

Estructura de la confesión de fe

Pedro Gómez García
Proyección (Granada), 1974, nº 90: 67-79.

1. Lenguaje de la fe

Allá por el sexto siglo antes del nacimiento de Jesús, un gran sabio de China escribía a propósito de la divinidad: «En el principio hubo necesidad de darle un nombre; entonces se mencionó; pero aquel que sabe dar nombre a las cosas no debe olvidar que existe lo Innominable» (1). Hoy se podría decir que quien confunde el lenguaje de su cultura con la realidad misma está soñando.

Cada cultura la constituye un conjunto de sistemas significativos o simbólicos que moldean la experiencia de los hombres que en ella viven, de forma que sólo a su través cobran conciencia de las realidades, cualesquiera que sean. En la historia se suceden y conviven una pluralidad de culturas, una multiplicidad de sistemas significativos, o lenguajes, mediante los cuales determinadas personas *se expresan* a si mismas, *se comunican* con otras y *se refieren* a la cosa mentada. Tal es la triple función constitutiva de todo lenguaje.

La fe cristiana originaria nació dentro de una tradición cultural localizable en la historia del antiguo Israel. Por tanto, su experiencia se produjo en moldes culturales judaicos y en ellos, sin lugar a dudas, se concienció y plasmó. El lenguaje de la fe cristiana primitiva necesita ser objeto de interpretación y traducción a los lenguajes de las diferentes culturas: a los sistemas simbólicos de otros lugares y épocas. De lo contrario, no se entenderá. Pero no deseo detenerme ahora en este asunto.

Dentro de un mismo mundo cultural, la expresión y comunicación de la fe tampoco la monopoliza un único sistema; no se reduce a fórmulas lingüísticas, ni a reglas morales, ni a gestos litúrgicos, ni a instituciones benéficas, ni a estrategias políticas. La totalidad del universo social e interpersonal puede, si no es que debe, para el creyente, configurarse según el espíritu de su fe. Hay, no obstante, un área en cierto modo privilegiada como transporte de fe; me refiero al área de la palabra, en el plano del sistema lingüístico, que incluye unos contenidos semánticos y una panoplia de géneros retóricos que se adaptan a las circunstancias y a los fines pretendidos. Así, cuando la primigenia tradición cristiana cristalizó su fe en formas lingüísticas, como todo el mundo puede comprobar al leer el *Nuevo testamento*, se sirvió de esa optable variedad de géneros.

Es una misma fe en el mesías Jesús la que se abre camino, de distintas maneras, a través de muy variadas expresiones: predicación, evangelio, testimonio, enseñanza, oración, conocimiento, revelación, defensa, glorificación, bendición, confesión de fe, canto, acción de gracias (2).

Entre éstos y otros géneros literarios que los especialistas aprecian en la redacción de los escritos neotestamentarios, los mismos especialistas han señalado la *homología*, es decir, la fórmula llamada *confesión de fe*, como la más primitiva. Entre las «capas» que se estratifican en la redacción, los enunciados de confesión de fe constituyen lo más arcaico. Ahora bien: ¿Cómo identificarlos? ¿Cuál es su origen y función? ¿Cuál su estructura, su sentido?

2. Identificación de la «confesión de fe»

El cuerpo documental sobre el que investiga este trabajo se limita al *Nuevo testamento*, prescindiendo de otros escritos protocristianos. El punto de vista, como he sugerido, recorta aún más la tarea ciñéndose al estudio de las fórmulas de confesión de fe en Cristo, cuyo número asciende a alrededor de ciento veinte, reconocibles porque cumplen ciertos requisitos ya establecidos.

El sustantivo *homología* (3) significa literalmente «acuerdo», «admisión», «concesión». El verbo correspondiente designa el «estar de acuerdo», «admitir», «reconocer abiertamente», «confesar»; «denota un testimonio y admisión de la relación de uno con Cristo, una convicción respecto a su persona, o una creencia específica como prueba de ortodoxia» (4). Con alguna frecuencia aparece un carácter antitético (5) de la confesión de fe, que se contrapone al negar, a la negación o apostasía de Cristo.

Para la identificación práctica de las fórmulas confesionales, disponemos de unos criterios suficientemente claros, mediante los cuales analizar los textos y detectar la presencia de esos materiales primitivos allí incrustados. He aquí los rasgos fundamentales (6):

1. Interrupción del contexto, bien porque el lenguaje se aparta de él, bien porque el contenido se desvía de la perspectiva propia de dicho contexto (7).
2. Formulación en estereotipia, articulación rítmica, paralelismo, reiteración del mismo tema.
3. Introducción, con el verbo «confesar» o «creer» (8), de una fórmula sobre la persona de Jesús como Cristo, como Señor, como Hijo de Dios, o algo por el estilo.
4. Introducción, con la conjunción «porque» (9), de una afirmación cristológica.
5. Construcción sintáctica con doble acusativo o con infinitivo (10) para expresar un discurso indirecto.
6. Construcción en frases de relativo, o en frases participiales (11) que connotan contenidos de fe.
7. Conservación de la misma formulación tanto en diversos escritos y capas del *Nuevo*

testamento como en otros posteriores —Padres apostólicos, apócrifos—.

Estas indicaciones y rasgos formales permiten, en la lectura neotestamentaria, reconocer y aislar el substrato que constituyen esas confesiones de fe incorporadas al texto. Baste, como muestra, una breve selección:

«Tú eres el Mesías» (*Marcos 8,29*).

«Jesús es el Mesías [Cristo]» (*1 Juan 2,22*).

«Cristo es el Hijo de Dios» (*Hechos 8,37; Hebreos 4,14*).

«Cristo vino en carne» (*1 Juan 4,2; 2 Juan 7*).

«Creemos que Jesús murió y resucitó» (*1 Tesalonicenses 4,14*).

«Jesús de Nazaret a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos» (*Hechos 4,10*).

«Y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor» (*Filipenses 2,11*).

«Un solo Dios, Padre... Un solo Señor Jesús Cristo» (*1 Corintios 8,6*).

«Jesús nuestro Señor, quien fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra salvación» (*Romanos 4,24-25*).

«Él ha sido manifestado en carne, justificado en el espíritu, visto por los ángeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria» (*1 Timoteo 3,16*).

«Porque Cristo, para llevarnos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la carne, vivificado en el espíritu» (*1 Pedro 3,18*).

«Para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (*Juan 20, 31*).

3. Origen y función

Las fuentes de inspiración de la confesión de fe en Cristo parecen remontarse al *judaísmo* contemporáneo (que abarca desde dos siglos antes a un siglo después de Cristo). La *homología* básica del judaísmo era la confesión de «un solo Dios» que lo contradistinguía especialmente del politeísmo helenista y lo enfrentaba agudamente a la divinización del emperador. Esta confesión fundamental se explicaba en el esquema de aclamación más usual, denominado *shemá*: «Oye, Israel: Yahvéh es nuestro Dios, solo Yahvéh...» (12). Se consideraba síntesis de la Ley y en ella fundaba su unidad el

judaísmo. Cumplía una función de contraseña, de himno en el culto, de manifiesto ante el mundo increyente, de norma para contrastar la verdadera fe y de prueba de fidelidad en tiempos de persecución.

En el cristianismo el origen histórico de las fórmulas confesionales data de los años de convivencia entre Jesús y sus discípulos; más que declaración doctrinal, fue surgiendo como una convicción y creencia adquirida en el contacto con Jesús (13). Sin embargo, el momento constituyente de la confesión cristiana (que coincide con el de la Iglesia) no es anterior a la experiencia de fe en la resurrección; antes bien marca su consecuencia histórica. En la primitiva comunidad cristiana, opina Vernon H. Neufeld, la *homología* representaba el acuerdo o consenso esencial en que todos se unían y que abiertamente testificaban. «La homología era admisión y reconocimiento de la lealtad individual a Jesucristo y, como tal, representaba un testimonio personal de fe» (14). Sin descuidar, claro está, la dimensión comunitaria y social.

La función concreta de la confesión de fe, en el seno de la Iglesia naciente, era múltiple. Empieza por ser una declaración personal de fe, al estilo de la de Pedro en Cesarea; luego, se exige como profesión de fe antes del bautismo; con ella se exorciza a los malos espíritus; sobre ella se basa la enseñanza eclesial; sirve de aclamación o de himno en el culto cristiano (de manera semejante a la *shemá* sinagoga); fomenta la fidelidad en tiempos difíciles (15); finalmente, ocupa un lugar importante en los encuentros de la comunidad creyente con el mundo increyente, en orden a la presentación y a la defensa del cristianismo.

En la actividad kerigmática o anunciadora, la confesión de fe se presenta como núcleo de la proclamación, con la particularidad de que se diversifica en consonancia con los destinatarios: fórmulas de *Cristo* [= Mesías] cuando la audiencia es judía; fórmulas de *Señor* cuando el auditorio lo componen helénicos (16).

En la actividad apologética, sobre todo frente al judaísmo, las confesiones tratan de entroncar con el *Antiguo testamento* y a él recurren: «según las Escrituras» el Mesías tenía que sufrir y resucitar; Jesús era el Cristo puesto que cumplió las profecías (17).

En síntesis, «la *homología* era una declaración abierta de la fe, ya se expresara en el culto público (*Filipenses* 2,11), en algún servicio especial (*1 Timoteo* 6,12), en la predicación (*Romanos* 10,8-10), o en controversia con los judíos (*Juan* 9,22; 12,42), los paganos (*1 Timoteo* 6,13) o los herejes (*1 Juan* 4,2-3)» (18).

Otra función de la fórmula confesional vino a ser, todavía en los umbrales neotestamentarios, la regulación del lenguaje de la fe, el discernimiento de la fe auténtica, germen de lo que posteriormente daría en llamarse «ortodoxia». Hay enunciados de la fe aceptables y otros inaceptables. Esta preocupación se esboza ya en las últimas cartas de Pablo: Alude a la «buena confesión» [*tèn kalèn homologían*] (*1 Timoteo* 6,12), con lo que se sobreentiende que las hay malas. Más adelante pide que se eviten las «nuevas voces» [*kainofonías*], o sea, las novedades de palabras (6,20); pero esta versión sólo la aducen algunos manuscritos; más bien parece que la lectura

correcta debe ser «evitar los vaniloquios» [*kenofonías*], es decir, las palabras vanas, cosa que por lo demás concuerda con *2 Timoteo 2,15*. Así lo entiende H. M. Köster (19).

Al menos de hecho, la *homología* juega en el *Nuevo testamento* (20) un papel de norma de la verdadera fe, frente a las tendencias que niegan la resurrección, o la encarnación, o la mesianidad de Jesús, frente a quienes no confiesan su nombre.

Oscar Cullmann cree poder resumir en cinco las circunstancias que determinan la entrada en funciones de la confesión como «regla de fe» en la comunidad primitiva: bautismo y catecumenado; culto ordinario (liturgia y predicación); exorcismos; persecuciones; polémica contra los heréticos (21).

4. Estructura y transformaciones

No hay unanimidad entre los autores respecto a cuál es la forma más primitiva de *homología*, ni en cuanto a su expresión ni en cuanto a su contenido. Sin embargo, el análisis lingüístico permite despejar, bajo los enunciados, lo que puede llamarse una «estructura elemental» de las confesiones de fe. En efecto, se trata siempre de una estructura bipolar, que da el núcleo básico de la fe cristiana: *Jesús es el Mesías*. A esta fórmula se llega de golpe, a partir de los acontecimientos vividos en la Pascua, al conjuntarse esos dos polos aparentemente antagónicos, uno histórico y otro trascendente. Esta será, a su vez, la base de ulteriores expansiones de la comprensión de fe, tal como se expresa ya en el *Nuevo testamento*. Yendo a los enunciados, es posible interpretarlos como variaciones de esa misma estructura elemental subyacente, a las que se ha llegado por medio de cierto tipo de *operaciones*. Fundamentalmente estas operaciones consisten en una transformación del «código» o del «juego de lenguaje». De tal forma que la armadura lógica persiste invariable, mientras que se muda la codificación, en el intento de expresar siempre un mismo mensaje (de fe).

El momento fundante de la fe en Cristo —repetamos— es el hecho de la resurrección de Jesús, tras su muerte. En el orden del lenguaje, esto se formula de la manera más sintética o condensada mediante los *títulos*: a la mención de la persona de Jesús se le asigna una importante dignidad o prerrogativa: «Cristo», «Señor», «Hijo de Dios» (22). Pero aquí justamente surge un problema: el léxico de los títulos se presta a una gran ambigüedad y a malentendidos, dado que son una especie de comodines que pueden pertenecer a muy diferentes juegos lingüísticos o codificaciones semánticas.

Mesías [en griego, *kristos*]: para el judaísmo podía tener un sentido político-religioso, mientras que para el helenismo pagano resultaría poco inteligible (quizá esto explique el que llegue a convertirse en nombre propio, como ya aparece en Pablo). El Cristo se relacionaba con esperanzas históricas de liberación. De hecho, en su existencia terrena, Jesús lo consideró inadecuado; pese a ello, a renglón seguido, la Iglesia lo utilizó abiertamente en la confesión de fe.

Señor [en griego, *kyrios*]: en contexto religioso del judaísmo helenista se refería al Dios del *Antiguo testamento* (así tradujeron los Setenta el vocablo «Yahvéh»); en contexto político significaba el tratamiento debido al emperador; en las religiones paganas y místicas mentaba a los dioses; podía connotar al pantocrátor cósmico; etcétera.

Hijo de Dios: en la tradición judía no era más que un título mesiánico equiparable al de Cristo; en el helenismo se aplicaba a los héroes; en el primitivo cristianismo no queda claro: ¿tenía significado adopcionista? Como dato, en el libro de los *Hechos* no aparece en los primeros capítulos. Posteriormente, en los concilios de la Iglesia antigua, se desplazará semánticamente hacia un sentido metafísico (que incluso suplantarán el contenido de los otros títulos).

A esta ineludible ambigüedad habría que añadir la modificación semántica que esos mismos títulos han seguido soportando en el transcurso de la historia. ¿Cómo se codifican realmente, en nuestro horizonte cultural, los términos de «Señor», o «Cristo»? ¿Qué nuevos juegos de lenguaje utilizar para recodificarlos, a fin de resaltar su sentido?

Pero retornemos al momento fundante de la fe en Jesús, si queremos indagar el sentido auténtico de los títulos que se le atribuyen; volvamos a los acontecimientos histórico-salvífico. Porque título y acontecimientos se han de interpretar el uno a través del otro, recíprocamente: «Jesús es el Mesías» y también «el Mesías es tal Jesús». (Ya en los sinópticos, tras la confesión de Simón Pedro, Jesús interpreta el sentido de «Cristo» como el Hijo del hombre que tenía que padecer y resucitar.) Es precisamente esta orientación histórica la que regula las transformaciones de la «estructura elemental» de la simple confesión cristológica.

Desde el fondo de la experiencia radical de iluminación que trae el acontecimiento fundamental de la resurrección de Jesús de entre los muertos, a raíz de la cual se llega a comprender el contenido de los títulos más arcaicos, se ofrece la clave histórico-salvífica: «el que ha muerto y ha resucitado» (donde reaparece idéntica armadura bipolar que en los títulos).

Se constata un cambio de codificación al introducirse un lenguaje de *exaltación*, reflejo de una «cristología de exaltación»; Dios ha elevado a Jesús, después de la resurrección, o con ella, a la dignidad y poder de Señor, de Mesías, sentado a la derecha de Dios.

Es preciso insistir en que el despliegue expresivo de la fe no fue un desarrollo deductivo o puramente especulativo, sino que «la vida de toda la Iglesia primitiva determinó no sólo el contenido sino también la construcción formal de las confesiones primitivas» (23). La primera línea o eje de referencia por donde se expande mira al universo del hombre, o lo que es lo mismo, a la historia de la salvación; la segunda, al misterio de Dios. Y ambas, de alguna manera, se entrecruzan y trenzan para, ulteriormente, conjugarse en el credo.

En primer lugar, la confesión de Jesús como Cristo desencadena un proceso de reinterpretación de toda la historia salvífica (codificación histórica). De la fe en la «exaltación» de Jesús brota inmediatamente la esperanza en él y la comprensión del futuro a su luz. Mediante una operación de *teleologización* (escatología) surge una iluminación prospectiva del futuro: ese Jesús glorificado regresará como salvador y como juez de vivos y muertos el día de su manifestación o *parusía*. De manera semejante, pronto se debió plantear la pregunta por la vida terrena anterior de Jesús. Y así se repensó, articulando la continuidad (codificaciones topológica y antropológica): es el abajado o «humillado» el que ha sido «exaltado» (*Filipenses 2,6-11*); o bien se dice primero lo que es Jesucristo «según la carne» y luego lo que es «según el espíritu» (*Romanos 1,3-4*) como dos modos de existencia sucesivos y complementarios. Mediante operaciones explicitadoras, de *arqueologización*, se efectúa paulatinamente una iluminación retrospectiva del *pasado*: el evangelio de Marcos se remonta hasta el bautismo de Jesús; el de Mateo y el de Lucas, hasta la infancia y la encarnación; el de Juan, hasta la *preexistencia* del Logos (*Juan 1,1 ss*), que igualmente aparece en los himnos cristológicos incorporados por Pablo (*Filipenses 2,6-11; Colosenses 1,15-20*). Tan sólo una vez alumbrado retroactivamente el horizonte, cabe escribir la historia de los hechos salvadores acontecidos en Jesús, desde su origen: Al principio ya existía..., se reveló en el tiempo, enviado por Dios, de la estirpe de David, nacido de María, entregado por nosotros, muerto, sepultado, resucitado, exaltado, aún por venir definitivamente. La visión de la historia humana se totaliza, así, llegando al descubrimiento (en fe) de su Alfa y su Omega.

Conviene, no obstante esta visión unitaria, retener que ese despliegue de la confesión de fe es progresivo, lo que determina que efectivamente existan, en el *Nuevo testamento*, diferentes cristologías, tal como lo estudia, por ejemplo, Rudolf Schnackenburg (24): 1º cristología del «Jesús terreno» y el «Cristo glorificado» (en los evangelios de *Marcos, Mateo y Lucas*); 2º, cristología desarrollada, abarcando preexistencia, existencia terrena y glorificación de Cristo (en *Pablo* y en *Juan*); 3º, elaboraciones cristológicas posteriores (en las cartas de *Pedro, pastorales y Hebreos*, y en el *Apocalipsis* de Juan).

Aparte del histórico-salvífico, el segundo eje en que se desenvuelve la confesión de Jesús como Cristo es el de referencia al misterio de Dios —considerado «funcionalmente», es decir, en relación con la misma historia salvífica—. En el *Nuevo testamento*, la confesión de fe es eminentemente cristocéntrica, pues la gran mayoría de las fórmulas constan de un solo artículo, cristológico. Con base en este artículo esencial (la proclamación de Cristo), se hace el tránsito a las fórmulas *bimembres* o de dos artículos: confesión de Cristo y de Dios Padre; éstas son mucho menos frecuentes (25). Mientras que las fórmulas *trimembres* representan un estadio más avanzado del proceso, que apenas se prefigura en el *Nuevo testamento* (26); el triple articulado logrará una clara delineación hacia el año 150, como se puede comprobar, por ejemplo, en Ireneo de Lyon: «La fe en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo, de la tierra, del mar y de todo lo que contienen; y en un solo Cristo Jesús, Hijo de Dios, que se encarnó por nuestra salvación; y en el Espíritu Santo, que reveló por los profetas el plan de salvación...» (27).

Como se acaba de ver, es característico en la estructura elemental de la *homología* una bipolaridad que permanece como inescindible e invariante a nivel profundo, latente: humanidad y divinidad (si estas palabras aclaran algo). A partir de ahí se producen las transformaciones variables, a nivel superficial, patente, si bien preservando aquella estructura germinal gracias al «isomorfismo» de las distintas codificaciones. Puede representarse como sigue:

(Jesús : Cristo; Jesús : Señor; Hijo del hombre : Hijo de Dios)
:(muerto : vivo; humillado : exaltado; según la carne : según el espíritu)
:(Jesús histórico : preexistencia; Jesús histórico : parusía).

El acontecimiento de la resurrección de Jesús se confirma como clave; constituye la *mediación* imprescindible que salva el antagonismo y enlaza ambos polos indisolublemente. Solo él, como cree la fe, podrá cruzar el abismo que vivimos entre la inequívocidad de la muerte y la aspiración a una vida eterna. (De tal forma que sería sostenible la tesis de que todas las desviaciones y herejías se pueden achacar a la disyunción de ambos polos, al desequilibrio o al reduccionismo de uno de ellos.)

Por eso es unitario el fundamento de todas las fórmulas. «En todas ellas se mantiene la confesión de Jesucristo, es decir, la confesión de que el Jesús histórico es también el Cristo de la fe pascual, sean cuales fueren los intentos de formulación, desarrollo y comprensión concreta de dicha fe» (28).

El conjunto de operaciones y transformaciones reseñadas hasta aquí, observables en los escritos neotestamentarios, presentan la particularidad de moverse dentro de un ámbito cultural circunscrito, enmarcado en una tradición de *pensamiento histórico-salvífico*. De ahí, sin duda, que el lenguaje y el tipo de codificación prevalente se refiera a lo histórico y salvífico. Pero, ¿qué ocurrirá cuando culturalmente se produzca una trasposición de esta concepción a otra de tipo esencialista?

Es lo que sucedió, de hecho, tal como queda plasmado en los primeros concilios de la cristiandad. Se originó un *cambio epocal*, esto es, una ruptura epistemológica que afecta a la totalidad del modo de pensar, de los esquemas mentales. Se clausura una época al tiempo que se inaugura otra. En consecuencia, el juego de lenguaje dominante viene a radicar en la filosofía griega y en el *pensamiento metafísico*: títulos como el de «Hijo de Dios» se llegan a explicar por conceptos metafísicos esencialistas. A pesar de todo, tampoco hay que precipitarse ni imaginar que se supera lo histórico-salvífico, ya que en realidad sigue siendo objeto de referencia —aunque un poco en la trastienda—. Se busca expresar el mismo mensaje de salvación mediante otro tipo de códigos. Más aún, la innovación no es absoluta, pues ya en Pablo había vestigios que presagiaban este giro esencialista (preocupación por las dos naturalezas de Cristo, por sus relaciones trinitarias...).

Hoy, por el contrario, no cabe duda de que nos encontramos en otro período de cambio de época; la mentalidad actual se aproxima más a la conciencia histórica y de

liberación.

En definitiva, si en un primer momento la *homología* o confesión de fe simple, tratando de ser ella misma y de explicarse, se complejifica generando una serie indefinida de variantes sobre el mismo tema (29) y, preservando un sentido idéntico, produce y reproduce toda una gama de transformaciones en la codificación de la fe; si, andando el tiempo y alterada la mentalidad, a la vista de la proliferación de formulaciones nuevas, se las llega a discriminar y se desemboca en fórmulas privilegiadas, que se convierten en «credo», símbolo o regla de fe; si este mismo proceder se reitera; entonces es obligado concluir que el despliegue de la interpretación no se puede detener: Al igual que hubieron de transformarse los enunciados más arcaicos, para seguir expresando la misma fe, cualesquiera otros más elaborados habrán de reinterpretarse, transformarse o recodificarse también. Porque el universo del lenguaje y de los signos resulta polivalente, semeja una zona sísmica, terreno inestable de las fisuras y los desplazamientos del significado. Tanto que quizá la única manera de seguir diciendo la misma cosa sea, a la larga, decirla de otra manera.

5. Sentido e interpretación

Toda la formulación de la fe es ya siempre una interpretación. Y toda interpretación de esa formulación resulta, en cualquier caso, una tarea peliaguda. El problema es tan antiguo como el cristianismo. Hubo, efectivamente, ya en los primeros tiempos, un propugnador de la tradición petrina que se quejaba de que en los escritos de Pablo había cosas no tan fáciles de entender (2 Pedro 3,15-16). Pues si la cuestión se presentaba difícil entonces, imaginemos cómo lo será actualmente.

Como punto de partida hay un hecho claro: Estamos tratando de las *confesiones de fe* como primeras expresiones del acontecimiento fundacional cristiano, sobre cuyo tronco pronto se fue ramificando la floreciente tradición eclesial: un importante acopio de enunciados de la fe en Cristo salvador. Esta tradición se fundió en los moldes de la escritura neotestamentaria y, sin cesar, se continuó refundiendo en los moldes de una literatura cristiana multiseccular. A la vista de un despliegue como éste, casi selvático, ¿es aún posible percibir el sentido auténtico de aquellas confesiones de fe en Jesús? Sólomente pretendo, en breve análisis, desbrozar un poco el camino de la interpretación, con la intención de llegar a comprender mejor qué es esa «tradición», de dónde viene y adónde va.

Lo mismo que todo el acopio de enunciados escriturarios, las confesiones de fe suponen la existencia de una tradición, no estrictamente literal, en la que junto a cierta invariancia se da cierta variabilidad. Esto quiere decir que la fijación no es total; deja un margen de libertad a la evolución, como se ha evidenciado con las transformaciones habidas a partir de la primitiva homología. Pues bien, considerando este fenómeno e incluyendo la misma palabra viva de la predicación evangélica, se puede desprender que nos encontramos ante un conjunto encuadrable dentro de la

misma categoría: la del *lenguaje*; todo eso es «habla» o, como se suele decir, «palabra de Dios».

¿Qué es el *lenguaje*? Para responder siquiera sea rudimentariamente, distinguiré su función y su estructura. La *función* del lenguaje es la *comunicación* dentro de un grupo social; si concebimos un grupo donde Dios se comunique, lo tendrá que hacer por medio del lenguaje existente, y éste sólo será tal si pone efectivamente en comunicación.

Ahora bien, ¿cómo cumple el lenguaje esa función? Mediante su mecanismo estructural. Todo lenguaje se rige por las leyes simbólicas del espíritu humano y consiste en un *sistema de signos* por cuya combinación se clasifican, se codifican y se transmiten realidades. El signo reemplaza a la realidad. Cada *signo* se compone de un «significante» (expresión sensible) y de un «significado» (contenido mental), de forma que la relación entre ambos produce la significación; anótese también que el «valor» de cada signo lo determinan sus relaciones de correlación y oposición a los demás signos del mismo sistema.

Para que se llegue a establecer una verdadera comunicación, no basta que los mensajes o signos estén cifrados de acuerdo al código (ni suficiente, por tanto, el analizar impersonalmente los mensajes objetivos ya emitidos); resulta imprescindible que se establezca un *contacto* entre los interlocutores, emisor y receptor, en una relación interpersonal yo-tú que trasciende los meros significantes y significados. Además hay que precisar que el significado no coincide con la *cosa*; la realidad no se da inmediatamente en el lenguaje sino que éste, sustituyéndola, hace referencia a ella como a su correlato real.

Teniendo a la vista estas nociones elementalísimas de lingüística, acerquémonos de nuevo a las confesiones de fe en Cristo. Los signos que las enuncian se muestran cambiantes. A este propósito, Oscar Cullmann señala dos tipos de confesiones en la Iglesia antigua: las que se limitan a repetir el lenguaje neotestamentario, como el llamado símbolo de los Apóstoles, y las que introducen la lengua y conceptos de la época, como el símbolo de Nicea (30). Por otro lado, no hay que caer en el error de pensar que todos los enunciados poseen la misma importancia significativa; ésta depende de su poder de referencia a la realidad que es el misterio de Cristo: «al comparar las doctrinas, acuérdense de que existe un orden o *jerarquía* de verdades en la doctrina católica, por ser diverso su nexo con el fundamento de la fe cristiana» — afirma el concilio Vaticano II— (31).

Y es que, en cuanto signos o formulaciones simbólicas, las confesiones de fe sólo encuentran su sentido cuando se conexionan con el encuentro personal y ponen en relación con el correlato real, en una palabra, cuando median una «comunicación» que desborda lo lingüístico (plano simbólico) para alcanzar el plano de lo real: la experiencia de la revelación, a la que corresponde la fe.

Ya siglos antes de los avances de la lingüística moderna hubo teólogos que subrayaron

esa relatividad del signo y esa trascendencia de la fe. Agustín de Hipona: «El signo es una cosa que, de por sí, además de la imagen que introduce por los sentidos, remite la mente a otra cosa» (32). Y Tomás de Aquino: «La adhesión de la fe no tiene por término la formulación sino la realidad» (33).

La función de la fe estriba, pues, en establecer una relación interpersonal entre el hombre y Cristo. Por eso mismo, el objeto de la fe no es la fórmula revelante ni el concepto revelado sino, últimamente, el misterio real del Revelador, a sabiendas de que a éste llega el creyente sólo mediatamente, a través de una objetividad histórica revelatoria.

La revelación no se alcanza en los enunciados sino en la experiencia de fe. Y esto vale tanto para la revelación histórica que da origen a la Escritura o a las confesiones de fe, como para la «revelación» que da lugar a la fe de cada creyente particular. No hay ninguna fe que no sea siempre y forzosamente subjetiva: descubrimiento y aceptación por un sujeto humano de la subjetividad que se revela instaurando una comunicación en la historia. ¿Qué sentido tendría una revelación puramente objetiva, ocurrida ahí en el mundo, sin que nadie la creyera ni la descubriera? Pero cuando la revelación se hace comunicación efectiva, cuando la descubren y comparten un grupo de personas, entonces surge una comunidad de creyentes; una experiencia personal o comunitaria da nacimiento a la fe subjetiva e intersubjetiva.

El proceso que va desde la experiencia a la fe y de ésta a la confesión resulta muy complejo. Nunca se parte de cero, pues siempre todo hombre se encuentra de antemano inmerso en una tradición cultural que implica un idioma, unos esquemas mentales, una pluralidad de sistemas instituidos, condicionantes. Lo real se percibe a través de lo simbólico, al tiempo que lo simbólico es la única vía de acceso a lo real. De modo que, suponiendo que acontezca una experiencia inédita de la revelación y que intente emerger como fe al nivel consciente, sólo puede hacerlo traduciéndose en el *universo simbólico* peculiar de la cultura previamente dada. O no habrá medio de enunciar inteligiblemente esa fe vivida. Con todo, el primado pertenece a la experiencia: es la fe la que busca el entendimiento, a fin de no extraviarse en el laberinto de lo imaginario.

Puede decirse, consiguientemente, que la historia y las culturas humanas constituyen (con sus sistemas simbólicos) la mediación ineluctable para la comunicación entre Dios y el hombre, y viceversa. Esto supuesto, quizá sea posible aclarar algo cómo se realiza la *revelación*. Primero, se da una «mediación mutua» entre la expresión en fórmulas y signos (lo revelante) y el contenido aportado por la experiencia viva (lo revelado), que funcionarían como significante y como significado respecto a la revelación real histórica. El profeta va desde la experiencia o descubrimiento de Dios a la formulación, mientras que el neófito va desde la fórmula de confesión transmitida a un revivir la experiencia. En segundo lugar, la presencia de Dios y de Cristo (según la fe) es real y coextensiva a la historia universal y, por tanto, continua; en cambio, las experiencias de fe y sus expresiones aparecen históricamente como discontinuas y progresivas.

De esto último se induce una especie de *doble objetividad* en la revelación: se da en «hechos y palabras»; o lo que es lo mismo, consiste en una dialéctica de la realidad histórica y su interpretación; o sea, de la facticidad y la simbolicidad. Este doble nivel inseparable presenta una gran analogía con la «estructura elemental» de la confesión de fe, arriba mencionada. Pero ahora nos hallamos en el plano de la realidad, no ya en el plano de los signos; y son los progresivos cambios históricos en aquél los que condicionan las progresivas transformaciones de éste.

El creyente apuesta a que, fácticamente, allende la confesión de fe y allende la experiencia de revelación, existe siempre el «Revelador misterioso» inefable; y sabe que, también fácticamente (aunque no siempre se vivencia ni conciencia), la realidad histórica es «revelatoria» en sus acontecimientos, destacando entre ellos los profetas y, sobre todo, Jesús de Nazaret, Cristo liberador. Esta realidad fáctica está aconteciendo todavía; no ha concluido, si es verdad que Jesucristo no sólo es la clave de lo sido y lo presente, sino principalmente de lo futuro —cuya manifestación esperamos—. Estas cosas, para muchos inconscientes o ignoradas, han llegado a vivenciarse y concienciarse gracias a la estructuración que los creyentes han operado mediante los sistemas simbólicos culturales: vertiéndolas en contenidos «revelados» y en expresiones «revelantes». Por parte del hombre, el acceso a la revelación, en la fe, implica un proceso de interpretación, que desmitifique cualquier seducción de lo imaginario.

Quisiera, por último, bosquejar una hipótesis explicativa del mecanismo dialéctico que regula las interacciones entre situación histórica aconteciente y su simbolización cultural. Si se finge una *situación histórica* «A», en relación con ella la función simbólica humana construye un *sistema simbólico* «AA» (lenguajes, códigos...), que a su vez se reintegra como un componente más de la situación en el paso subsiguiente. Pues bien, pongamos que en la situación histórica «B» se originan unas experiencias religiosas auténticas; se formularán en el sistema simbólico «BB», que se reintegrará a la situación inmediata posterior. Así, cuando en Jesús acontece históricamente Cristo, la experiencia de la situación «C» se expresa en términos del sistema simbólico «CC». Y el proceso no se frena. Hasta hoy, la situación histórica prosigue evolucionando, modificándose paulatina e inexorablemente, y, a ritmo parejo, los sistemas culturales y la mentalidad y la simbolización.

Tal hipótesis no comporta ningún relativismo, puesto que el cambio equivale al despliegue de un mismo plan de salvación. La unidad es de destino: su clave, Cristo, es el único absoluto. Así se comprende la continuidad y unidad de la confesión de fe cristiana. La fe permanece una sola porque sólo uno es su objeto, pero su formulación aparece pluriforme porque son múltiples las situaciones y los lenguajes de la humanidad que cree.

En fin, lo de verdad importante para la confesión de fe, probablemente, no es tanto la evolución simbólica que haya que operar en los enunciados, cuanto las mutaciones reales que urge gestar en la situación sociohistórica. Temamos al que duerme y sólo cree en su imaginaria evasión.

Notas

- (1) Lao Tse, *Tao te king*, Barcelona, Barral, 1973, cap. 32.
- (2) En los términos originales griegos, algunos de los cuales han pasado al uso común en las lenguas modernas: *kerygma*, *euangelion*, *martyrion*, *didajé*, *proseujé*, *gnosis*, *apokalipsis*, *apología*, *doxología*, *eulogía*, *homología*, *hymnos*, *eujaristía*.
- (3) El término *homología* aparece en el *Nuevo testamento* seis veces: *2 Corintios* 9,13; *1 Timoteo* 6,12 y 13; *Hebreos* 3,1; 4,14; 10,23. A veces se emplea también *homologesis*. El verbo es *homologeín*.
- (4) V. H. Neufeld, *The earliest christian confessions*, Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 18.
- (5) Los antónimos más usuales son *arneistai* (negar, rehusar), *arnesis* (negación). Véase: *Mateo* 10,32-33; *Lucas* 12,8-9; *Tito* 1,16; *Juan* 1,20.
- (6) V. H. Neufeld, *op. cit.*, p. 140. H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en; *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1970, pp. 20-21. Un análisis pormenorizado de una confesión de fe (*Romanos* 1,3-4) puede verse en : H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo testamento*, Madrid, Ed. Católica, 1969, pp .206-218.
- (7) Ejemplos de alteración del lenguaje del contexto: *Romanos* 1,3 ss. De alteridad del enfoque: *1 Corintios* 15,3-5.
- (8) Ejemplos: *Romanos* 10-9; *Filipenses* 2,11; *Juan* 9,22; 12,42; 20,31; *1 Juan* 4,2-3; 4,15; 5,1 y 5; *2 Juan* 7.
- (9) En griego *hóti*: *Mateo* 7,23; *Hechos* 24,14; *Juan* 1,20; *1 Juan* 4,15.
- (10) Con doble acusativo: *Romanos* 10,9; *Juan* 9,22. Con infinitivo: *Tito* 1,16; *1 Juan* 4,2.
- (11) Frases de relativo: *Hechos* 4,10; *Romanos* 4,24 y 25. Frases de participio: *Romanos* 8,34; *Efesios* 4,10.
- (12) La *shemá* es una composición de: *Deuteronomio* 6,4-9; 11,13-21; *Números* 15,37-41.
- (13) Confróntese: *Marcos* 8,29; *Mateo* 14,33; *Juan* 1,49.
- (14) V. H. Neufeld, *op. cit.*, p. 20.
- (15) Como declaración personal: *Marcos* 8,29; *Juan* 20,31; *1 Juan* 5,1-5. En el bautismo: *Hechos* 8,37; *Romanos* 10,9; *1 Timoteo* 6,12; *2 Timoteo* 2,2; *1 Pedro* 3,8-22. Contra malos espíritus: *Hechos* 3,6; 4,10. Base de enseñanza: *Colosenses* 2,6-7; *2 Juan* 7-9. En la liturgia: *Filipenses* 2,5-11; *Juan* 20,19-28. En la dificultad: *Hebreos* 4,15; 10,23.
- (16) Como núcleo: *Romanos* 10,8-9; *2 Corintios* 4,5; *Hechos* 5,42; *2 Timoteo* 2,8. Fórmulas de «Cristo»: *Hechos* 9,20-22; 17,3; 18,5. Fórmulas de «Señor»: *Hechos* 11,20.
- (17) Véase: *Hechos* 17,2-3; 18,28; 9,22; 26,22-23.
- (18) V. H. Neufeld, *op. cit.* p. 20.
- (19) H. M. Köster, «Um eine neue theologische Sprache. Gedanken zu 1 Tm 6,20», en: *Wahrheit und Verkündigung*, I, Múnich, 1967, pp. 449-473.

- (20) Resurrección: *1 Corintios* 15,3,5. Encarnación: *1 Juan* 4,2-3; *2 Juan* 7. Mesianidad: *Hechos* 2,36; 4,9-11; Confesión de Jesús: *1 Juan* 2,22.
- (21) O. Cullmann, *La foi et le culte de L'Église primitive*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1963, pp. 56 ss.
- (22) «Cristo»: *Juan* 1,20; *1 Juan* 2,22; 5,1. «Señor»: *Romanos* 10,9; *Filipenses* 2,11. «Hijo de Dios»: *Juan* 1,34; *Juan* 4,15.
- (23) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 75.
- (24) R. Schnackenburg, «Cristología del Nuevo testamento», en *Mysterium Salutis III/1*, Madrid, Cristiandad, 1971, pp. 292-401.
- (25) Dos artículos: *1 Corintios* 8,5 y 6; *Efesios* 4,5; *1 Timoteo* 2,5; *Hechos* 2,36; 4,10.
- (26) Las frases trinitarias que se encuentran en el *Nuevo testamento* no son propiamente confesiones de fe. Cfr. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 68.
- (27) Ireneo, *Adversus haereses*, I,10,1.
- (28) R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 409.
- (29) Como mera ilustración, he aquí este elenco de títulos neotestamentarios, que no agotan la especie: Rey de los judíos, Rey de Israel, Hijo de David, Hijo amado, Hijo del Bendito, Hijo único, Hijo de su amor, Santo de Dios, Elegido de Dios, Salvador del mundo, Señor y Dios, Señor de todos, Señor de vivos y muertos.
- (30) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 51.
- (31) Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, nº 11.
- (32) San Agustín, *De doctrina christiana*, II,1,2: «Signum est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex sese faciens in cogitationem venire».
- (33) Santo Tomás: *De veritate*, 14,8,5: «Assensus fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem».