

En el umbral de la *porta fidei*: fijar la mirada en Jesucristo*

por Michael P. Moore, OFM

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Introducción

En el mes de Octubre próximo se cumplirán 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II, el gran signo eclesial de los últimos siglos que todavía “da que pensar”... y esperar. Con ocasión de dicho aniversario, el Papa Benedicto XVI ha decidido convocar un año de la fe que se extenderá desde esa fecha hasta la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, del próximo año, el 24 de Noviembre del 2013. Anunciándolo, ha escrito la carta apostólica en forma de *motu proprio* titulada “*Porta fidei*”, firmada el 11 de Octubre del 2011. Allí, en síntesis, se invita a la Iglesia toda a repensar el camino de la fe, el camino que *es* la fe.

Tomo como punto de partida, entonces, de estas reflexiones, el desafío que el Papa nos propone, recogiendo en el ámbito específico de estas facultades de teología y filosofía porque, sin duda, es este un lugar privilegiado e insustituible para repensar la fe que nos viene transmitida desde hace más de 20 siglos¹. Laicos pertenecientes a diversos movimientos y espiritualidades, seminaristas, religiosos y religiosas con distintos carismas, directivos, profesores y alumnos, todos discentes y (luego) docentes desde la escucha obediente de la única Palabra, ante la cual somos todos iguales: oyentes.

No es mi intención hacer un comentario ni una evaluación del *motu proprio* sino, aceptando la invitación que allí hace el Papa a “intensificar la reflexión sobre la fe” (PF 8) y en el inicio de este año académico,

* Trabajo presentado en la Conferencia Inaugural del Ciclo Lectivo 2012 - Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

¹ Muchas de las propuestas aquí presentadas han sido desarrolladas de un modo más exhaustivo en: M. MOORE, *Creer en Jesucristo. Una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J. I. González Faus*, Salamanca 2011.

subrayar algunos puntos que creo podrían servir de cuaderno de bitácora a esta comunidad académica para recorrer este año que comienza. Evidentemente, hablar de la fe o del creer abarca o puede abarcar prácticamente todo lo concerniente a nuestro ser cristianos. El límite, pues, que nos imponemos es, desde nuestro parcial punto de vista, señalar algunas cuestiones que por olvidadas o por candentes, nos parecen impostergables al momento de reconsiderar hoy “la fe verdadera y su recta interpretación” (PF 5), “de redescubrir el camino de la fe” (PF 2)². Esas cuestiones, necesariamente, serán enunciadas en un modo más bien programático, para ser profundizadas, y responden al siempre saludable esfuerzo por volver a concentrarnos en lo esencial de nuestra fe³.

1. La Humanidad del Hijo de Dios como *porta fidei*

En el actual proceso generalizado contra los absolutos y los mitos, el hombre (posmoderno) también hace una depuración drástica de los “ídolos de Dios”. La religión está profundamente cuestionada, pero la increencia postmoderna no se presenta con la agresividad prometeica de Feuerbach, Marx o Nietzsche, sino con la resignación desesperada de un Camus o con la serenidad estoica de un Sartre. Dios ya no es el contrincante del hombre sino el Absoluto imposible al que hay que renunciar, pues la única experiencia posible es la verdaderamente humana en un mundo que se abre y se ofrece gradualmente y sólo en perspectivas, en fragmentos, jamás en su totalidad⁴.

Teniendo presente esta situación cultural creemos plausible -y conveniente- presentar como *porta fidei* y como *itinerarium* a ser recorrido, ese fragmento de historia que es la Humanidad de Jesucristo. Redescubrir en toda su radicalidad esta verdad dogmática (*vere homo*) y ser consecuentes con lo que ella implica, significaría un auspicioso (re)inicio de camino. Claro que, siendo esta cuestión todo un programa de Cristología, me limitaré a enumerar algunos aspectos que considero relevantes.

Comencemos subrayando que no basta con afirmar *que* Jesús era hombre sino que debemos indagar *cómo* lo era. Si bien el encuentro y la

² Sin especificar en cada momento, hablaré de la fe en su doble dimensión: como *fides qua* y como *fides quae*.

³ Problemática afrontada en el reciente número monográfico de la revista *Concilium* 340 (2011), titulado: “Ser cristiano”.

⁴ Una visión sintética de la problemática (y oportunidad) de la posmodernidad en perspectiva teológico-pastoral franciscana puede verse en M. MOORE, “Actualidad del pensamiento franciscano en el contexto de la posmodernidad. Algunas claves de lectura”, *Nuevo Mundo* 7 (2006) 27-76. Y para una visión de conjunto, J. M. MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988.

posibilidad de creer se ofrecen a cada hombre en el *hoy* de la historia, tal y como Jesucristo es actualmente confesado, pensado y vivido, la vuelta al así llamado “Jesús histórico” (para recuperar esa Humanidad concreta) es imprescindible, aunque sea insuficiente, cuando se pretende (re)pensar la fe. En efecto, para el creyente, el objeto de la fe cristiana es una Persona viva, Jesucristo, que tuvo plena existencia humana en la tierra en el siglo I y que ahora, resucitado y glorificado, vive eternamente en presencia del Padre y se nos sigue ofreciendo por su Espíritu. Pero por otra parte, el recuperar esa historia no es un “opcional” –para el creyente en general y para el teólogo en particular–, ya que la divinidad de Jesús se nos ha manifestado *en* esa humanidad concreta, la de ese judío del siglo I. Para ello es necesario bucear constantemente en la *memoria Iesu*, volver una y otra vez a esa historia con el mayor margen de cientificidad posible: Jesús *aconteció* históricamente, aunque nos llegue hoy mediado a través de un testimonio de fe (predicado, escrito, celebrado, practicado, interpretado...).

La recuperación de esa historia concreta permite combatir el apriorismo en que cayó durante mucho tiempo la teología, cuando deducía de una idea previa de Dios, lo que debía ser Jesús en cuanto Dios encarnado, falsificando así su humanidad tanto como su divinidad⁵. Además, una fe in-formada por esta recuperación de la Humanidad de Jesús ayuda a evitar que caigamos en nuevas formas de doctismo o gnosticismo que lleven a confesar un Cristo que no se parece a Jesús, incluso que sea contrario a Él y que así, por paradójico que resulte, la máxima afirmación cristológica sobre Cristo pueda convertirse sutilmente en *alibi* para no reconocer -y seguir- a Jesús⁶.

⁵ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*, Salamanca 1979, 14-15. Lo expresa con claridad J. Sobrino: “Se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer: qué es ser Dios y qué es ser hombre. Es decir, no se puede propiamente explicar la figura de Jesús a partir de conceptos supuestamente ya conocidos previamente a Jesús, puesto que lo que viene a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. «Divinidad» y «humanidad» pueden servir como definiciones nominales para romper de alguna manera el círculo hermenéutico, pero no como definiciones reales ya conocidas para entender a Jesús; el movimiento debe ser más bien el contrario”, J. SOBRINO, *Cristología desde América latina*, México 1976, 82.

⁶ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1993², 62-63. Esta paradójica posibilidad, con las caricaturescas imágenes de “Jesús, el incendiario” y “Cristo el apagafuegos”, está muy bien expresada por J. I. González Faus: “Mientras Jesús fue un hombre conflictivo para las autoridades religiosas (porque fueron ellas quienes le mataron y no los publicanos ni los samaritanos), «el Cristo Hijo de Dios» se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todas las conflictividades que se les enfrentan. Tenemos que, mientras Jesús fue un hombre descaradamente

El Hijo encarnado, muerto y resucitado constituye –con el perdón de la metáfora- el “nudo gordiano” de nuestra fe, en cuanto allí se nos revela insuperablemente el Misterio trinitario del Dios Amor; a ese misterio (siempre inagotable) se puede acceder desde varios lugares: desde arriba, desde abajo o desde el centro⁷. Hace más de tres décadas, Schillebeeckx insistía en la necesidad de una Cristología genética que permitiera reeditar el camino hecho por los primeros discípulos que, seducidos por un galileo terminaron confesándolo -no sin titubeos- como el Mesías esperado⁸; o en bella formulación de L. Boff, exclamaron: “Así de humano sólo puede serlo el mismo Dios”⁹.

Evidentemente, desde la aventura de la fe protagonizada por los apóstoles hasta nuestro presente, han pasado más de 20 siglos durante los cuales esa experiencia originaria se cristalizó en el kerigma, y éste en el dogma, transmitidos en una riquísima tradición teológica y magisterial que ha revisitado –con distintos resultados- ese núcleo duro de la fe cristiana. La experiencia fundante del Cristianismo, pues, nos llega hoy mediatizada e interpretada por un texto y una vida, que a su vez son transmitidos y reinterpretados a lo largo de la historia de la Iglesia. Esa experiencia seguirá siendo normativa... pero no será significativa si –*mutatis mutandis*- no logramos también nosotros hacer experiencia de ese encuentro liberador con Jesús el Cristo. En definitiva, sólo un encuentro personal con el Hijo de Dios vivo hoy, presente en la historia, puede fundamentar de manera sólida la fe: no bastan ni el Jesús de la historia ni el Cristo del dogma.

Y es claro que hoy nosotros ya partimos de la convicción creyente de que ese hombre no es “un judío más”, sino que es el mismo Hijo de Dios hecho uno de nosotros. Pero puede resultar iluminador preguntarnos desde dónde justificamos esa opción creyente, cuáles son

parcial en favor de los pobres, «el Cristo Hijo de Dios» es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de una universalidad de lo divino, que no es más que una forma de cerrar los ojos a la tremenda opresión que los hombres vamos instalando entre los hombres...”: J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús...*, 27. Y “Así es como se ha podido llegar a que la divinidad de Jesús se convirtiera en una escapatoria hacia lo abstracto y lo falsamente espiritualista, lo cual, a la vez que tranquilizaba las conciencias, actuaba como poderoso freno conservador y sostenedor de los «status quo» de Occidente”, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva: ensayo de Cristología*, Santander 1984⁶, 218. En el mismo sentido E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 629.

⁷ Una presentación sintética de estas diversas perspectivas puede verse en M. MOORE, *Creer en Jesucristo...*, 104-109.

⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús...*, 13-69.

⁹ L. BOFF, *Jesucristo liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander 1980, 189.

las razones racionales –y cordiales- que nos sostienen y pueden ser ofrecidas a los demás: “Estén siempre dispuestos a dar razón de su esperanza a todo aquel que se lo pida” (1 Pe 3,15). Quizá nos encontremos dispuestos a “defendernos” (la insana Apologética) con muchas respuestas objetivamente verdaderas, científicamente correctas (ortodoxas) pero subjetivamente insignificantes (análoga observación hacia Ranher en torno a la fe profesada en un Dios que es Trino).

Por tanto, creo que resulta válido imaginar, recrear -para nosotros y para los demás- el encuentro con Jesús de Nazaret y preguntarnos en qué se basa nuestra creencia para confesar que en ese hombre se ha dado la presencia irrevocable e insuperable del mismo Dios, porque

Mientras que las primeras comunidades bíblicas se habían concentrado en lo que Dios había hecho por ellas a través de Jesús y, en consecuencia, en quién era Jesús desde una perspectiva funcional, las posteriores comunidades helenísticas, compuestas en su mayoría y casi exclusivamente por gentiles (no judíos), empezaron a preguntarse por Jesús desde una perspectiva ontológica. Dicho de otro modo: de la proclamación de su actividad -Jesús salva- pasaron a hacerse preguntas por el orden del ser: ¿quién es él en sí mismo, y cómo ello le permite actuar como nuestro Salvador?¹⁰

Transcurridos más de 15 siglos del dogma de Calcedonia y aceptando su formulación, debemos replantearnos no sólo qué hizo sino también qué hace ese Hombre para que *yo* –en el entorno del *nosotros* eclesial- pueda experimentarlo y confesarlo hoy como *el* Salvador, como *mi* Salvador.

Y si insistimos en partir de la Humanidad de Jesús, lo hacemos sin descuidar la afirmación de que *esa* es la Humanidad del Verbo; en virtud de la unión hipostática es que Él reviste su singularidad específica y su capacidad reveladora-salvadora única. Formulando ese misterio constitutivo de la Persona de Jesucristo, J.I. González Faus afirma que se nos dona “lo uno en lo otro”, lo divino se nos da en lo no-divino; Dios se nos da Él mismo en lo-otro-de-sí, en la creatura que es la Humanidad de Jesús, no además, por encima o al margen de ella¹¹.

¹⁰ E.A. JOHNSON, *La Cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Santander 2003, 21.

¹¹ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva...*, 580. Cf. también A. TORRES QUEIRUGA, “El misterio de Jesús el Cristo: divinidad en la humanidad”, *Concilium* 326 (2008) 365-375.

Paradójicamente, es en el seno mismo de los cristianos no-anónimos donde más cuesta aceptar la humanidad plena y verdadera del Hijo¹². Desde el docetismo inicial hasta las nuevas formas de cristo-monofisismo que ya denunciara Rahner, se acentúa –en la teología, en la prédica, en la pastoral– la divinidad hasta hipotecar o al menos absorber peligrosamente aquello en lo que es más cercano a nosotros: lo humano; y que al ser sumamente cercano, lo hace cordialmente creíble. También el Magisterio en general ha sido más susceptible a intervenir ante el peligro de presentar a un Jesús solamente humano que ante su reducción a lo solamente divino¹³; pero en justa ortodoxia, desde la dogmática conciliar, ambas afirmaciones (y negaciones) son igualmente heréticas y pastoralmente nocivas.

Reafirmada la importancia de la figura histórica de Jesús de Nazaret, hombre como nosotros, urge recordar que Él es radicalmente teocéntrico y reinocéntrico, advirtiendo el peligro que puede implicar un cristocentrismo (o cristomonismo) que no remita más allá de Jesús¹⁴, dado que el mismo “cristocentrismo neotestamentario apunta a un teocentrismo escatológico”¹⁵. Porque, aún luego de alcanzar la plenitud de la revelación, Dios no deja de ser misterio: es una “sinfonía diferida”¹⁶.

2. Una existencia descentrada

En el encuentro con ese hombre tan humano ¿qué es lo que descubrimos? El rostro humano de Dios. Mirando la historia concreta de Jesús de Nazaret queremos definirla con una categoría teológica –no suficientemente explotada– que resume su existencia terrena: la proexistencia.

La *proexistencia* indica que Jesús, Caminante y Camino, despliega su vivir-se como des-vivirse a favor de los hombres y en obediencia al Padre; la *preexistencia* señala su origen en la consustancialidad con el Padre que lo envía; y la *postexistencia* alude a su prolongación sacramental en la historia a través del testimonio privilegiado de la comunidad creyente. Así, con esos tres “tramos”, Jesucristo “une la eternidad de Dios con el fin de la historia en la parusía”¹⁷.

¹² Evidentemente, esta dificultad no nace al momento de la confesión formal de esa humanidad, sino cuando se tocan cuestiones como las de su conciencia, conocimiento, fe, ignorancias, libertad, etc.

¹³ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, “Conflictos cristológicos con el magisterio”, *Concilium* 326 (2008) 451-457.

¹⁴ J.I. GONZÁLEZ FAUS, “El Dios sin rostro”, *Iglesia Viva* 233 (2008) 23.

¹⁵ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva...*, 282.

¹⁶ Cf. Ch. DUQUOC, *El único Cristo. La sinfonía diferida*, Santander 2005.

¹⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología I. El camino*, Madrid 2005, XXX. Estas tres categorías podrían asociarse –con un poco de flexibili-

2.1. Proexistencia: Jesús, su Abba y el Reino

H. Schürmann afirma que Jesús es el hombre para los demás como resultado de acoger en su existencia personal el compromiso y autodonación de Dios al mundo. Así, en la proexistencia de Jesús en favor de Dios y de los hombres, se hace presente la proexistencia de Dios mismo. La entrega de Jesús se comprende desde la entrega que el Padre previamente hace de Él; la autotranscendencia de Jesús no se comprende sino por la autotranscendencia condescendiente de Dios; su amor incondicional no se comprende sino porque Él era el Hijo amado¹⁸.

Y desde esta categoría teológica podemos releer las dos realidades históricas, los dos polos, que definen la historia de Jesús de Nazaret: el Reino y su Abba, como una existencia des-centrada, en entrega total a su Padre y a sus hermanos, sin confusión pero sin separación. En efecto, dentro de este marco que define la historia y destino del Jesús terreno, la nota característica y definitoria es la bipolaridad Abba-Reino: “lo más original de Jesús es la vinculación indisoluble entre las dos categorías: el Abba y el Reino. La exégesis de una experiencia por la otra. La experiencia de Dios en la humanidad del hombre que se realiza...”¹⁹. Jesús, a la vez que revela el designio del Padre, critica toda forma de humanismo que pretenda instaurar un Reino olvidando su último fundamento y condición de posibilidad que es la Paternidad de Dios; y en cuanto revela cuál es su voluntad histórica, critica toda iglesia, toda teología, toda fe, que intente predicar un Dios

dad- a las tres fases fundamentales que el teólogo abulense reconoce en la Cristología: 1) fase de interés por la constitución metafísica y personal de Cristo, propia de la Patristica y la dogmática conciliar (preexistencia); 2) fase de interés por la significación o eficacia de Cristo para nosotros, con San Anselmo y Lutero como claros exponentes (proexistencia); y 3) fase de interés por el conocimiento histórico de Cristo, en su relación con la Iglesia, la vida concreta, la liberación de los hombres, con momentos importantes en Lessing, las exégesis de este siglo, las cristologías críticas, el Concilio Vaticano II... (postexistencia). Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 187-188.

¹⁸ Cf. H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte (Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek)*, Salamanca 2003, 348.

¹⁹ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús...*, 56. “Hay dos palabras de las que ningún crítico discute que fueron repetidas por Jesús con notable frecuencia: la invocación a Dios como Abbá (Padre), y la irrupción cercana del Reinado de ese Dios. Jesús invitaba a los suyos a llamar también a Dios Abbá. Pero lo que significa esa paternidad, sólo podemos entenderlo a través de lo que entendía Jesús como el Reinado de Dios”. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Memoria subversiva, memoria subyugante. Presentación de Jesús de Nazaret*, Barcelona 2001, 12.

sin Reino. Acentuar uno de ambos polos desconsiderando o dejando en la sombra al otro, siempre será reductivo²⁰.

La predicación e inauguración del Reino constituye el núcleo duro del Jesús histórico. Esa vida entera, con su presencia, palabras, gestos, silencios, etc., es una vida al servicio del Reino de Dios por y para los hombres y, en este sentido, el Reino es la concreción histórica de su proexistencia.

Dios se dona en nuestra donación para seguir construyendo el Reino que fue inaugurado con la donación por excelencia: la de su Hijo venido en carne. Y esa donación, que es una forma de acoger e incluir, tiene como finalidad el superar las dinámicas de exclusión y marginación cuyas víctimas son los enfermos, los pobres, los pecadores, los extranjeros, los paganos, las mujeres, los distintos...²¹ En efecto, el Reino es la gratuita acogida de Dios a los hombres, especialmente a aquellos a quienes nadie acoge²², y cuyo gesto debemos

²⁰ Y este es, en nuestra opinión, un punto débil del último libro del Papa sobre Jesús: "Éste es también el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente también hoy": J. RATZINGER-PAPA BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. Primera parte: *Desde el Bautismo a la Transfiguración*, New York 2007, 10. Esto es cierto, pero, desde lo afirmado por nosotros, resulta incompleto y, en la medida que no subraya la categoría de reino para comprender a Jesús, se corre el riesgo de derivar en una imagen de Jesús (y de Dios) un tanto a-histórica. "Para nosotros Dios sólo es Padre en cuanto formamos parte de la comunidad de sus hijos. Dios es sólo Padre «para mí» en cuanto yo «estoy» en el «nosotros» de sus hijos [...]. Por tanto, no puede ser correcto decir que Cristo ha enseñado a los hombres a llamar «Padre» a Dios sino que lo que se tiene que decir con todo rigor es que les ha enseñado a decir «Padre nuestro», y que en esta locución el adjetivo «nuestro» no es menos importante que el sustantivo «Padre»": J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca 2005², 70-71. Vale la pena leer todo ese capítulo ("La fe, fundamento de la fraternidad": 63-75) del joven Ratzinger (el orig. alemán es de 1960), que resulta más cercano a la totalidad del testimonio evangélico que el punto de partida adoptado en su reciente Cristología.

²¹ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Memoria subversiva...*, 15-16. Para el significado de la palabra "pobre" en el Nuevo Testamento, ver H.-H. ESSER, "Pobre", en L. COENEN- E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol.III, Salamanca 1993³, 380-385; para la relación Reino-pobres, ver J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1993², 110-121.

²² Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre: estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Santander 1985, 257.

repetir en la historia. "Ahí, en los márgenes, encontró a Dios aquel judío marginal y libre"²³; ahí es la cita para nuestro encuentro.

Hablar del reino pide también -así lo han recordado varios teólogos latinoamericanos- hablar del anti-reino como su contrapunto. Esto supone reconocer una estructura dialéctica de la realidad, que apela a nuestra libertad puesto que si el Reino de Dios nunca es adecuadamente historizable, dada su componente utópica, esto no implica resignación sino compromiso por historizarlo a través de mediaciones concretas²⁴.

J. Sobrino habla de la estructura teologal-idolátrica de la realidad: "en la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). La realidad es que ambos tipos no son sólo distintas sino que aparecen formalmente en una disyuntiva dúelica"²⁵. Desde aquí hay que afirmar que Jesús no sólo anuncia el reino y proclama a un Dios que es Padre, sino que también denuncia el anti-reino y desenmascara a los ídolos. Creo que la fe y la teología, en el camino que abre la *porta fidei*, debería recuperar esa dimensión profética de denuncia ante los signos del anti-reino.

A la vez, es su vida por el Reino lo que permite vislumbrar el sentido que Jesús dio a su muerte: el mismo que dio a su vida, es decir, la existencia como proexistencia. En efecto, la muerte de Jesús puede interpretarse a la luz de su acción y predicación anteriores, mostrando cómo la lógica profunda de ambas pudieron llevarle a contar con esa muerte, a encontrarle un sentido, a integrarla en su misión, a realizarla como expresión de su proexistencia mantenida hasta el final, y como proposición del Reino frente al poder de la muerte. Se completa así el círculo hermenéutico: lo que da sentido a su vida, termina dando sentido a su muerte, y a la inversa²⁶.

Jesús defiende hasta las últimas consecuencias su pretensión de revelar definitivamente el rostro de su Padre y la dignidad del hombre. Por eso, puede leerse la muerte de Jesús como el fracaso de esa pretensión, y la -aparente- desautorización del Hijo por parte de su Abba. Quienes hablan del fracaso como la experiencia más cercana al Jesús histórico, se apoyan en el evangelio de Marcos, de frente al de Juan que

²³ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Memoria subversiva...*, 17. "Marginación social" pero "fundamentada religiosamente", aclara más adelante (15-17).

²⁴ Cf. I. ELLACURÍA, "Utopía y profetismo", en I. ELLACURÍA- J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, San Salvador 1993, 393-442.

²⁵ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador...*, 213.

²⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI., *Cristología*, 100.

lee el sentido último de ese fracaso y por eso presenta a Jesús viviendo su muerte como una entrega. Por nuestra parte nos preguntamos si en verdad son alternativas ambas lecturas: Jesús puede haber experimentado la sensación del fracaso y, desde la fe y la esperanza, haber entregado ese sentimiento, resignificándolo así en la clave de lo que fue toda su vida: una entrega servicial, sin condiciones y sin límites. Sólo la Resurrección elimina la ambigüedad de esa vida y muerte, ratificando la legitimidad de esa pretensión y dando sentido definitivo a la historia.

Esa proexistencia a favor de los hombres que se cristaliza en su prédica e inauguración del Reino, remite a su vez a la proexistencia a favor de su Padre, Abba: he aquí la segunda realidad determinante del Jesús histórico.

En toda la praxis de Jesús -palabras y gestos- se insinúa

como razón de sus actitudes una particular conciencia del ser de Dios, que parece constituir el "punto de mira" de Jesús, y desde la cual veía los hombres y actuaba [...] *Jesús caracterizaba ese papel original que juega Dios en su pretensión del hombre nuevo, con una expresión no desconocida, pero que recibe en Él acentos totalmente nuevos: la paternidad de Dios. Queda abierta la cuestión de si, en correspondencia con eso, Jesús se designó a sí mismo como El Hijo. Al menos parece innegable que actuó como quien se designaba así*²⁷.

Su praxis del Reino nos permiten conocer el Abba que está en el origen, fundamentando, sosteniendo y alentando esa praxis de Jesús, porque sin la paternidad de Dios no se concibe el Reino predicado por Él. Una paternidad que, sin duda, Jesús fue experimentando paulatina pero constantemente a lo largo de toda su vida (como gozosa cercanía pero también como dolorosa distancia), con particular intensidad en sus momentos de oración que, en la invocación de Dios como Abba²⁸, muestran su conciencia filial implícita.

2.2. Preexistencia: desde el Padre

El ser proexistente de Jesús, como Caminante y como Camino, tiene su origen en el seno intratrinitario de Dios: la proexistencia sugiere la preexistencia. Jesús puede ser revelador y salvador escatológico porque es *el* Hijo de Dios, puede ser el hombre *para* los demás porque

²⁷ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva*, 106-107.

²⁸ Una breve exposición del *status questionis* de la tesis tradicional de J. Jeremías sobre el uso del *Abba* en Jesús y en la comunidad primitiva, puede verse en J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Salamanca 1995, 183-213.

es el hombre *desde* Dios, puede ser Per-Dón porque previamente es el Don-por sus hermanos los hombres.

En efecto, para ser definitivamente salvadora, la proexistencia del hombre Jesús tiene que incluir su preexistencia y condición divina, pues de lo contrario sería una solidaridad ineficaz para superar nuestro destino de pecado actual y de muerte final²⁹. Si hay salvación, Jesús es el Hijo, y si es el Hijo, pertenece a la forma de existencia de Dios, o sea, a la posesión plena de sí mismo como Absoluto, a la eternidad: es preexistente³⁰.

Nosotros hemos comenzado aludiendo a la dimensión de proexistencia que testimonia la vida toda del Jesús histórico, porque esa fue la primera convicción de sus discípulos; en un segundo momento, y como pregunta que surge acerca de la identidad y origen de esa historia interpelante, la comunidad primitiva, haciendo memoria de lo ocurrido después de la pascua (cf. Jn 2,22) y bajo la iluminación del Espíritu Santo (cf. Jn 14,26) arribará paulatinamente a la idea -no a la palabra en sí- de la preexistencia. Retrospectivamente, y a partir de la convicción de la particularísima relación que Jesús tenía con su Abba y de la relación de entrega total hacia los hombres, la fe primitiva afirmará que ese hombre *pro-venía* de Dios y era *de* Dios y que estaba destinado a su gloria.

La condición divina de Jesús, manifestada definitivamente con su exaltación, pero ya latente en su vida terrena y descubierta en la relectura de su vida, se "prolonga hacia atrás" hasta afirmar que el Hijo no sólo *pertenecía* sino que *era* Dios y *estaba* con Dios desde un inicio eterno, independiente y antecedentemente a su manifestación en la carne³¹.

²⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 75. "El anuncio acerca de Jesucristo, el Hijo de Dios, se presenta con el signo bíblico del «por nosotros». Por lo cual, se debe tratar toda la cristología desde el punto de vista de la soteriología. Por eso, algunos modernos, de alguna manera y con razón, se han esforzado por elaborar una cristología «funcional». Pero, en dirección opuesta, es igualmente válido que la «existencia para los otros» de Jesucristo no se puede separar de su relación y comunión íntima con el Padre, y, por eso, debe fundarse en su filiación eterna. La pro-existencia de Jesucristo, por la que Dios se comunica a sí mismo a los hombres, presupone su preexistencia. De no ser así, el anuncio salvífico acerca de Jesucristo se convertiría en mera ficción e ilusión, y no podría rechazar la acusación moderna de ser una ideología. La cuestión de si la cristología debe ser funcional u ontológica presupone una alternativa completamente falsa", COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "Teología-Cristología-Antropología", en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 251.

³⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1975, 434-435.

³¹ Gradualmente, la cristología neotestamentaria, partiendo de la afirmación de la condición divina de Jesús propia de su estado glorificado y del origen divino de su existencia humana, se extiende a su preexistencia en Dios, desde la cual viene y es enviado como Hijo salvador. Cf. J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*,

Y así como la preexistencia surge como una condición de posibilidad para que la revelación y salvación ofrecida por el Cristo pueda ser escatológica, es decir, insuperable e irrevocable, los textos sobre la preexistencia y envío tienen una clara finalidad soteriológica (Gál 4,4-5; Rm 8,3-4; Jn 3,16; 1 Jn 4,9): “van acompañadas de la preposición $\iota\nu\alpha$ (=para, para que), siendo enunciadas como el fundamento de la redención y de la filiación que Cristo hace posible a los hombres por sí mismo y por el Espíritu”³². Pero esto no implica convertir a Cristo en un mero remedio antropológico; su proexistencia a favor de los hombres es total porque totalmente procede del Padre como efusión generosa de su fontalidad absoluta; ambos deben ser considerados y recibidos en gratuidad absoluta y no primordialmente como condición para la certeza de mi conocimiento (Descartes), para la prevalencia definitiva de la justicia (Kant) o para la propia salvación (Lutero)³³.

El dinamismo interno de la fe pascual remite paulatinamente del nivel funcional al ontológico; y tanto la identidad divina de Jesús como su preexistencia se van entendiendo en términos de filiación divina: el título “Hijo de Dios”, con el preciso significado ontológico que gradualmente asume al ser aplicado a Jesús, será el modo privilegiado para definir su identidad, y desde ahí recomprender su misión.

Posteriormente, esa interpretación que la Iglesia apostólica va realizando sobre el origen e identidad última del Nazareno, a partir de la memoria sobre lo dicho y hecho por él y la reflexión que eso desencadena en la comunidad primitiva, se verá continuada y plasmada en la Cristología conciliar a través de la categoría de consustancialidad (*omoousios*). Allí se corrobora que el significado de la preexistencia no es -primordialmente- una afirmación sobre el tiempo sino sobre el ser mismo de Jesucristo: Él pertenece a Dios, Dios le constituye a Él y Él constituye a Dios; en su forma de relación subsistente (persona) Cristo y el Padre forman una unidad (esencia). Engendrado por el Padre desde toda la eternidad, comienza a existir humanamente en el seno de María: así, el que era Hijo desde siempre con el Padre (preexistencia),

Estella 2000³, 110. Lo germinal y procesual de la reflexión de fe de la iglesia primitiva en torno a la persona de Jesucristo, queda manifiesto en el título con el que D. Hercsik abre el capítulo II de su póstumo ensayo de Cristología: “Una Cristología neotestamentaria in fieri”, en D. HERCSIK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bologna 2010, 41-143.

³² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 378.

³³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos I*, 490. Aborda con mayor detenimiento esta dialéctica de funcionalidad-gratuidad en “¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo”, *Salmanticensis* 49 (2002) 5-58.

comienza a ser hombre, en una forma de existencia para los demás (proexistencia), llegando a ser como hombre lo que ya era desde siempre como Hijo³⁴.

3. Postexistencia: dimensión eclesial de la fe

Hemos afirmado que Jesucristo tiene anclada su existencia en el seno mismo de Dios (preexistencia) y por eso puede ofrecerse como revelador y salvador escatológico para los hombres (proexistencia), de una revelación y salvación que se ha dado en la historia y se continúa ofreciendo, aceptando y celebrando en nuestro hoy, a través de la mediación privilegiada de la Iglesia (postexistencia). Con el término “postexistencia” no hacemos referencia directa a la condición de Jesús exaltado, sentado a la derecha del Padre luego de su existencia terrena, sino a su “perduración” en la vida del mundo y de la Iglesia, a su nuevo modo de presencia y acción³⁵.

Hablar de la postexistencia de Jesucristo remite directamente a la dimensión eclesial de la fe, en cuanto la Iglesia se concibe -por voluntad histórica de su Fundador y Fundamento- como continuadora de la misión del Hijo encarnado, ella también caminante que se ofrece como compañera de camino para todos los hombres en cuanto mediadora privilegiada de la gracia salvadora. Porque aunque radicado en una historia concreta, el acontecimiento de Jesucristo se dio una sola vez... pero para siempre (ephápax: cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10). Los hechos salvíficos están enclavados en un tiempo y lugar precisos, pero a la vez tienen una universalidad objetiva y una destinación subjetiva; de aquí surge la cuestión acerca de cómo se realiza la universalización en el espacio, la actualización en el tiempo y la personalización en la conciencia de cada (posible) creyente³⁶. Y se plantea también la necesidad, la importancia y los límites de la Iglesia en cuanto instancia mediadora en la postexistencia del Cristo.

³⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 384.

³⁵ Por eso, para acercarnos de modo adecuado al misterio de la persona de Jesús, es requisito hermenéutico una mirada amplia, hacia atrás y hacia delante, que tenga en cuenta: su *desde dónde*, lo que le precede (Israel, Antiguo Testamento); su *en dónde*, lo que él dice y hace (mensaje del Reino, praxis en la Palestina de aquellos días); y su *hacia dónde*, lo que le sucede, en el doble sentido: de lo que le acontece (Dios resucitándole de entre los muertos y constituyéndole Mesías, Señor e Hijo) y lo que le sigue (derramamiento del Espíritu, surgimiento de la Iglesia y transformación de la humanidad). Cf. O. González de Cardedal *Fundamentos de Cristología II. Meta y misterio*, Madrid 2006, XXXV. XXXVII-XXXVIII.

³⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Dios al encuentro del hombre en Jesucristo”, en A.G. GARCÍA Y J.M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza (La Habana, 4-7 de febrero de 2002)*, Salamanca 2003, 158-160.

3.1. Mediar al Mediador

En continuidad con la prédica del Reino por Jesús el Nazareno, la Iglesia predica a Jesús el Cristo, en la discontinuidad de los tiempos y las mediaciones: Jesucristo es el mediador absoluto puesto que es también lo mediado en su condición de Hijo de Dios, mientras que la Iglesia es mediación relativa. Ella remite más allá de sí misma, y vale no tanto por su consistencia cuanto por su transparencia. Su sentido y vocación, por tanto, es ser transparencia y lugar de encuentro para el hombre con las entrañas misericordiosas de Dios: Jesucristo; y, en cuanto tal, su ser y hacer se definen también por la proexistencia³⁷.

Obediente al Espíritu, que es quien universaliza esa salvación que llega particularizada en una carne judía, la Iglesia debe transmitir, interpretar y actualizar la revelación y salvación para que se cumpla la voluntad del Padre: “que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tim 2,4). Y debe asumir esa vocación dolorosa y, a la vez, gozosamente consciente que ella también es testigo en carne propia de la “continuidad del escándalo de Dios”: escándalo de la encarnación, escándalo de la particularidad, de la revelación absoluta ligada a un signo finito y mortal, escándalo del confiarse irrevocablemente a una comunidad tan santa como pecadora para que sea signo de su Inmaculado Signo, sacramento de quien es *el Sacramento*.

Todas las mediaciones en la Iglesia están ordenadas a que el hombre entre en inmediatez de conocimiento y amor con unas realidades que no se agotan en el pasado sino que, perduran vivas y eficaces. De este modo, las mediaciones divinamente previstas, unas suscitadas directamente por Jesús y otras excogitadas por los apóstoles y varones apostólicos por acción del Espíritu Santo, hacen posible que la revelación de Dios acontecida en aquel tiempo sea mantenida en su particularidad de origen a la vez que actualizada en su universalidad de destino. Y esas mediaciones que actualizan, también deben ser actualizadas, revisadas, cambiadas. La Iglesia debe ser consciente de la fragilidad de las mediaciones que ella misma ha creado, bajo peligro de convertir en “fronteras” lo que deberían ser “puentes” con la experiencia de salvación³⁸; o retomando la metáfora usada por el Papa, el peligro de convertir en murallas lo que deberían ser puertas. Volveremos enseguida sobre este punto.

³⁷ “La Iglesia actual y actuante, en culto y en cultura, en palabra y en pensamiento vivos, en presencia y solidaridad vivas, *proexistiendo* con los hombres y en favor de los hombres, como existió Jesús de Nazaret, es el órgano actualizador de la revelación de Dios para todos”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 777 (la cursiva es nuestra).

³⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 773-774.

Y a la par de estas mediaciones eclesiales, existen lo que González de Cardedal llama “mediaciones personales”, y que remiten a la indeducibilidad del encuentro de cada individuo con Dios en Cristo: “cada hombre tiene un camino propio hacia Dios y Dios tiene un camino nuevo hacia cada hombre”³⁹; la Iglesia ofrece espacios, compañía y medios, pero llega un momento en que el hombre es puesto delante del Absoluto y queda sólo ante Él o, mejor, con Cristo ante Él: el camino se realiza *coram Deo y cum Christo*⁴⁰.

Así, la fe se vuelve posible por la adhesión a su Persona y por la inserción en la comunidad de sus testigos; la primera nos libera de una mera adhesión moral o legal, mientras que la segunda nos libera de una posible adhesión reductiva o imaginada. Y junto a la conformación *interior* a la persona misma de Jesús y a la integración *exterior* a sus testigos, actúa la iluminación *superior* del Espíritu. Jesús, Espíritu e Iglesia conforman así un legítimo triángulo de referencia... a condición de recordar que aún estando unidos, los tres “lados” no son iguales “en sí” ni en el “para mí” de la respuesta creyente. La Iglesia es la Iglesia de Jesús y del Espíritu de Jesús; sin referencia a la historia concreta de Jesús no habría posibilidad de discernir al Santo Espíritu de otros espíritus y sin referencia a la acción del Espíritu como iluminación y atrevimiento, Jesús y su historia no aparecerían como vivas y mediadoras de la salvación de Dios. Es inherente al cristianismo esta tensión entre la particularidad (Jesús) y la universalidad (Espíritu), entre la exterioridad de la ley y la interioridad de la inspiración; en juego están los criterios para determinar el margen de innovación creadora en la historia: la fidelidad a la persona de Cristo obliga a no poner otros fundamentos, pero es la fidelidad a la acción del Espíritu la que nos lleva a la verdad completa⁴¹.

3.2. ¿Creer con la Iglesia, creer en la Iglesia o creer a pesar de la Iglesia?

Dentro de las notas que conforman esta dimensión eclesial de la fe (cf. PF 10), podemos afirmar que el sujeto propio de la fe no es el

³⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios al encuentro del hombre en Jesucristo*, 175.

⁴⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 407.

⁴¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo y su Iglesia*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL- J.I. GONZÁLEZ FAUS – J. RATZINGER, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 184-185. Cf. Y. CONGAR, “Pneumatología dogmática”, en B. LAURET y F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, II, Madrid 1984, 463-493. De lo expuesto resulta clara la importancia que la dimensión pneumatológica reviste en la cuestión de la credibilidad, aunque, de hecho, la articulación de Cristología y Pneumatología en la Teología en general y de la fundamental en particular, es uno de los desafíos todavía por afrontar.

yo singular en su carácter de sujeto aislado sino el yo en su carácter originario intersubjetivo, en su condición de “hermano”⁴². Esta intersubjetividad, en palabras de J.B. Metz “puede ser tratada como una determinación esencial, si no *la* determinación central del sujeto creyente *cristiano*”⁴³.

Así, la realización de la fe por cada sujeto singular se realiza con la comunidad, desde la Iglesia y su subjetividad. De esta forma, la fe del individuo echa sus raíces en la transubjetividad de una fe más grande⁴⁴. Evidentemente, el sujeto no puede abandonarse a ese suelo firme del que se alimenta su fe sin preocuparse y sin comprometerse personalmente, sino que debe hacer suyo ese “suelo” -y “la fe no siempre es un consuelo pero es indudablemente un suelo”⁴⁵- por la apertura fraterna hacia los otros hermanos, también en búsqueda y necesitados de purificación, ya que la fe es un don *intrínsecamente comunitario*, aunque, a la vez, sólo puede darse filtrado por limitaciones individuales.

Tan claro como que la Iglesia es el lugar privilegiado para creer, debería ser la afirmación de que ella no es objeto de la virtud de la fe. No se cree *en* la Iglesia como objeto: eso sería idolatría (en cuanto supone creer en una creatura)⁴⁶, porque es la Iglesia la que cree y porque sólo el Dios Padre, Hijo y Espíritu es objeto de fe; sólo en Dios se puede creer, en el sentido pleno del término. Pero la fe en el Dios Amor es una fe intrínsecamente eclesial, creadora de comunión y de comunidad; creer en Él nos constituye en Iglesia. Una fe en Jesús

⁴² Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*, Santander 1987, 672.

⁴³ Y explícita así su afirmación el teólogo alemán: “Que este rasgo fundamental no haya sido estructurado en la teología de la fe depende en gran parte del hecho de que nuestro tratado *De actu fidei* es desarrollado normalmente demasiado formalísticamente: se describe un acto de fe al que los contenidos de la fe vienen a añadirse posteriormente y que por lo tanto no refleja propiamente la «forma interior» de estos contenidos mismos, ni la estructura de su realización en el sujeto creyente. Puede verse esto en diferentes ejemplos. ¿Dónde se habla expresamente, por ejemplo, en esos análisis, de la estructura escatológica del acto de fe? Y en este contexto debería igualmente hablarse expresamente de la intersubjetividad fundamental, de la «hermandad» y «eclesialidad» (en el sentido más amplio) del acto de fe. La superación de este formalismo aparece tanto más necesaria cuanto que lo que hoy parece estar en cuestión no es tanto el contenido singular de la fe cuanto la misma posibilidad de la fe”, J.B. METZ, “La incredulidad como problema teológico”, *Concilium* 6 (1965) 77-78.

⁴⁴ Cf. J.B. METZ, “La incredulidad como problema teológico”, 77.

⁴⁵ J.I. GONZÁLEZ FAUS, “Sé de quién me he fiado”, en CENTRE D’ESTUDIS CRISTIANISME I JUSTICIA, *¿Qué creo? ¿Cómo creo? ¿Por qué creo?*, Barcelona 2008, 106.

⁴⁶ Puede verse una iluminadora antología de textos en H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1966, 24-43.

sin Iglesia corre el serio riesgo de desembocar en un vano intento de “cristianismo a la carta”:

La Iglesia, pues, entra en la fe, y en el credo, no para designar el término sino el modo o ámbito de la fe. Porque creer en un Dios que es Comunión Absoluta sólo puede hacerse en comunión. Y esa Iglesia que entra en el Credo no es ni la jerarquía ni lo que hoy hemos dado en llamar “iglesia institución” (por necesarias y respetables que sean ambas): la Iglesia que entra en el credo es la Iglesia-comunión. Esa es la Iglesia “santa”... En resumen: *la Iglesia no es objeto, ni término, ni contenido de la fe. Es una dimensión intrínseca de la fe, una modalidad de la fe en el Dios Amor*. No hará falta precisar hasta qué punto esto es, además de un don, una profunda exigencia para la Iglesia⁴⁷.

Y la tercera nota que queríamos comentar hace referencia a un tema de suma -y preocupante- actualidad: la Iglesia como signo de credibilidad... o de in-credibilidad. Hay que ser conscientes y humildemente sinceros en reconocer que lo que debería ser una puerta o un hogar muchas veces se ha transformado en muro que dificulta la entrada y el encuentro; porque ese “suelo” y hogar que debe ser la Iglesia para el creyente o para el buscador, muchas veces es un signo que sólo se significa a sí mismo. Como apuntábamos más arriba, la gloria de la Iglesia es su desbordamiento hacia Él: toda acción u omisión que obstaculiza el paso al encuentro de los hombres con Cristo o que los retiene en sí misma, como fin de la relación, está haciendo de la Iglesia un ídolo⁴⁸. De todas maneras, “la fe no recibe su fuerza del hecho de vivir en una especie de institución ideal de la que uno puede jactarse, sino que da la fuerza para reconocer la verdad aún cuando sea dolorosa”⁴⁹.

⁴⁷ Y concluye el teólogo valenciano: “En su versión original, nuestros dos credos dicen: «credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam» (sin preposición) para el credo romano. Y «et in Spiritum Sanctum... et unam (también sin preposición), sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam», para el credo llamado niceno (DS 30 y 150). Es muy de desear por tanto, que devolvamos a nuestra profesión de fe su sentido verdadero. O, si lo preferimos con la orientación de los credos orientales: creemos que el Espíritu Santo (el «dador de Vida») está trabajando al mundo entero hacia esa configuración que es la comunión plena, por el perdón total y la vida eterna. Esa configuración humana de la que la Iglesia es símbolo y señal. Y por eso profesamos que el Espíritu trabaja a la Iglesia para convertirla en comunidad de fe, esperanza y amor, que anticipa la meta definitiva”, J.I. GONZÁLEZ FAUS, *¿Para qué la Iglesia?*, Barcelona 2003, 19-20.

⁴⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, “Jesucristo y su Iglesia”, 209.

⁴⁹ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La autoridad de la Verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesialístico*, Santander 2006, 19.

Esta dolorosa realidad atañe a todos los miembros en su diversidad de ministerios y correspondientes responsabilidades, y ha llevado a numerosos reclamos de una reforma urgente que parta de una confrontación sincera con el Evangelio⁵⁰. Esto no hace sino explicitar y ejemplificar lo que ya afirmara el Concilio Vaticano II respecto de la responsabilidad de los creyentes -por su anti-testimonio- en la génesis del ateísmo (cf. GS 19) y del círculo vicioso de la in-credibilidad del cristianismo en que se ve prisionera la mediación institucional:

el escándalo de la iglesia-institución constituye *hoy* una de las razones más fuertes (o de las excusas mejor fundadas) que alejan a muchos hombres de la difícil decisión creyente. Esta pérdida de credibilidad de la Iglesia oficial genera a su vez, en mucha gente de buena voluntad, una especie de “fundamentalismo católico” o de fideísmo ciego, que hace consistir la obediencia y la fidelidad en una negativa a reconocer los hechos. Y, a su vez, este fundamentalismo acrítico persuade a muchos otros seres humanos de lo bien fundado de su negativa a la fe, de tal modo que, incluso si se produce entre ellos un renacer de la pregunta religiosa..., preferirán buscarle respuesta por otros senderos, antes que replantearse la pregunta por la fe en la que nacieron y que abandonaron... De este modo se crea un círculo vicioso típico de todas las crisis institucionales y que es enormemente difícil de romper⁵¹.

Por eso, si bien puede ser cierto que “la fe está sometida más que en el pasado a una serie de interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad” (PF 12), habría que añadir que las preguntas y perplejidades no vienen sólo de fuera: también se suscitan desde dentro, a partir de un testimonio inconsecuente con lo proclamado o de una proclamación de verdades que -muchas veces- no admiten el diálogo y la confrontación ad-intra y ad-extra de la comunidad eclesial. Así, para algunos autores, la pérdida de credibilidad del cristianismo se explicaría mayormente por la crisis de sus sujetos y su praxis, distanciándose del juicio del entonces cardenal Ratzinger que señalaba que la crisis actual se basaba sólo de manera secundaria en problemas institucionales⁵².

⁵⁰ Un planteamiento global en C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba (Argentina) 2005.

⁵¹ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La autoridad de la verdad...*, 18.

⁵² Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 155. En un comentario a pie de página, escribe González Faus: “Con su bondad innegable, Ratzinger reconoce en el prólogo que no entiende imponer los textos de ese libro, sino «ofrecerlos a discusión”. Y

Probablemente, la clave de esta aguda problemática reside en la reducción-por-identificación del reino con la Iglesia, de la Iglesia de Jesús con la Iglesia católica, y de ésta con la jerarquía. Si la Iglesia se identifica ya plenamente con la Iglesia de Cristo, no necesita reformarse constantemente⁵³. Cerramos este punto con una lúcida observación de M. Kehl:

En cierta ocasión, durante una homilía, escuché en Tübingen una ingeniosa variante del conocido dicho de Jesús en el sermón del monte (Mt 6,33): «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás, incluida la Iglesia, se os dará por añadidura». En efecto, ¡la Iglesia es un «añadido» al Reino de Dios! Dondequiera que abogemos a favor de que se haga realidad, sobre todo entre los pobres, el designio divino de paz, de justicia y de vida (y las ocasiones de hacerlo son infinitas, incluso fuera de la Iglesia institucional), allí empieza a crecer la Iglesia en su sentido original; allí se congrega el Pueblo de Dios, a menudo pequeño e insignificante, pero lleno de vida y de esperanza. Y ello se refleja también en la Iglesia en general, que quizá, con el tiempo, modifique también de algún modo sus estructuras, frecuentemente tan anquilosadas⁵⁴.

3.3. ¿Y el *sensus fidei*?

Una última consideración con relación a esta dimensión eclesial de la fe y “su recta interpretación”, como dice el Papa (cf. PF 5), para “testimoniar cómo los contenidos esenciales que desde siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado” (PF 4). Siguiendo a Juan Pablo II, recuerda que los textos del Concilio Vaticano II “no pierden su valor ni su esplendor” (PF

entonces, el teólogo valenciano ofrece como contrapunto tres citas de J.B. METZ, *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002: “La crisis del cristianismo no es principalmente crisis de su doctrina, sino crisis de sus sujetos y de su praxis” [111]; “La crisis del cristianismo no es preponderantemente una crisis de contenidos, sino una crisis de identidades” [186]; “La crisis de la Iglesia... ¿no se debe, entre otras causas, a una praxis eclesial en la que Dios ha sido y es anunciado de espaldas a la historia de sufrimiento de la humanidad?” [229]. Cf. la polémica en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander 2007, 173 nota 9.

⁵³ Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander 1984.

⁵⁴ M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander 1997, 122.

5). Desde esta exhortación nosotros queremos llamar la atención sobre un texto no suficientemente estudiado ni llevado a la práctica: DV 8:

Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2, 19.51) y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios.

En el contexto del capítulo II que habla sobre la “Transmisión de la revelación divina”, esa afirmación es nuclear puesto que está hablando del progreso de la Tradición (con mayúscula), y señala como agente trascendente de ese progreso al Espíritu Santo que, podríamos decir, “categorialmente”, actúa a través de tres instancias (o mediaciones) que, sin ser expresamente definidas, aluden a la teología, al *sensus fidelium* y al magisterio, respectivamente⁵⁵. Por tanto, la intelección del misterio de Dios revelado en Jesucristo sigue creciendo en tensión a la plenitud de la verdad divina, y en ese proceso, toda la Iglesia, en su diversidad de carismas y ministerios, está llamada a realizar su aporte específico e intransferible. Pues bien, en esa tríada, el protagonismo -sobre todo en lo que hace a conflictos y tensiones- lo han tenido la teología y el magisterio. La poca consideración al *sensus fidei/fidelium* creemos que es, todavía, casi después de 50 años, una de las deudas que la Iglesia, tanto a nivel teórico -reflexión teológica y magisterial- como práctico -búsqueda de instancias sinodales para es-

⁵⁵ Así lo entiende, p.ej. Pié-Ninot, quien luego de citar los textos explícitos del Vaticano II sobre el *sensus fidei*, escribe: “Además, se lo supone implícitamente en el texto sobre criteriología de la evolución del dogma, de DV 8”; S. PIÉ-NINOT, “Sentido de la fe”, en R. LAUTORELLE-R. FISICHELLA-S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992, 1348. Cabe precisar que este texto de la DV es constantemente citado en lo que el teólogo catalán llama acertadamente “criteriología de la evolución del dogma”, pero todo el número 8, y especialmente el párrafo tercero, se refieren a la transmisión de la revelación divina en general y al crecimiento de la Tradición apostólica en particular (y no sólo ni directamente a la cuestión del dogma).

cuchar la voz de los fieles tiene consigo mismo y con los hombres todos, destinatarios de la revelación⁵⁶.

He aquí un importante desafío para la imaginación teológica y la prontitud de los pastores a escuchar la voz de sus ovejas. Está en juego nada más y nada menos que la comprensión y actualización de la revelación.

4. La fe como *itinerarium cordis in Deum*

Una última reflexión que también podemos hacer partir de una observación de Benedicto XVI: la fe es un “camino que dura toda la vida” (PF 1) y cuya meta y contenido central “no es una teoría, sino el encuentro con una Persona” (PF 11).

Es oportuno observar que dentro de la tradicional teología de la fe se ha privilegiado la perspectiva de la respuesta de fe como *credere Deo* y como *credere Deum*; nuestra propuesta, en cambio, apunta a recuperar algunos elementos de epistemología creyente a partir de una tercera dimensión de la fe: como *credere in Deum*; sintéticamente –y con resonancias bonaventurianas– lo formularíamos como un *itinerarium cordis in Deum per Christum in Spiritu*. Esto es, la respuesta de fe como un camino, un proceso y un proyecto totalizador y dinámico de la persona, que reconoce su centro en el corazón, “auténtico sagra-rio de la persona” (PF 11); un itinerario guiado e iluminado por el Espíritu y que tiene como modelo, fundamento y mediador -a la vez que objeto- a Jesús el Cristo.

Conviene recordar, entonces, que la fe (res-puesta) queda determinada por la revelación (pro-puesta) y, dado que lo creído es una Persona viva (*fides quae*), la respuesta de fe no puede ser un acto puntual, formal, sino que implica una entrega personal-total (*fides qua*) que se constituye necesariamente como un proceso vital, como un camino de seguimiento de esa Persona (*fides viatorum*). Para el cristianismo, la verdad no es primariamente algo conceptual ni definitivamente poseído, sino que se va descubriendo al ritmo de la práctica vital; implica activa y no sólo receptivamente la intervención del hombre. Supone un desafío a su libertad ante aquel que proclamó y sigue proclamando “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6).

Crear en Jesús implica seguir a Jesús; y seguir a Jesús significa reeditar en mí su camino y destino concreto (Evangelios sinópticos); rehacer en mi historia su historia, lo cual implica un continuo ida y vuelta del presente al pasado, solamente posible bajo la guía del Espíritu

⁵⁶ La articulación de estas tres instancias queda abierta en el documento magisterial; una propuesta en concreto puede verse en la monografía de D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

(Evangelio de Juan). Urge recuperar la historia concreta de Jesús de Nazaret, pero recordando que el seguimiento no es un intento de imitación mimética de esa historia sino una reedición -alentada por el Espíritu- de esa praxis jesuánica, en las nuevas coordenadas que nos tocan vivir⁵⁷. Desde esta perspectiva, podríamos decir entonces que tan importante como la memoria, para recuperar esa historia de Jesús que siempre será normativa, son la imaginación y la fantasía para poder recrearla en la nuestra⁵⁸.

4.1. Abordar el Misterio desde lo místico-contemplativo, lo discursivo-racional y lo práctico-operativo

Nuestro Dios no es sólo ni ante todo un Misterio para pensar: en la persona de Jesucristo se nos revela como Misterio de amor para contemplar, para practicar y para especular. Por tanto, la fe, en cuanto acceso y conocimiento exige un triple abordaje de ese Misterio, a saber: el místico-contemplativo, el discursivo-racional y el práctico-operativo. Los términos aquí usados son aproximativos, pero lo que queremos resaltar es que la respuesta a la revelación del Dios Amor no se juega simplemente en la tensión fe-razón, sino también (¡y ante todo!) en la relación fe-contemplación y fe-praxis. La fe, que es seguimiento, avanza por los caminos de la historia -mostrando creíble el Camino y a quienes lo testimonian- en acción, oración y razón. No se puede creer sin pensar; no se puede creer sin rezar; no se puede creer sin obrar. Una fe que olvide cualquiera de estos tres componentes, será una fe débil y se traducirá en un testimonio poco creíble.

A lo que estamos apuntando es a subrayar la necesidad de recuperar las tres dimensiones constitutivas de la fe: como ortopraxis, ortodoxia y ortoestética. Dimensiones que se alimentan y funcionan circu-

⁵⁷ Como ejemplo de lo que queremos decir puede verse el estudio de L. Boff en el que presenta a San Francisco de Asís como fiel seguidor-actualizador del Jesús histórico: L. Boff, "El seguimiento de Cristo", en L. Boff, *Jesucristo...*, 537-565.

⁵⁸ "En cuanto histórico, el acontecimiento Jesucristo ha pasado definitivamente. Pero Cristo vive. Sigue ejerciendo su señorío sobre toda la historia y, en virtud del don permanente de su Espíritu, se da una constante actualización de lo que se manifestó en él durante su existencia histórica. Sin hacer referencia al acontecimiento fundante que es Jesucristo, el cristianismo resulta insignificante. Pero sin creatividad, el cristianismo deja de ser un camino abierto hacia un futuro imprevisible. Es infiel a su carácter de éxodo. Seguir la indicación de la metáfora del camino a propósito del cristianismo es entender que la herencia recibida es reveladora de un futuro por hacer", C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid 1984, 268-269.

larmente, y donde el primado -creemos- lo debería tener la ortopraxis⁵⁹. ¿Cuál es el criterio para determinar la praxis justa (*orthos*)? La ortopraxis se ve remitida ineludiblemente a la Cristología: Jesús de Nazaret es la norma del actuar cristiano, es la hermenéutica que necesita toda praxis; y su praxis puede concentrarse en el tema del Reino, que puede traducirse también como el hacer la voluntad de su Padre (cf. Jn 6,28). Desde aquí, puede hablarse del cristianismo como relato de una praxis que se narra no para instruir sino para seducir y comprometer, no para in-formar sino para formar y con-formar, para que se pueda revivir en el hoy de nuestra historia esa experiencia salvadora testimoniada por la comunidad primitiva; porque, si se queda en el relato, sin reenviar a una nueva praxis (en el sentido de praxis recreada), ambos pierden credibilidad.

Esa praxis de Jesús es histórica no sólo porque se ubica en un tiempo y lugar concreto, sino en cuanto desencadena historia y llega hasta nosotros como historia desencadenada para ser proseguida, es decir, lo que nos es transmitido como un encargo para seguir transmitiéndolo. De aquí la consideración de los Evangelios como relatos que se editan para mantener viva esa realidad desencadenada por Jesús y para que nosotros podamos pro-seguir su práctica. En el recrearla, accedemos a Jesús y lo conocemos, por un tipo de conocimiento no tanto racional cuanto connatural y por afinidad. Así, el seguimiento de Jesús es no sólo exigencia ética del Jesús histórico sino también principio epistemológico, por cuanto el seguimiento nos da la suficiente afinidad con el objeto de la fe para saber de qué se está hablando al

⁵⁹ La importancia de la (orto)praxis no puede basarse en el uso que de ella hace la filosofía marxista, ni es necesario recurrir a ella: toda una corriente de pensamiento, que arranca desde la concepción misma de la Verdad en la Sagrada Escritura, pasando por la patristica (San Ignacio de Antioquía, San Agustín, etc.) y la escolástica medieval, sobre todo en su vertiente franciscana (San Buenaventura, Beato Duns Scoto), hasta la época moderna y contemporánea a través de autores como Blondel, Newman, Möhler y líneas teológicas como la Teología de la liberación, la Teología de la esperanza, la Teología política, la Teología hermenéutica, etc. por citar sólo algunos hitos, avalan que se trata en todo caso, de la necesaria recuperación -que no invención- de una categoría fundamental para la comprensión de la revelación cristiana, un tanto descuidada -a nuestro parecer- en gran parte de la Teología fundamental de los últimos años. Una excepción a lo dicho -a nivel de obra más o menos sistemática- puede considerarse el intento de A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander 1999 (esp. 71-111: "La praxis humana"). Abundante bibliografía de los años 60-70 puede encontrarse en R. SÁNCHEZ CHAMOSO, "Criterio teológico de la ortopraxis cristiana", *Burguense* 22 (1981) 209-250. Y más cercano, el estudio de A. RUBERTI, *Per una Cristologia dell'agire di Gesù. In ascolto di H. Schürmann*, C. Duquoc ed E. Schillebeeckx, Bologna 2003.

confesar a ese Jesús como el Cristo, como la revelación de lo verdaderamente divino y de lo verdaderamente humano⁶⁰.

Siendo la praxis de Jesús histórico el último criterio de nuestra ortopraxis, sin embargo, no se puede dictar a priori en la vida concreta de cada hombre porque el motor y sostenedor último es el Espíritu (¡que también guió a Jesús!), que actúa con libertad soberana -aunque "cristológicamente determinada"- y abre caminos donde no los hay.

Pero en realidad los problemas no surgen tanto de la valorización de la ortopraxis en sí misma considerada, cuanto de su relación con la ortodoxia; es decir, cómo se compagina la una con la otra: ¿oposición, complementariedad, yuxtaposición, circularidad, jerarquización...? Las respuestas de los teólogos son sumamente variadas, contundentes algunas, matizadas otras⁶¹. Aquí queremos reafirmar la praxis de Jesucristo (testimoniada por escrito en los Evangelios y transmitida e interpretada privilegiadamente por la Iglesia) como el lugar privilegiado para conocerlo (praxis como lugar epistemológico) y que pide ser reeditada en el seguimiento (praxis como liberación); así, la praxis de Jesús se convierte en criterio de verificación-autenticación de la ortodoxia de nuestra praxis, siempre referida y normada por la praxis de Jesús, recreada desde y con su Espíritu. Pero una praxis -insistimos- que no es mera acción sino que es acción pensada y rezada; que se dirige a la transformación de la persona y del mundo, incluyendo la mediación de la razón y de la oración.

Esta última constituyente intrínseca -"ortoestética"- es la que menos se ha tenido en consideración en la sistematización de la teología de la fe. De hecho, muchos de los teólogos que enfatizan el valor de la ortopraxis asignan a la acción humana una importancia desproporcionada, no haciendo justicia a la dimensión contemplativa. Y no nos referimos a un misticismo que evade del mundo, sino todo lo contrario: a una "mística de la misericordia", contrapuesta a una mera "mística del éxtasis"; hablamos de una oración que desde el silencio y la soledad (¡que se vuelve comunión en la oración litúrgica!) contempla la distensión "entre la utopía del reino y el realismo del dolor", y

⁶⁰ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 77-78 y 81-82. Aborda con más detenimiento estas cuestiones, a partir de la comparación entre el pensamiento latinoamericano y el europeo en "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*, Santander 1984², 21-53.

⁶¹ Una buena síntesis de esas diversas posturas puede verse en R. SÁNCHEZ CHAMOSO, "Criterio teológico de la ortopraxis cristiana", 231-234. Desde una perspectiva latinoamericana: J.C. SCANNONE, "La relación teoría-praxis en la teología de la liberación", en J.C. SCANNONE, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires 1987, 104-124.

se siente empujada a la acción... y que se transforma nuevamente en oración eucarística porque el Reino se ha vuelto un poco más transparente en la historia. Creemos que una (orto)praxis que no es alimentada en la oración, puede degenerar fácilmente en ideología y desembocar rápidamente en la frustración al palpar las resistencias propias y ajenas del "todavía no"; y que una (orto)doxia que no es alimentada en la oración puede degenerar fácilmente en un formalismo vacío, *flatus vocis*, sin Carne y sin Espíritu.

En síntesis, atravesar el umbral de la *porta fidei* que nos permite introducimos mistagógicamente al misterio de Dios revelado en Jesucristo se da a través de un proceso de fe que incluye de un modo concomitante lo teórico-confesional, lo práctico-operativo y lo místico-contemplativo, como momentos intrínsecos, constituyentes, inintercambiables e imprescindibles para una respuesta creyente lo más abarcadora posible del misterio que se nos revela en la historia y destino del Hijo de Dios hecho hombre.

4.2. *Fides caritate formata: "a Mi me lo hicieron"*

Y un último aspecto que es una profundización de la relación fe-praxis. "La «fe que actúa por el amor» (Ga 5, 6) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre (cf. Rm 12, 2; Col 3, 9-10; Ef 4, 20-29; 2 Co 5, 17)", recuerda el Papa en el *motu proprio* (PF 6).

Y antes de reflexionar sobre esa fe que se verifica en la caridad, será bueno recordar una verdad nunca del todo asimilada en los 21 siglos de Cristianismo. La buena noticia de Jesús afirma que Dios nos ama de un modo absolutamente incondicional y gratuito; por tanto, el hombre no encontrará su valer en la obsesión por su moralidad y sus buenas obras. Cuando el hombre se decide a aceptar el Amor incondicional de Dios revelado en el camino de Jesús y convertido en don por el Espíritu, queda liberado de esa obsesión por el propio valer: el hombre no vale por lo que hace, sino porque Dios lo dignifica al amarle. Eso es lo que "justifica" su existencia.

Pero ante la "amenaza" que representa ese Amor ofrecido gratuitamente, el hombre preferiría "pagar" con buenas obras antes que aceptar esa "rendición de sí" que es lo único que el Amor pretende y lo único que transforma al hombre de veras: pues bien, esa aceptación y entrega es la fe que justifica⁶². Desde esta apertura vital creyente que supone una

⁶² Esto se da no por "algún tipo de acción concreta, sino por una especie de *actitud global de la persona*, que viene a ser como cierta apuesta confiada de todo mi ser en la que me voy diciendo a mí mismo: esa persona puede ser importante

postura de gratuidad receptiva, quedan descartadas las dos reducciones típicas en el modo de considerar la fe: la fe como mera profesión teórica de un credo doctrinal y la fe como “abusiva” y pasiva confianza en que el otro me ama y podré aprovecharme de su amor. Y podemos entender que esa fe tampoco se reduce a una relación intimista entre Dios y el hombre en Jesucristo, sino que es una experiencia configuradora que remite constantemente al *extra nos*; se es liberado para liberar a los demás, como una urgencia que nace del descubrirse ya justificado, no como precio para lograrlo.

Desde esos presupuestos podemos afirmar que la fe sólo se bien entiendo desde su referencia intrínseca a la caridad: *fides caritate formata* significa que “el amor es... la «forma» de la fe. O con otras palabras: la fe se estructura como amor, porque la acogida del don de la filiación abre a la tarea de la construcción de la fraternidad. Y no hay otro modo de amar al Padre «atisbado» más que amar de veras a los hijos a los que el Padre ama”⁶³.

Fe y caridad, por tanto, inseparablemente unidas y mutuamente conformadas definen la verdadera identidad del cristiano. Ya hace más de 50 años, Ratzinger-teólogo, aunaba para explicar la identidad cristiana dos respuestas que no siempre se logran componer. La primera respuesta dice que quien tiene la caridad lo tiene todo, y comentando el texto de Mt 25,31-46, el teólogo alemán escribe:

el juez del mundo no pregunta lo que cada uno ha creído, pensado y conocido, sino que juzga única y exclusivamente por el criterio de la caridad. El “sacramento del hermano” aparece aquí como el único camino suficiente de salvación, el prójimo como la “incógnita de Dios”, en que se decide el destino de cada uno. Lo que salva no es que uno conozca el nombre del Señor (Mt 7,21); lo que se pide es que trate humanamente al Dios que se esconde en el hombre... En los más pequeños viene constantemente de incógnito a nosotros el que se haría “el más pequeño” de los hombres⁶⁴.

para mí, de ella puedo esperar algo para mi vida. Quizás uno no llegue a formularse las cosas así, pero esos procesos van desarrollándose en el ser personal ante la ofrenda del don de otra persona. Pues bien, eso es simplemente la fe: como un dejarme querer o un creer que puedo dejarme querer. Como una apertura al otro”, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano...*, 509.

⁶³ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano...*, 564. Y una vez más, es la referencia cristológica la que hace de fundamento antropológico: “Esa fe que se configura como amor es efectivamente, la misma fe de la que vivió Jesús: la que desarrolló históricamente su filiación divina y le configuró históricamente como Primogénito nuestro”, J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano...*, 566.

⁶⁴ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona 2005, 392.

El problema, avisa Ratzinger, es que nadie tiene verdaderamente la caridad (cf. Rm 3,23):

Todos somos egoístas, nadie tiene realmente la caridad. ¿Quiere eso decir que todos estamos condenados sin remedio? Aquí viene la segunda respuesta del Nuevo Testamento, que dice: Por derecho todos estaríamos condenados; pero Cristo cubre con el superávit de su amor representativo el déficit de nuestra vida. Sólo una cosa es menester: que abramos las manos y aceptemos el regalo de su misericordia. Este movimiento de abrirse para recibir el regalo del amor representativo del Señor lo llama Pablo “fe”⁶⁵.

Fe y caridad, por tanto, como realidades mancomunadas y que reclaman según el teólogo alemán, una actitud fundamental: el salir de sí mismo y avanzar en dirección al otro, porque “el hermano, el prójimo, es el verdadero campo de prueba de esta disposición de espíritu; en su «tú» viene al hombre de incógnito el «tú» de Dios”⁶⁶. Y como conclusión: “No se es cristiano para sí mismo, sino para los otros; o más bien: sólo se es para sí mismo, cuando se es para los otros”⁶⁷.

Y de un modo especial para los pobres y excluidos, como también recuerda el Papa, citando el importante texto de Mt 25, 31-46 (cf. PF 14). En efecto, el “a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40) testimonia de modo ineluctable la identificación de Cristo con el pobre y su dolor y, por tanto, la prolongación vicaria de su Humanidad en la humanidad sufriente⁶⁸. Y puesto que el no-compromiso ante ese dolor significa una negación al mismo Cristo (cf. Mt 25,45) que acarrea el rechazo de Dios, resulta evidente que la respuesta de fe no puede ser indiferente a esa realidad. Dios está presente como aquel que no evita el dolor del mundo, sino que simplemente lo soporta; y entonces es el hombre quien está llamado a evitar el sufrimiento de Dios en la historia⁶⁹.

Desde esta perspectiva mateana, el pobre es revelación del juicio de Dios que es un juicio de condena sobre la injusticia de este orden presente, a la vez que revelación de la voluntad salvadora de Dios y oferta concreta a cada uno de nosotros para “salvarnos-salvando”.

Pero además, esa fe sólo podrá estructurarse como amor cuando sea hermana gemela de la esperanza, es decir, cuando sea una fe que, porque cree, espera además. En efecto, la fe “no es la mera profesión de un

⁶⁵ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios...*, 392.

⁶⁶ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios...*, 393.

⁶⁷ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios...*, 397.

⁶⁸ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y en la espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Barcelona 2006, *passim*.

⁶⁹ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre...*, 33.

credo intelectual, sino confianza en una Promesa derivada del amor y de la iniciativa de Dios⁷⁰. Esa promesa adquiere un rostro definitivo en la vida y destino de Jesús de Nazaret, el Mesías esperado... que destruye y a la vez supera todas las esperanzas humanas. No sólo porque no es un mesianismo glorioso y triunfalista sino porque compromete al hombre en el proceso histórico de liberación, le pone el mundo en las manos: “frente a nosotros, no cuenta Dios con más fuerza que la del amor que interpela, que amando ayuda, compartiendo ama y enseña, y que salva haciendo al hombre artifice de su propia salud”⁷¹.

La esperanza -correlativamente con la fe y la caridad-, fundamentándose en una promesa, se vuelve esencialmente activa y operativa: es protesta y luego lucha por la justicia⁷². Pero lo primero no es el esfuerzo del hombre; Dios da lo *inasequible*, lo utópico del hombre en la resurrección de Jesús. Por eso lo fundante es el don de Dios, que luego crea la llamada a hacer lo *asequible*, y sostiene esa esperanza contra toda esperanza dado que es una experiencia de seguridad y sentido último, en medio del cansancio de lo penúltimo.

En la resurrección de Jesucristo el futuro vencedor *ya* se ha anticipado en la historia, e invita en el *mientras tanto* del *todavía no* a fijar los ojos del corazón en la utopía-por-venir para desde allí leer la historia y desplegar la operatividad de la fe-esperanza-caridad:

La utopía es esa imposible ansia humana de plenitud. Cuando se abandona ese punto de mira, se imposibilita toda crítica... y se cae en la canonización del estado de cosas. Hoy está de moda hablar contra las utopías. Pero cuando mueren las utopías nacen las idolatrías, o pequeñas causas legítimas convertidas en absoluto y a las que se acaba ofreciendo sacrificios humanos⁷³.

⁷⁰ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, 151.

⁷¹ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva...*, 256.

⁷² Subrayando esa doble dimensión de la esperanza como protesta y propuesta, escribe Collange: “La promesa es ante todo protesta. Se levanta contra la situación actual y traza la perspectiva de un futuro diferente. No se resigna a la soledad, al sufrimiento, a la injusticia, a la miseria, ni siquiera a la muerte actuales”; y más adelante: “Pero la promesa no es sólo protesta (...) significa que este amor sólo es concebible a través del servicio concreto a los otros (Mc 12,28-34 par)... El servicio de que más necesitada está la humanidad, el que mejor significa la realidad del reino, es el cumplimiento de la justicia”: J.-F. COLLANGE, “Fe, esperanza, amor y ética”, en B. LAURET Y F. REFOULÉ, (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, IV, Madrid 1985, 29 y 31-32.

⁷³ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, Madrid 2001, 16.

Conclusión

Concluyo retomando la invitación del papa para este año: “tener la mirada fija en Jesucristo” (PF 13)... ni en nosotros mismos ni en la institución. Y con una convicción “dogmática”: Jesús no nos pertenece... nosotros debemos pertenecerle a Él. Y con Él caminar los caminos de todos los hombres porque, como recordaba el Papa Juan Pablo II: “El camino de la Iglesia es el hombre” (RH 14) y no, necesariamente, viceversa.

Desde aquí se nos invita a atravesar el umbral de la *porta fidei*, recordando que

La verdad se encuentra en el camino. *In via veritas. Intellecturi in ipso itinere*. En el camino de los hombres ha sabido Dios quién es él mismo como Dios de los hombres y en el camino del Dios encarnado hemos sabido los hombres quiénes somos como hombres de Dios. Ese camino tiene un nombre y un rostro único: Jesucristo⁷⁴.

Porque históricamente ha sucedido así y porque coyunturalmente nuestra mentalidad (pos)moderna así lo requiere, urge presentar en el umbral de la *porta fidei* al judío Jesús de Nazaret para recorrer con Él el itinerario que nos permita reconocer y confesar durante y/o al final del camino: “verdaderamente este es el Hijo de Dios”. En épocas en que el hombre desconfía de las grandes proclamaciones dogmáticas y constructos teológicos, resulta ineludible recuperar la historia concreta de Aquel que constituye la síntesis de nuestra fe. Partir de ese hombre... que siendo Dios, también “se hace” hombre, que aprende a ser Dios en carne humana. Se impone recuperar la memoria de (sobre) Jesús contenida en los Evangelios; volver a narrarla para revivirla.

Recuperar la Humanidad de ese galileo concreta exige seguir escuchando los resultados de la investigación histórico-crítica que ayuda a delinear los rasgos del rostro humano de Dios. La historia no desemboca necesariamente en la fe; pero no hay confesión de fe -que se fundamenta en el Crucificado/Resucitado- sin remisión a la historia. Recuperar la historia del hombre Jesús de Nazaret nos permite descubrir sus opciones concretas: desde dónde vivió, con quienes comió, a quiénes criticó, que realidades lo conmovían, que actitudes lo exasperaban...

En su camino revelador, Jesús transparenta a Dios poniéndolo en práctica: su ortodoxia sólo se entiende “ortodoxamente” desde su ortopraxis (practicar la justicia y la misericordia). Esa praxis desentraña el contenido de todas las afirmaciones posibles sobre la trascendencia y divinidad de Jesús, que de otra manera sonarían como *flatus vocis*:

⁷⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, *Fundamentos...*, I, XXIX.

Jesús es la respuesta de Dios a la pregunta qué es el hombre, pero que se pronuncia en “voz baja” (en el registro de la kénosis) y sólo se escucha bien acercando nuestro corazón al corazón del que sufre. Y que luego se “decodifica” luchando por evitar el dolor del mundo que es dolor de Dios en Cristo.

En medio de esa lucha, el principio esperanza recuerda que en la resurrección del Hijo de Dios el futuro vencedor *ya* se ha anticipado en la historia, aunque no elimina el *todavía no* que denuncia un mundo donde el Reino de filiación y fraternidad sigue siendo utopía, en medio de tanta crucifixión.

Y en este camino desde lo real hacia lo utópico, desde lo utópico hacia lo real, queremos señalar una suerte de “condición de posibilidad”, no siempre tenida lo suficientemente en cuenta al analizar el acto (la síntesis) de fe. Nos referimos al imperativo ineludible de toda respuesta creyente que es el “salir”: salir del propio mundo, de las propias síntesis, de los propios esquemas, de las propias soluciones prefabricadas, y ponerse en camino aunque no se sepa muy bien hacia dónde. Para llegar a la fe, hay que hacer una de las renunciaciones más grandes que se le pueden pedir al ser humano: no es la renuncia a la razonabilidad, pero sí a esa concupiscencia de seguridad que nos domina. La certeza de la fe no tiene nada que ver con la seguridad, porque ésta se apoya *en mí* (y en lo mío), y aquélla “*en Otro*”⁷⁵.

Fija la mirada en Jesucristo, se nos invita a atravesar el umbral de la *porta fidei*, recordando siempre que

A la fe en Cristo se llega desde muchos sitios. Esos caminos nunca están andados del todo y hay que volver siempre a caminar por ellos, pero el real contenido de la fe (como objeto: *fides quae*) sólo se aprende por la *inmersión personal en su historia y contenidos, experiencias y exigencias*, tal como es celebrada, convivida y testimoniada en la Iglesia (la *fides qua*). La fe tiene una historia y no es comprensible saliéndose de esa historia. Ahora bien, la última evidencia la da el contenido cuando es pensado, consentido y vivido por una persona toda ella en juego, para la que la voluntad y libertad, el amor y la acción, tienen tanta importancia como la razón y la reflexión. *Sólo se termina entendiendo lo que se ama y sólo la acción crea última convicción*⁷⁶.

⁷⁵ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Al tercer día...*, 85.

⁷⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos...*, II, XXXIX (las cursivas son nuestras).

Resumen

Asumiendo la invitación que el Papa Benedicto XVI realiza en el Motu proprio *Porta fidei*, el artículo se propone “intensificar la reflexión sobre la fe” (*Porta fidei* 8), analizando algunas cuestiones que por olvidadas o por candentes, reclaman urgente atención. Partiendo de la humanidad del Hijo de Dios como *porta fidei* y como *itinerarium* a ser recorrido, e intentando re-descubrir en toda su radicalidad esa verdad dogmática (*vere homo*), se propone una relectura de puntos neurálgicos de nuestra fe desde las claves de pre-existencia, pro-existencia y post-existencia.

Palabras claves

Porta Fidei – Jesucristo – Abba – Reino – Humanidad – Mediador – fe – creer – credibilidad – preexistencia – proexistencia – postexistencia – eclesialidad – praxis.