecen regir la historia sean los que finalmente determinen su significado y su destino.

277. Frente a un secularismo que se niega a mirar más allá de sí mismo para ver a Dios, *nuestra esperanza*, actúa en el amor en un mundo que está esperando el mundo futuro, y se renueva en la comunión de la Iglesia por el don, siempre nuevo, de la salvación de Dios en Jesucristo, dado por el Espíritu Santo en la Palabra y los Sacramentos.

- Frente al desánimo ante el mundo, nuestra esperanza se niega a aceptar las cosas tal como son.

- Frente a la creciente desesperación, nuestra esperanza no declarará ninguna situación o persona como sin esperanza.

- Frente a la opresión, nuestra esperanza afirma que la opresión no durará para siempre.

- Frente a las perspectivas religiosas mal utilizadas para justificar programas políticos, nuestra esperanza afirma que la venida del reino de Dios no depende de nosotros, sino que sigue siendo prerrogativa de la iniciativa sorprendente de Dios.

- Frente al dolor insoportable, la enfermedad incurable y la deficiencia irreversible, nuestra esperanza afirma a presencia amorosa de Cristo que puede hacer posible lo que es imposible para los poderes humanos.

278. Nuestra esperanza para esta vida y este mundo está fundada en la cruz y la resurrección de Jesucristo, y encontrará su consumación en la visión beatífica y la participación en el gozo de Dios en la comunión de los santos. *Sólo en Dios ponemos nuestra confianza*. Todo lo que hemos recibido, lo hemos recibido de su mano. Todo lo que esperamos vendrá de su bendición. A solo Dios la gloria por los siglos. «Dice el que

da testimonio de todo esto: 'Sí, vengo pronto'. ¡Amén! ¡Ven Señor Jesús!» (Ap 22,30).

Amén

279. El Credo de Nicea-Constantinopla termina con el *amen*. Ya en la Sagrada Escritura este «amén» se utilizaba para indicar lo que el pueblo de Dios recibía, y mediante esta recepción confirmaba una proclamación. En las liturgias primitivas era así recibido y confirmado por toda la asamblea lo que había sido proclamado y confesado por los ministros en su función específica en la Iglesia de Dios, expresando su confianza en lo que ha sido confesado. Hoy cuando toda la asamblea proclama y confiesa el Credo junto con los ministros, significa la comunión de la Iglesia entera de Dios en la fe transmitida por los Apóstoles. El Amen de esta asamblea expresa confiadamente el *sí* al Dios Trino revelado a nosotros como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

COMISION PERMANENTE DE FE Y CONSTITUCION, DUNBLANE/ESCOCIA, 16-24 DE AGOSTO DE 1990

La Comisión Permanente ha aprobado el documento de estudio sobre «Confesar la fe común» y ha autorizado su publicación, con miras a que sea enviado oficialmente a las iglesias para un nuevo estudio y consideración, y pueda ponerse a disposición del más amplio Movimiento ecuménico.

REUNION EDITORIAL, ROMA/ITALIA, 15-17 DE DICIEMBRE DE 1990

Prof. Wolfahrt PANNENBERG

Dr. (Ms.) Mary TANNER

Rvdo..Prof. J.M.R. TILLARD - Moderador

Personal de Fe y Constitución

Rvdo. Dr. Günther GASSMANN

Rvdmo. Dr. Gennadios LIMOURIS

APENDICE I

FUNDAMENTO HISTORICO DE LA FE APOSTOLICA HOY

Por *Gennadios Limouris*

De 1888 a 1963

Uno de los primeros intentos en los tiempos modernos de alcanzar la expresión de la fe común se hizo en 1888, cuando la Tercera Conferencia de Lambeth resumió así lo esencial de la fe cristiana en el Cuadrilátero de Lambeth: «... el Credo de los Apóstoles, como símbolo bautismal y el Credo de Nicea como declaración suficiente de la fe cristiana»¹.

Más tarde, en 1910, bajo la iniciativa de la Iglesia Protestante Episcopal en Estados Unidos, se inició el movimiento Fe y Constitución cuando se realizó una llamada a «todas las comuniones cristianas que confiesan en todo el mundo a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador»².

Tres acontecimientos marcaron en 1920 pasos más importantes en un largo proceso ecuménico. En su Encíclica «A las Iglesias de Cristo allí donde estén» el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla urgía la «creación de algún tipo de liga de iglesias»³. Los obispos Anglicanos reunidos en la Conferencia de Lambeth, hicieron una «Llamada a todo el pueblo cristiano» para la reunión de la Cristiandad, en la que aludían ellos mismos a la cuestión de la fe⁴. Finalmente, la Conferencia preparatoria de Fe y Constitución, reunida en Ginebra, Suiza, trabajó sobre «el significado de la Biblia y del Credo en relación con la unión»⁵.

¹ Véase Randall T. Davidson (ed.), *The Five Lambeth Conferences 1687-1908, Lambeth Quadrilateral 1888* (Londres 1920).

² *Faith and Order*, n. 1 (1910) 4.

³ Cf. C. Patelos (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, (Ginebra 1978) 27-33.

⁴ H. Bettenson (ed.), *Documents of the Christian Church* (Londres 1963) 442 ss.

⁵ Cf. especialmente la contribución de A. Scott y J. E. Roberts en el informe del encuentro preliminar en Ginebra, Suiza (12-20 agosto de 1920), *A Pilgrimage Towards Unity*, en *Faith and Order*, n. 33 (1920) 54, 72.

La agenda de la Primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución en Lausana, Suiza, en 1927 incluyó ya una sección sobre «La Confesión común de fe de la Iglesia»⁶.

En la Segunda Conferencia Mundial de Fe y Constitución en Edimburgo, Escocia, en 1937, los descubrimientos sustanciales sobre la cuestión de la fe común fueron planteados juntos en el informe sobre «La gracia de Nuestro Señor Jesucristo»⁷.

Tras la formación del Consejo Mundial de Iglesias y su primera asamblea en Amsterdam, Holanda, en 1948, el interés principal de la Tercera Conferencia Mundial de Fe y Constitución, que tuvo lugar en Lund, Suecia, en 1952, fue asegurar que la fe en la única Iglesia de Cristo se traducía en actos de obediencia⁸.

La Cuarta Conferencia Mundial, reunida en Montreal, Canadá, en 1963, afirmó que la comprensión de la fe cristiana estaba interrelacionada con cuestiones de «Escritura, Tradición y tradiciones»⁹.

De 1963 a 1983

Desde Montreal la Comisión de Fe y Constitución ha seguido progresivamente ocupándose de la cuestión de la comprensión y confesión comunes de la única fe cristiana. Esto se hizo evidente sobre todo en el estudio «Dando cuenta de la esperanza que está en nosotros», que se inició en la reunión de la Comisión en Lovaina (Bélgica) en 1971 y concluyó en la reunión de Bangalora (India) en 1978, donde la declaración «Cuenta común de la Esperanza» se ocupó de la fe trinitaria en Dios, la eclesiología, escatología y ética y el requerimiento de un consenso sobre la fe apostólica¹⁰.

En la reunión de la comisión en Lima (Perú) en 1982 se bosquejó un plan para un nuevo proyecto de estudio «Hacia la expresión común de la fe apostólica hoy», acentuando la im-

⁶ L. Vischer (ed.), *Textos y documentos de la Comisión de Fe y Constitución 1910-1968* (Madrid 1972), nn. 27, 29, 31.

⁷ *Ibid.*, 40 ss.

⁸ *Ibid.*, 86.

⁹ P. C. Rogers & L. Vischer (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, Faith and Order, n. 42 (Londres 1964) Sección II: «Scripture, Tradition, traditions», 50-61.

¹⁰ Cf. *Sharing in One Hope*. Bangalore 1978. «The Common Expression of the Apostolic Faith», Faith and Order, n. 92 (Ginebra 1978) 243-246.

portancia del tema en general y del Credo de Nicea en particular para el Movimiento ecuménico de hoy¹¹.

Pero este nuevo comienzo había sido ya preparado a lo largo de breves consultas sobre «Hacia una confesión de fe común» en Venecia, Italia, en 1978¹² y sobre la cuestión del *Filioque* en Klingenthal, Francia en 1978/79¹³ y en relación con el MDC aniversario del Segundo Concilio Ecuménico. En estas consultas, el Credo de Nicea-Constantinopla (380) fue elegido como el centro de atención a partir del cual deberían proseguirse estudios más amplios durante los años venideros, con el fin de explicar la fe apostólica tal como está expresada y confesada en la Iglesia a través de este símbolo credal de la Iglesia antigua. Se tomó esta decisión en una breve consulta en Chambésy, Suiza, en 1981¹⁴, y más tarde el mismo año en otra consulta, en Odesa, URSS, se dieron los primeros pasos¹⁵. Ambas reuniones reflejan el significado ecuménico del Credo de Nicea-Constantinopla del 381. Y en Roma, en 1983, una consulta internacional se centró en las raíces de la fe apostólica en las formas en que fue expresada en las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva¹⁶.

En Vancouver (Canadá), en 1983, la Sexta Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias afirmó categóricamente el significado y la importancia de este estudio¹⁷ y desde 1984 se implementó progresivamente. Una serie de boletines con expresiones contemporáneas de la fe en diferentes países¹⁸

¹¹ M. Kinnamon (ed.), *Towards Visible Unity II*. Lima 1982. Faith and Order, n. 113 (Ginebra 1982) 28-46.

¹² *Towards a Confession of the Common Faith*, Faith and Order, n. 100 (Ginebra 1980). Ed. española: 'Hacia una confesión de fe común', *DiEc* 19 (1984) 339-249

¹³ L. Vischer (ed.), *Spirit of God-Spirit of Christ, Ecumenical Reflexions on the Filioque Controversy*, Faith and Order, n. 103 (Ginebra 1981).

¹⁴ *Towards the Common Expression of the Apostolic Faith*, FO/81, 9 (agosto 1981), documento mimeografiado.

¹⁵ H. G. Link, ed., *The Ecumenical Importance of the Nicene-Constantinopolitan Creed*, FO 81, 17 (noviembre 1981), documento mimeografiado.

¹⁶ H. G. Link, ed., *The roots of the Our Common Faith: Faith in the Scriptures and in the Early Church*, Faith and Order, n. 119 (Ginebra 1984).

¹⁷ D. Dill (ed.), *Gathered for Life* (Relación oficial de la Sexta Asamblea, Vancouver, Canadá 1983) (Ginebra 1983) 48.

¹⁸ C. S. Song (ed.), *Confessing Our Faith around the World I*, Faith and Order, n. 104 (Ginebra 1980); H. G. Link (ed.) *Confessing Our Faith around the World II*, Faith and Order, n. 120 (Ginebra 1983); H. G. Link (ed.), *Confessing Our Faith around the World III: The Caribbean and Central America*, Faith and Order, n. 123 (Ginebra 1984); H. G. Link (ed.), *Confessing Our Faith around the World IV: South America*, Faith and Order, n. 126 (Ginebra 1985).

y una colección documental de textos¹⁹ acompañaron el estudio.

De 1984 a 1986

En su primera reunión en Creta, Grecia, en 1984, la nueva Comisión Permanente de Fe y Constitución decidió emprender una explicación ecuménica comprensiva de la fe apostólica para nuestro tiempo, teniendo en cuenta las decisiones y discusiones preliminares de 1981 y 1983, y tomando el Credo de Nicea-Constantinopla del 381 como el modelo más fuerte de unidad en la Iglesia antigua para el nuevo inicio del estudio²⁰. Se estableció un grupo directivo de Fe Apostólica, compuesto por miembros de la Comisión Permanente con la tarea de coordinar, junto con el Secretariado de Ginebra y toda la Comisión, el proceso de estudio e informar regularmente a la Comisión sobre los progresos realizados. Tuvieron lugar tres consultas internacionales, considerando cada una un artículo del Credo:

– Kottayam, India, noviembre de 1984: *Creemos en un sólo Señor Jesucristo* (artículo segundo).

– Chantilly, Francia, enero de 1985: *Creemos en el Espíritu Santo, en la Iglesia y en la vida del mundo futuro* (artículo tercero).

– Kinshasa, Zaire, marzo de 1985: *Creemos en un sólo Dios* (artículo primero).

Como segundo paso, un pequeño grupo de redacción se reunió en abril de 1985 en Ginebra y el Grupo directivo de estudio de Fe Apostólica se reunieron en mayo/junio de 1985, en Crêt-Bérard, Suiza, con el fin de revisar y desarrollar más el formato de las relaciones de las tres consultas y someterlas a la reunión de la Comisión Plenaria en Stavanger, Noruega, en agosto de 1985²¹.

En mayo de 1986, tuvo lugar en York, Inglaterra, una consulta mixta entre las subunidades de «Fe y Constitución» e «Iglesia y Sociedad» sobre el tema «Integridad de la creación»

¹⁹ H. G. Link (ed.), *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study*, Faith and Order, n. 124 (Ginebra 1985).

²⁰ *Minutes of the meeting of the Standig Commission*, Creta, 1984, Faith and Order, n. 121 (Ginebra 1984).

²¹ Thomas F. Best (ed.), *Faith and Renewal, Stavanger 1985*. Faith and Order, n. 131 (Ginebra 1986) 127-143.

para un primer intercambio de intereses programáticos en las dos subunidades, como parte del proyecto de estudio de Fe y Constitución sobre la Fe Apostólica²².

Sobre la base de las propuestas de Stavanger, un texto en borrador preliminar revisado, elaborado por la dirección en marzo/abril de 1986, el grupo directivo del estudio Fe Apostólica se reunió de nuevo en Berlín Oeste, República Federal de Alemania, en julio de 1986, con la tarea de revisar, corregir y compartir el texto sobre la explicación ecuménica con la Comisión Permanente en Potsdam, República Democrática Alemana²³.

De 1987 a 1990

El Grupo directivo se reunió de nuevo en París, Francia, en abril de 1987, con el fin de llevar a cabo el texto borrador sobre la «explicación» e incorporar los comentarios y sugerencias realizados por los miembros de la Comisión Permanente.

La Comisión Permanente en su reunión en Madrid, España, en agosto de 1987, con el fin de llevar a cabo el texto borrador sobre la «explicación» e incorporar los comentarios y sugerencias realizados por los miembros de la Comisión Permanente.

La Comisión Permanente en su reunión en Madrid, España, en agosto de 1987, aprobó el documento de estudio *Confessing One Faith*²⁴ en su forma provisional y autorizó su publicación, que tuvo lugar en octubre del mismo año. Fue enviado a las Iglesias miembros y a la comunidad ecuménica más amplia para su estudio y comentarios.

El período de 1987 a 1990 ha estado marcado por un número considerable de reacciones, comentarios y sugerencias enviada al Secretario de Ginebra por teólogos, institutos ecuménicos, facultades de teología, grupos de estudio y los miembros de la Comisión Fe y Constitución en todo el mundo. Paralelamente a esto, tuvo lugar en diferentes partes del mundo una segunda serie de consultas internacionales –con

²² *Minutes of the Meeting of the Standing Commission, Potsdam, GDR 1986. Faith and Order*, n. 134 (Ginebra 1986) 25-27.

²³ *Ibid.*, 41-42.

²⁴ *Confessing One Faith. Faith and Order*, n. 140 (Ginebra 1987).

relación al documento de estudio *Confessing One Faith*— con participantes de las diferentes tradiciones cristianas que reaccionaban directamente al texto mismo o proporcionaban sugerencias y perspectivas concernientes al texto sobre temas relacionados con la situación mundial contemporánea y a conversaciones teológicas en particular:

– Porto Alegre, Brasil, noviembre de 1987: *La Doctrina de la creación y su integridad – Un desafío a la responsabilidad del cristianismo hoy*²⁵.

– Rodas, Grecia, enero de 1988: *Confesando al Cristo crucificado y resucitado en el contexto social, cultural y ético de hoy*²⁶.

– Dublín, Irlanda, mayo de 1988: *Creación y reino de Dios*; esta segunda consulta mixta, de las subunidades de Fe y Constitución e Iglesia y Sociedad, se centró en y exploró las cuestiones de la integridad de la creación a la luz de los temas globales del cuestionamiento en el contexto de la teología de la creación y de las intuiciones de los programas de Iglesia y Sociedad²⁷.

– Pytagoraks, URSS, noviembre de 1988: *Eclesiología-Perspectivas ecuménicas básicas* (donde la eclesiología es vista como algo común a los tres proyectos más importantes de estudio de la Comisión Fe y Constitución: (I) BEM, (II) Fe Apostólica y (III) Unidad y Renovación²⁸).

– Wurtzburgo, República Federal de Alemania, junio de 1989: *Reflexiones ecuménicas sobre el Espíritu Santo en la creación, la Iglesia y la historia*²⁹ referido también al tema principal de la séptima asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Camberra, Australia, en febrero de 1991, «*Ven Espíritu Santo-Renueva toda la creación*»³⁰.

²⁵ *The Doctrine of Creation and Its Integrity. A Challenge to the Responsibility of Christianity Today. Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1988.* Faith and Order, n. 145 (Ginebra 1988) 45 ss.

²⁶ *Confessing the Crucified and Risen Christ in the Social, Cultural and Ethical Context of Today. Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1988.* Faith and Order, n. 145 (Ginebra 1988) 45 ss.

²⁷ D. Gosling & G. Limouris (eds.) *Creation and the Kingdom of God.* Church and Society Documents, n. 5 (agosto 1988).

²⁸ *Ecclesiology-Basic Ecumenical Perspectives*, FO/89, 1 (enero 1989), documento microfilmado.

²⁹ *Ecumenical Reflections on the Holy Spirit in Creation. Church and History*, FO/89, 13A (octubre 1989), documento microfilmado.

³⁰ *Come Holy Spirit-Renew the Whole Creation. Resources for Sections-The Theme, Sub-themes and Issues*, Séptima Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra 1990), folleto numeografiado.

En septiembre de 1988, la Comisión Permanente de Fe y Constitución, reunida en Boston (EE.UU.) fue informada sobre el proceso de revisión por parte del grupo directivo (que se reunió brevemente tras la consulta de Rodas) y sancionó los resultados logrados y los esfuerzos emprendidos en las tres consultas internacionales³¹.

Mientras tanto el Grupo directivo de estudio de Fe Apostólica se reunió en Roma, Italia, en marzo/abril de 1989, con el fin de intentar una primera evaluación de las sugerencias y comentarios enviados al Secretariado de Ginebra sobre el documento de estudio *Confessing One Faith*.

La Comisión Plenaria, reunida en Budapest, Hungría, en agosto de 1989, escuchó los informes sobre el creciente proceso de revisión y realizó algunos planes detallados para los próximos pasos que debían darse³².

El año 1990 ha estado completamente dedicado a las reuniones del grupo directivo de Fe Apostólica con el fin de llevar a cabo la revisión de las tres secciones del documento de estudio. En enero de 1990, en la reunión de Oxford, Inglaterra, el primer artículo fue considerablemente revisado y en la reunión de Venecia, Italia, en abril de 1990, los artículos segundo y tercero fueron revisados substancialmente.

Finalmente, en su reunión de Dunblane, Escocia, en agosto de 1990, la Comisión Permanente aprobó la versión revisada y autorizó la publicación oficial del documento en su nueva versión revisada bajo el título de *Confessing One Faith*. La publicación será enviada a las iglesias para un estudio y consideración mayores, acompañada por una carta de la Comisión Permanente con el fin de facilitar el trabajo a las iglesias para una mejor comprensión y estudio del texto dentro del contexto de sus encuentros ecuménicos. Con el fin de ampliar el compromiso en el estudio de la fe apostólica, la Comisión Permanente autorizó también la preparación de un (breve) «Instrumento de estudio» que se completará en 1992.

El documento *Confessing One Faith* representará un papel importante también en la futura quinta conferencia mundial de Fe y Constitución fijada para 1993.

³¹ Cf. *Minutes of the Standing Commission 1988*, o.c. 45-53, 56-63 y FO/89, 1 (documento microfilmado).

³² Th. F. Best (ed.), *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989*. Faith and Order, N. 148 (Ginebra 1990).

En los últimos diez años del proceso de estudio sobre la fe apostólica han participado muchas personas con diferentes capacidades, procedentes de iglesias y tradiciones diferentes, contribuyendo con su testimonio y experiencia cristianos al proceso de explicación de la Fe Apostólica en la situación ecuménica de hoy. Sus contribuciones han sido muy apreciadas y si la meta provisional planteada por el estudio se ha logrado, es también debido a su profundo compromiso ecuménico por la unidad de la Iglesia.

APENDICE II

BIBLIOGRAFIA

Por *Gennadios Limouris*

Revisada y ampliada para la edición española
por *Adolfo González-Montes*

Esta breve bibliografía se refiere a las publicaciones de Fe y Constitución relativas al estudio la Fe Apostólica o a temas que guardan alguna relación con él. Los títulos se ofrecen según el orden de su publicación. Excusamos el carácter tan selectivo de la bibliografía y las posibles omisiones.

Para otras referencias bibliográficas véase: N. Lossky, J. Míguez Bonino, J.S. Pobee, T.F. Stransky, G. Wainwright y P. Webb (ed.), *Dictionary of Ecumenical Movement* (Ginebra: Publicaciones del WCC/Grand Rapids: Eerdmans 1991) (Editor's note). [Nota de G. Limouris].

Para esta edición se ha ampliado esta bibliografía con aquellas referencias en lengua española más significativas y otras referencias complementarias. [Nota de A. González-Montes].

1965

Lutherans and Catholics in Dialogue I, The Status of Nicene Creed Dogma of the Church (1965), en: Paul C. Empie y T. Austin Murphy (ed.), *Lutherans and Catholics in Dialogue I-III* (Minneapolis, Minn. reimp. s/f) 1-36.

1970

W. PANNENBERG, *La fe de los Apóstoles* (Salamanca 1972).

1973

W. BEINERT, *Das Glaubensbekenntnis der Ökumene. Eine Auslegung des grossen (nizäno-konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses* (Friburgo, Suiza 1973).

1978

DAMASKINOS [PAPANDREU] DE SUIZA, '¿Una confesión de fe ecuménica? Una respuesta ecuménica', *Concilium* 138 (1978) 71-76.

J.M^e TILLARD OP, 'Towards a Common Profession of Faith', en: [papeles de la Conferencia de Bangalora 1978] *Sharing of Hope* (Bangalora 1978) 223-234.

1980

P. DUPREY-L. VISCHER (ed.), *Towards a Confession of the Common Faith*. Faith and Order Paper, n.100 (Ginebra 1980).

Vers une profession de foi commune. Document de Foi et Constitution, n.100 (Ginebra 1980).

'Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens', *Ökumenische Rundschau* 29/3 (1980) 367-376 [=Faith and Order Paper, n.100].

C.S. SONG (ed.), *Confessing Our Faith Around the World I*. Faith and Order Paper, n.104 (Ginebra 1980).

1981

L. VISCHER (ed.), *Spirit of God - Spirit of Christ. An Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. Faith and Order Paper, n.103 (Ginebra 1981).

L. VISCHER (dir.), *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* (París-Taizé 1981).

L. VISCHER (ed.), *Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse* (Francfort del Meno 1981) [=Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau*, n.39].

P. GREGORIOS, W.H. LAZARETH y N.A. NISSIOTIS (ed.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology* (Ginebra 1981).

1982

M. KINNAMON (ed.), *Towards Visible Unity: Commission on Faith and Order. Lima 1982*, vol. I: *Minutes and Adresses*, Seccion V: *Towards the Common Expression of the Apostolic Faith Today* (Ginebra 1982) 3-119.

J.M^e TILLARD OP, 'Confesser aujourd'hui la foi apostolique', *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982) 22-33.

BÉKÉS-MEYER (ed.), *Den einen Glauben bekennen. «Confessio fidei»: Ein römisches Kolloquium* (Francfort del Meno 1982).

E. SCHLINK, 'La signification oecuménique du symbole de Nicée-Constantinople et la structure des confessions de foi du christianisme primitif', *Positions luthériennes* 30 (1982) 137-156.

L. VISCHER, 'Bekenntnis und Bekennen in der Reformierten Kirche', *Una Sancta* 37 (1982) 111-116

W. PANNENBERG, 'Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute', *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 129-140.

W. PANNENBERG y K. LEHMANN (ed.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Friburgo de Brisgovia 1982).

H.G. LINK (ed.), *Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Francfort del Meno 1983) [=Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau*].

Y. CONGAR, *Diversité et Communion* (París 1982).

O. GONZALEZ DE CARDEDAL *et alii*, *El credo de los cristianos* (Madrid 1982).

1983

H.G. LINK (ed.), *Confessing Our Faith Around the World II. Faith and Order Paper*, n.120 (Ginebra 1983).

E. TIMIADIS, *The Nicene Creed: Our Common Faith* (Fortress Press, EE.UU. de A. 1983).

J. SARAIVA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso* (Roma 22-26 marzo 1982), 2 vols. (Ciudad del Vaticano 1983).

1984

'Hacia una confesión de fe común (1980)', *Diálogo Ecu-ménico* 19/65 (1984) 339-349 [=Faith and Order Paper, n.100].

H.G. LINK (ed.), *The Roots of Our Common Faith. Faith in the Scriptures and in the Early Church. Faith and Order Paper*, n.119 (Ginebra 1984).

H.G. LINK (ed.), *Confessing Our Faith Around the World III: The Caribbean and Central America*. Faith and Order Paper, n.123 (Ginebra 1984).

Y. GONGAR, *Diversity and Communion* (Londres 1984).

1985

H.G. LINK, *Confessing Our Faith Around the World IV: South America*. Faith and Order Paper, n. 126 (Ginebra 1985).

H.G. LINK (ed.), *Apostolic Faith Today. Handbook for Study*. Faith and Order, n.124 (Ginebra 1985).

H.G. Link (ed.), *Wurzeln unseres gemeinsamen Glaubens in der Bibel und in alten Kirche* (Francfort del Meno 1985).

H.G. LINK, 'Una invitación a la cooperación: el estudio de Fe y Constitución «Hacia la expresión común de la fe apostólica hoy»', *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 301-317

G. VOSS, 'Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute: ein Studienprojekt', *Una Sancta* 40 (1985) 2-14.

DAMASKINOS [PAPANDREU] DE SUIZA, 'Las confesiones de fe en la Iglesia antigua: su origen, su función y recepción. Algunas reflexiones a propósito del testimonio de la confesión cristológica en la Iglesia Ortodoxa', *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 285-299.

G. ROWELL, 'Las confesiones de fe de la Iglesia primitiva vistas desde la tradición clásica anglicana', *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 319-342.

H.M. BARTH, 'Confesiones de ayer y confesores de hoy', *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 343-362.

J. GUHRT, 'La confesión de fe y su formación en la actualidad', *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 363-380.

A. HOUTEPEN, 'Confesiones de las Iglesias y confesiones de la Ecuemene', *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 381-408.

CCEE [Conferencia de Conferencias Episcopales Europeas], 'Our Creed, source of Hope', *One in Christ* 21 (1985) 83-96 [sesiones de Riva del Garda y Trento de 1984].

1986

F. VON LILIENFELD, 'Die Kirchen Europas zwischen Bewahrung und Weitergabe des Glaubens, *Una Sancta* 41 (1986) 236-247.

T. BEST (ed.), *Faith and Renewal. Commission on Faith and Order: Stavanger 1985*. Faith and Order Paper, n.131 (Genebra 1986) 197-165.

G. GASSMANN (ed.), *Glaube und Erneuerung. Stavanger 1985. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Francfort del Meno 1986) 82-131 [=Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau*, n.55].

G. GASSMANN, 'Towards the Common Confession of the Apostolic Faith', *One in Christ* 21 (1985) 226-237.

'Foi et Constitution: Conference de Stavanger 1985', *Istina* 31 (1986) 50-137.

G. LIMOURIS (ed.), *Church-Kingdom-World. The Church as Mystery and Prophetic Sing*. Faith and Order Paper, n.130 (Genebra 1986).

J.Me R. TILLARD, 'Koinonía-Sacrament', *One in Christ* 22 (1986) 104-114.

1987

R. RITTNER (ed.), *Apostolizität und Ökumene* (Hannover 1987).

G. LIMOURIS, 'The Church: A Mystery of Unity in Diversity', *St Vladimir's Theological Quartely* 31 (1987) 123-142.

Confessing One Faith. Towards an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Faith and Order Paper, n. 140 (Genebra 1987).

'Comisión Fe y Constitución. Conferencia de Stavanger: Creemos en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo', *Diálogo Ecueménico* 22 (1987) 371-441.

A. GONZALEZ-MONTES, 'La fe apostólica', *Diálogo Ecueménico* 22 (1987) 357-363.

H.G. LINK (ed.), *Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum apostolischen Glauben* (Neukirchen-Vluyn/Paderborn 1987).

H.G. LINK (ed.), «Ein Gott-ein Herr-ein Geist». *Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute* (Frankfort del Meno 1987) [=Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau*, n. 56].

J.M^e R. Tillard, 'L'universel et le local', *Irénikon* 60 (1987) 483-494.

M.F.G. PARMENTIER, 'Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft der Kirchen', *Internationale Kirchlicher Zeitschrift* 77 (1987) 209-222.

1988

Den inen Galuben bekennen. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des Apostolischen Glaubens auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381). Faith and Order Paper, n.140 (Ginebra 1988).

Confesser la foi commune. Vers une explication oecuménique de la foi apostolique exprimée dans le Symbole de Nicée-Constantinople (381). Faith and Order Paper, n.140 (Ginebra 1988).

Commission on Faith and Order/National Council of Churches of Christ, *Confessing One Faith. A Guide for Ecumenical Study* (Cincinnati, Ohio 1988).

D. GOSLING Y G. LIMOURIS (ed.), *Creation and the Kingdom of God. Consultation with Faith and Order*. Church and Society Documents, n.5. (August 1988).

J. GROS, 'The Pilgrimage Towards Common Confession', *Ecumenical Trends* 17 (1988) 121-123.

T.F. TORRANCE, *The Trinitarian Faith* (Edimburgo 1988).

Th.D. HORGAN (ed.), *Apostolic Faith in America. Commission on Faith and Order NCCC/USA* (Grand Rapids 1988).

D.T. SHANNON Y G.S. WILMORE (ed.), *Black Witness to the Apostolic Faith. Commission on Faith and Order NCCC/USA* (Grand Rapids 1988).

H.G. LINK (ed.), *One God-One Lord-One Spirit. On the Explication of the Apostolic Faith Today*. Faith and Order Paper, n.139 (Ginebra 1988).

1989

Towards an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Versión árabe por T. Mitri (Beirut 1989).

J. MARASCHIN, *O Espelho e a Transparência. O Credo Niceno-Constantinopolitano e a teologia latino-americana* (Rio de Janeiro 1989).

R. SCHÄFER, 'Die Einheit der Kirche im Studiendokument «Den einen Glauben bekennen»', *Ökumenische Rundschau* 38 (1989) 209-230.

H. SCHÜTTE, 'Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubensheute', *Catholica* 43 (1989) 209-239.

J.M^e R. TILLARD, 'Confesser ensemble la foi apostolique', *Documentation Catholique* 86 (1989) 46-61.

1990

G. LIMOURIS, 'The Integrity of Creation in a World of Change Today', *Theologia* 61 (1990) 967-970.

J.M^e R. TILLARD, 'Spirit, Reconciliation, Church', *The Ecumenical Review* 42 (1990) 237-249.

T. BEST (ed.), *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989*. Faith and Order Paper, n.148 (Ginebra 1990) 104-126 [papeles de J.M^e R. Tillard, Ursula Radke y Lorna Khoo sobre «Confessing the Apostolic Faith Together»].

G. GASSMANN (ed.), *Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989. Die Tagung der Kommission in Budapest* (Francfort del Meno 1990) [=Beift zur *Ökumenischen Rundschau*].

Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses. Faith and Order Paper, n.149 (Ginebra 1990).

Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990 (Francfort del Meno 1990).

G. LIMOURIS (ed.), *Come, Holy Spirit - Renew the Whole Creation. An Orthodox Approach* (Brookline, Ma. 1990).

G. LIMOURIS (ed.), *Justice, Peace and Integrity of Creation. Orthodox Insights* (Ginebra 1990).

G. LIMOURIS (ed.), *Icons: Windows on Eternity. Theology and Spirituality in Colour*. Faith and Order Paper, n.147 (Ginebra 1990).

1991

G. LIMOURIS, 'Confessing Christ Yesterday and Today: A Christological Exploration', *Orthodox Forum* 1 (1991) 23-3

J.M^e TILLARD, *Iglesia de iglesias. Ecclesiología de comunión* (1985) (Salamanca 1991).

H. VALL, 'La integridad de la creación', A. GALINDO-GARCIA (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991) 237-294.

1992

ISTITUTO S. NICOLA, 'Ecumenismo ed ecclesiologia', *Studi Ecumenici* 10 (1992) 31-37.

A. HOUTEPEN, 'L'ecclesiologia e l'ecumenismo', *Studi Ecumenici* 10 (1992) 39-51.

A. GONZALEZ MONTES, 'Ecclesiologia battesimale ed ecclesiologia eucaristica', *Studi Ecumenici* 10 (1992) 63-93.

H. VALL, 'Teología de la creación y nueva evangelización', en: *Congreso Iberoamericano sobre nueva Evangelización y Ecumenismo. Guadalupe, Cáceres, 20-26 Octubre 1991* (Madrid 1992) 161-172.