

¿POR QUÉ CREER HOY EN JESUCRISTO,
EL HIJO DE DIOS, NUESTRO SEÑOR Y SALVADOR?

El subtítulo de esta ponencia reza: El acto de fe personal y la fe de la Iglesia para el mundo (*analysis fidei*). La cuestión que se me plantea es compleja, pues tiene que ver con el acto de fe y el contenido de la fe de la Iglesia, realidades que configuran el así llamado *analysis fidei*. Ambas perspectivas, contenido y acto, unidas desde la fe en Cristo y además teniendo en cuenta la perspectiva actual (hoy). No sé si seré capaz de responder a esta complejidad y si además podré unir estas perspectivas desde la dimensión cristología del acto de fe y del contenido de la fe.

1. *El sentido de una pregunta*

El título de nuestra ponencia aparece en forma de pregunta. Y esto me lleva a cuestionarme por qué, a pararme en este hecho que puede parecer trivial pero que en mi opinión esconde dos afirmaciones de profundo calado. La primera es que la fe en Cristo ha dejado de ser evidente y asumida como un hecho normal. Hace años aparecieron en el horizonte de la cultura que podemos ya llamar poscristiana la pregunta por la posibilidad de la fe en Dios, la razón de ser cristiano, el motivo de la pertenencia a la Iglesia. Todas estas cuestiones que afloraron a lo largo de los años 60, mostraban un hecho que se ha ido agravando en nuestra sociedad. La fe ha dejado de ser una realidad pacíficamente asumida. La fe no es lo previo, lo evidente, lo asumido y desde este suelo y fundamento coherente hay que preguntarse por el ateísmo o la indiferencia religiosa. Lo normal es la indiferencia y la fe se ha convertido en una cuestión. No quiero juzgar si es bueno o malo, sino que sencillamente esto es así, es un hecho cultural y a esto lo hemos llamado hoy «crisis de fe». La crisis es cultural, es decir, del humus en el que el ser humano se encuentra. No es una actitud determinada, sino una atmósfera que ha terminado siendo una mentalidad. Esto hace que no pueda ser analizada en una dimensión exclusiva o unidireccional. No es una crisis que afecte fundamentalmente al contenido de la fe, sino más bien a lo que antiguamente se consideraba *preambula fidei*. A mí me gusta más la expresión gramática de la fe pues es el presupuesto de la fe y a la vez el lenguaje en el que se formula. La crisis de fe no dice tanto al contenido del Credo, sino a quien dice yo creo, teniendo en cuenta el contexto y el lugar desde dónde es dicha esa profesión de fe. Especialmente porque la cultura y andamiaje social sobre el que se asentaba la fe cristiana como un conjunto unitario o base común se ha roto. La crisis es un cruce de caminos que no sabemos bien dónde se dirige. Aunque es bueno recordar que en este contexto cada decisión personal es decisiva. Hay que responder a una pregunta que ya no está respondida de

antemano, sino que sin dar nada por supuesto, hay que asumir de forma personal la cuestión de la fe.

La pregunta no debe asustarnos pues muestra de suyo una realidad fundamental de la fe cristiana: no se nace cristianos, sino que nos hacemos cristianos, o mejor aún somos hechos (gracia) y permanecemos en él de forma consciente y libre (libertad). En el hecho cristiano lo que entra en juego es un encuentro misterioso entre la gracia de Dios y la libertad del hombre. No es un hecho cultural, sino de gracia. Por esta razón que hoy la sociedad y la cultura nos obliguen a cuestionarnos sobre la posibilidad o no de ser cristianos, de buscar las razones de nuestra fe en Cristo (como Hijo de Dios y Señor nuestro) tiene que ayudarnos a ir a lo esencial del Cristianismo, purificándolo de adherencias que se le han ido acumulando con el paso de los siglos y a identificarnos con él de una forma más libre y consciente. Benedicto XVI refiriéndose a un texto clásico de Tertuliano ha insistido que Cristo no es la costumbre, sino la verdad. El Cristianismo no se decide por la adecuación a la cultura, a la naturaleza, a las costumbres, sino por su respuesta libre a Cristo, la verdad en persona, la *persona de la verdad* (Agustín de Hipona). En este sentido, «el futuro crece en las decisiones solitarias en las que tenemos que responsabilizarnos de nuestra existencia» (K. Rahner) y de nuestra fe. No es en la cultura establecida en las estructuras dominantes donde en primer lugar se juega el futuro de la vida humana en su decisión ante Dios. Lo decisivo se encuentra en la decisión personal. Cuando hay un hombre que en el fondo de su conciencia se decide enteramente a vivir desde Dios por los hombres, ahí acontece entero el milagro de la Iglesia y del Cristianismo como Evangelio para el mundo. Ahí irrumpe la presencia de Dios y de su gracia.

La segunda perspectiva que quiero resaltar de esta pregunta es el inicio de la cuestión *¿Por qué...?* Hay que tener cuidado e interpretar correctamente ese *por qué* cuando nos referimos a la revelación de Dios y a la fe cristiana. Ese por qué es una pregunta realizada con posterioridad al hecho revelado y a la realidad de la fe que nace del asombro de creer en un contexto a-creyente y post-cristiano y de la percepción de una revelación de Dios en la historia. La pregunta me ha conducido a una pregunta clásica que se ha hecho el Cristianismo casi desde sus orígenes, pero que ha quedado vinculada a un monje benedictino del siglo XI: *¿Por qué Dios se ha hecho hombre?* Aunque los Padres de la Iglesia, Atanasio por ejemplo en su obra *Sobre la encarnación del Verbo* (s. IV), ya se preguntaban por los motivos de este acontecimiento, no es hasta Anselmo de Canterbury (s. XI) donde esta pregunta adquiere un matiz fuertemente racional. Aparecerán aquí dos expresiones que van a traer grandes quebraderos de cabeza a la teología escolástica: razones necesarias y razones de conveniencia. No obstante, para entender estas expresiones tenemos que comprender que el trasfondo teológico sobre el que se formulan sigue siendo

histórico, aun cuando se formule en un lenguaje distinto, más metafísico que bíblico o histórico.

La razón es contextual y misionera. Anselmo busca una evidencia originaria de la fe que puede ser percibida por la razón humana, más allá de los datos bíblicos o del testimonio patrístico que de forma hipotética pudiera ser asumida por una persona que no comparta de forma explícita la fe cristiana. En este sentido la pregunta por las razones necesarias de la encarnación de Dios en el horizonte de la salvación no es un intento de justificar racionalmente un acontecimiento que es libre y gratuito, sino más bien la expresión de la obediencia del hombre a la revelación de Dios. Como nos ha hecho ver von Balthasar más allá de las críticas al uso «Anselmo contempla la *rectitudo* de la creación y de la revelación salvífica divina. Percibe su verdad en la armonía, en la perfección de las proporciones, en el “así tiene que ser” (*necessitas*), que depende de la libertad suprema y revela la libertad suprema. Esta visión le muestra la belleza absoluta, la belleza de Dios en su forma mundana y libre» (Balthasar). En este sentido, para entender la pregunta de Anselmo no se puede separar su método filosófico del contenido teológico o el acto de fe del contenido de la fe. Mientras en el método se pregunta por las razones necesarias, el objeto de su contemplación es Dios en su acción libre y soberana en la historia, lugar de la acción del hombre y de su libertad, que es reconducida a ella después del pecado por medio de Cristo. Las razones necesarias son la forma concreta de expresar la coherencia interna de la economía de la salvación y del desarrollo de la racionalidad interna del Credo de la Iglesia. Éstas son la expresión de la evidencia originaria que se da en el hombre de su condición de criatura, el reflejo en la razón humana de la realidad de Dios.

Cuándo nosotros nos preguntamos por qué creer hoy en Cristo no significa que queramos realizar una justificación racional y a priori del acontecimiento gratuito de la revelación y de la fe. El *por qué* nos habla de una lógica y de una necesidad, pero no se trata de una necesidad metafísica o una lógica matemática, sino que más bien es la expresión del sobrecogimiento ante el amor de Dios en relación a una libertad soberana que decide encarnarse y es así una invitación a una libertad para que acoja este acontecimiento, o por el contrario, lo rechace. En ese por qué está incluido el asombro de quien accede al misterio de la fe y de quien inexplicablemente lo rechaza. No hay hechos brutos ni razones puras que nos abran el camino a la fe en Cristo. Las puertas del misterio sólo pueden abrirse desde dentro, la credibilidad de la fe nace desde dentro de la figura de revelación que manifestándose se da y al darse crea en el sujeto la condición de posibilidad para la respuesta en la fe y en la adoración. El *por qué* no es la expresión de una pretendida racionalidad desde la que queremos dominar el encuentro con el misterio de Dios, sino la admiración ante el misterio de

Dios expresado en forma de pregunta, desde la cual buscamos después las razones de la fe para responder con esperanza y mesura a aquel que nos las pidiere. Este fue el proyecto anselmiano y así entendido sigue siendo vigente hoy.

2. *La fe realidad divina y humana*

a) *La fe es una realidad*

La fe es una realidad que afecta al misterio de Dios y al hombre. Es precisamente la realidad que surge en la relación y en el encuentro entre ambos. Por mucho que nos cueste determinar de una forma objetiva, clara y precisa su objeto (Dios) y nos resulte imposible determinar totalmente el análisis de lo que ocurre en el sujeto que vive esa fe (*análisis fidei*), la fe es real tanto desde el punto de vista del objeto hacia el que apunta y camina (Dios), como desde el punto de vista del sujeto que realiza el acto de fe (hombre creyente). La fe es realidad, y no es una teoría sobre la religión, por muy bella y bien fundada que esté racionalmente. La fe es una realidad y no una adhesión a una imagen sobre Dios producida por los sueños de nuestra razón o la proyección de nuestro deseo. La fe es una realidad y no primeramente una doctrina, ni mucho menos una ideología o una coherente cosmovisión del mundo que otorga sentido a la vida. Es obvio que puede integrar todas estas cosas o que las contiene de una forma implícita, pero todas ellas son secundarias: doctrina, ideología, imágenes, cosmovisión, anhelos, deseos, proyecciones... todo esto puede formar parte de la fe, pero antes que nada y primeramente es una realidad que remite a Dios que sale al encuentro del hombre desvelando la realidad misma de su ser, su realidad más íntima y del hombre que responde desde lo más profundo de su realidad de criatura.

Pero, ¿de qué realidad estamos hablando? Habitualmente hablamos de una realidad misteriosa, y es cierta esta caracterización pues la realidad a la que la fe apunta no posee una evidencia matemática o experimental que pueda ser probada con total y pura objetividad a quien no posee esa fe o al mismo sujeto creyente. Pero el adjetivo misterioso, en mi opinión, no le viene en primer lugar por esta razón, sino porque se trata de una realidad que se produce por el encuentro personal. En este sentido yo hablaría más bien de una realidad personal, porque si es verdad que la fe es un misterio, no lo es tanto en el sentido habitual que damos a esta palabra, sinónimo más bien de algo difuso, desconocido, poco riguroso, inalcanzable a nuestro conocimiento. Cuando en el cristianismo hablamos de misterio nos referimos más bien a la singularidad de un acontecimiento, a la irrupción de un misterio personal que precisamente por ser personal, pide y exige que esté protegido por un halo misterioso. Cada persona singular en su revelación ante otros y en su encuentro con

otros, por ser persona y no un simple objeto, es un misterio para los demás. No porque no se muestre, revele o manifieste, sino precisamente y en virtud de su manifestación. La fe es en este sentido un hecho misterioso. No porque esté oculto a los ojos o porque sea irracional, sino porque se trata de una realidad única, singular, irrepetible, la singularidad de un acontecimiento entre Dios y el hombre. Por muy oscura e incomprensible que nos parezca el objeto y el análisis de la fe, ella es realidad personal que incluye a la vez a Dios y al hombre en el encuentro de gracia y de libertad, de provocación y respuesta. Lo insondable y misterioso nace de este encuentro personal, en analogía a como resultan en cualquier relación entre dos personas, siempre que se respeten en su singularidad personal. Desde aquí se entiende que la fe cristiana no puede tener en el centro más que a Jesucristo, como acontecimiento singular e irrepetible de la revelación de Dios y ejemplo supremo de la respuesta del hombre a esa comunicación y donación de Dios a él.

Pero antes de pasar a esta esencial determinación cristológica de la fe cristiana, quiero referirme brevemente a otra cuestión que está implícita en la naturaleza de la fe. Me refiero a la dialéctica entre la fe y la duda desde la que los hombres decidimos decir yo-creo o yo no creo. Precisamente esa falta de evidencia empírica obliga al ser humano a que se decida y arriesgue desde la totalidad de su existencia por decir *Yo creo [o no creo] en Dios*. Ya en 1968 el entonces teólogo J. Ratzinger en su célebre introducción al cristianismo mostraba que la fe en el contexto actual se situaba entre la duda y la credulidad, la seguridad y la vulnerabilidad. La fe es precisamente un salto, una ruptura arriesgada, una decisión de la existencia que afecta a la totalidad del ser y que hace que este ser humano se transfiera de un lugar a otro. La fenomenología de la religión lo nombra como salto de ruptura ontológico para referirse al fenómeno (misteriofanía) y conversión para referirse al sujeto creyente. Porque al final al hablar de la fe se trata de esto, de una conversión, no tanto desde el punto de vista moral, sino existencial y ontológicamente comprendida. La respuesta al *por qué* de la fe en Cristo no es sólo racional, sino que incluye la libertad y la voluntad del hombre. No es una decisión intelectual, sino de la entera existencia, donde entran en juego la totalidad de ser humano. Reconocer en Jesús de Nazaret al Hijo de Dios y en él al Señor y Salvador del mundo no es fruto de nuestra evidencia racional o de nuestra investigación histórica. Estas son necesarias, pero insuficientes y no pueden ser criterio último y veritativo de la fe. La fe es un éxodo de la razón y de la inteligencia, de la libertad y de la voluntad, no porque sea irracional e inhumana, sino porque lleva a estas a su máxima expresión y plenitud. Sin ser contraria a la razón y a la libertad del hombre, sólo es posible, como veremos ahora, desde la iniciativa absoluta de la gracia de Dios en alianza con la razón y la libertad humana.

b) *La fe es una realidad divina*

¿En qué sentido afirmamos que la fe es una realidad divina? Cuando hablamos de la fe inmediatamente pensamos que la fe es ante todo la respuesta del hombre ante el misterio de Dios. Y es cierto. Pero antes de esto, hay que ver qué sentido tiene que la fe sea una realidad divina pensada desde Dios mismo. Podemos decir inmediatamente que afirmamos que la fe es una realidad divina en cuanto que es un don de Dios y que en realidad el hombre solo puede responder adecuadamente a la oferta de Dios en la medida en que Dios mismo le concede esa capacidad de responder. La fe es un don de Dios (*virtus fidei*). Nada que objetar, más bien al contrario. Pero todavía podríamos dar un paso más. La fe es una realidad divina en cuanto que es la forma cómo el hombre participa en la realidad de Dios. Y para participar en la realidad divina no podemos sino hacerlo por medio de un camino o una mediación que sea connatural a la realidad de Dios: ésta es la fe.

La fe tiene en Dios su punto de partida pues ella nace y surge por la iniciativa de Dios que quiere encontrarse con el hombre. En este sentido, aunque en teología distinguimos entre revelación y fe, de hecho ambas realidades están intrínsecamente imbricadas la una en la otra. Hay fe como respuesta del hombre a Dios porque antes y como fundamento perenne hay revelación de Dios al hombre, incluso podríamos decir que fe de Dios en el hombre. La fe es un don de Dios y este carácter sobrenatural, gratuito y gracioso de la fe no significa sólo que la fe responde a la revelación previa de Dios, sino que esa respuesta también es ofrecida al hombre como una gracia divina, como un don de Dios. «El acto de la fe sólo es posible, cuando la mente y el corazón del creyente se mueve dentro de la gracia de Dios» (D. Hercsik). El testimonio bíblico es abundante: Después de que Pedro confiese la mesianidad de Jesús, este le advierte «que no te lo ha relevado la sangre ni la carne, sino mi Padre que está en el cielo (Mt 16,17). O la advertencia de Jesús a sus discípulos en el evangelio de Juan después de la crisis del discipulado ante las duras palabras de Jesús en la Sinagoga después de la multiplicación del pan: «nadie puede venir a mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo atrae» (Jn 6,44). O la expresión de Jesús para referirse a la relación entre él y sus discípulos desde la metáfora de la vid y los sarmientos: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5) que se convertirá en el punto fuerte de la doctrina agustiniana de la gracia frente al siempre amenazante pelagianismo, en sus diversas formas. O en la primera misión cristiana donde Pablo advierte que es Dios «quien les abrió el corazón» (Hch 16,14). Esta afirmación central del NT tuvo que ser recordada en dos contextos diferentes para evitar esa doctrina errónea que conocemos como pelagianismo o semi-pelagianismo y más adelante en el racionalismo.

No podemos entrar ahora en detallar los hitos históricos en la historia del dogma y del magisterio de la Iglesia que han perfilado esta doctrina del carácter sobrenatural de la fe. Pero toda esa discusión y discernimiento doctrinal nos deja una enseñanza fundamental. No hay partes o zonas que corresponden a Dios y otras al hombre. Toda la realidad de la fe es divina, proviene de Dios; y toda la realidad de la fe es humana, es también obra del hombre. Si pensamos esta relación desde categorías personales y no físicas, podremos entender que ambos estén presentes con sus características propias sin perder nada de su propiedad y cualidad. Dios como gracia original, fundamentadora y consumadora; el hombre como libertad receptora y acogedora de la gracia, siendo llevado así a su más alta dignidad y más profunda vocación humana.

Aquí es bueno recordar uno de los axiomas fundamentales de la teología de Rahner extraídos desde la cristología y aplicados a la teología de la creación y a la antropología. A mayor cercanía de Dios, mayor es la consistencia de la realidad humana. Porque Dios y el hombre no crecen de una forma inversamente proporcional, sino directamente proporcional. A mayor cercanía del Creador, mayor consistencia de la criatura. A mayor gracia, mayor libertad del hombre. Cuanto más conscientes seamos de la dimensión divina y gratuita de la fe, mayor es el compromiso de nuestra libertad y mayor implicación de nuestra naturaleza. Y otra cuestión que hay que dejar clara. Que la fe sea una gracia y un don de Dios no significa que Dios la de a unos pocos. Gratuitad y universalidad de la fe y la salvación tampoco crecen inversamente. Más bien es al contrario. La gratuitad de la fe asegura su universalidad. Dios ofrece su revelación y la posibilidad de la respuesta en la fe a todos los hombres. Pero es obvio que esa respuesta dada ya como posibilidad a todo hombre en cuanto que es constitutivamente un oyente de la palabra sostenido por la gracia de Cristo, tiene que hacer eficaz esa fe desde su respuesta libre.

c) La fe es una realidad humana

La fe es un acto humano, plenamente humano, quizá el que expresa mejor la esencia o la naturaleza más íntima y propia de su humanidad. Por eso, no puede ser entendido como un acto humano aislado, sino aquello que expresa la disposición global del hombre desde la que responde por la gracia a la revelación de Dios que le interpela (Balthasar). La fe, por lo tanto, no es algo contrario a la naturaleza racional del hombre, aunque tampoco se explica totalmente desde su propia naturaleza. No es ni una paradoja absoluta que nada tiene que ver con lo que el hombre es desde su propia naturaleza (Kierkegaard) ni algo meramente humano inteligible desde los límites puros de la razón, sea esta teórica (Lessing) o práctica (Kant). Dios hace

posible que el hombre responda a la invitación que le hace para habitar en su comunión y en su compañía. Pero es el hombre quien responde. La fe es un acto humano y como tal es libre, racional y experimentable. Tanto por la esencia de la fe como por la dignidad del ser humano hay que afirmar y defender la plena libertad del acto de fe. Ni la violencia ni el proselitismo son dignos de la fe en Dios y de la libertad del hombre. La fe es un don y una propuesta a un hombre libre. El cristianismo no necesita a un hombre esclavizado y hundido para hacerle la oferta de la fe; ni puede utilizar su indigencia para colarle subrepticamente la fe religiosa; menos aún puede utilizar la violencia física, psíquica, moral o espiritual para lograr un creyente. La fe requiere un hombre libre que desde el centro de su ser reconoce que Dios es su fundamento y su futuro y se entrega libremente a él. Esto no significa que la fe sea una posibilidad más entre otras donde el hombre elige o rechaza la revelación de Dios, quedando irrestricta su naturaleza. La fe no es una opción más para la vida del hombre, sino el lugar donde su naturaleza, humana, racional y libre, alcanza su plenitud y estado de consumación. Es el lugar de su vocación cumplida y lograda o por el contrario de su frustración.

¿Cómo actúa la razón en el acto de fe? ¿De dónde nace la racionalidad de la fe? ¿Es algo previo al acto mismo? ¿Se identifica con una comprensión determinada de la razón o de filosofía? «El acto de fe es racional en el momento mismo en que se realiza como tal. Hasta qué punto cada creyente puede justificar racional y reflexivamente su visión, es algo secundario. El acto de fe no recibe su racionalidad central de su acción antecedente de la pura razón, ni puede recibirla, porque la racionalidad brota precisamente en el mismo acto de fe. Esta dinámica sólo puede tener lugar dentro de la orientación global del hombre a Dios y, por consiguiente, en un contexto existencial que implica la razón, la voluntad, la libertad y el amor. Lo que convierte al hombre y le capacita para este movimiento existencial hacia Dios es la gracia, que comunica al que está en camino el sentido de lo divino y de su revelación en la historia. La luz interior de la fe y la revelación histórica se encuentran, se reconocen y se refuerzan recíprocamente» (Balthasar, *Gloria I*, 163).

d) *La fe es una realidad divina y humana*

Ni Dios solo ni el hombre solo. Ni los dos, pero separados. La fe es ese misterio nupcial del encuentro entre el Dios que ha querido ser definitivamente el Dios-con-nosotros y el hombre que está llamado a ser definitivamente el hombre con Dios. La fe tiene que ver con Dios, pero no con un Dios abstracto, lejano, totalmente Otro, sino con el Dios encarnado, revelándose en la historia de los hombres y dándose por medio del Espíritu, suscitando así, desde la conciencia y libertad del hombre la respuesta a

esta revelación. La fe es una realidad humana en cuanto esa humanidad está pensada y querida como distinta de Dios aunque llamada esencialmente a la comunión con él. Ambas dimensiones han sido unidas en la persona de Jesucristo, quien es mediador y plenitud de la revelación de Dios para los hombres en la historia e iniciador y consumidor de la fe de los hombres (Hb 12,3). La fe es así la *participación en la vida de Dios desde la vida del Hijo*, quien ha unido en él personalmente la realidad divina y la realidad humana. «La fe es participación en la libre autoapertura de la vida y de la luz intradivinas» (Gloria I, 146).

3. *La fe en Cristo y la fe de Cristo*

Del acto de fe pasamos al contenido de la fe. Aunque son distinguibles, no son separables y precisamente en virtud de su objeto cristológico. Aquí quiero tomar como punto de partida un texto de von Balthasar. En mi opinión el acercamiento que hace al tema clásico del acto de fe en su primer volumen dedicado a la estética teológica es lo mejor que se ha escrito sobre este tema todavía hoy. El acto de fe es un acto de percepción teológica. Es decir, se trata de la capacidad para ver una figura de revelación en su singularidad y unicidad. Y al verla, dejarse arrebatado y seducir por ella para imitarla en su ser y forma de vida. Por esta razón no es separable el acto del contenido, pues ambos remiten a quien es la figura de la revelación tanto desde el punto de vista de la evidencia subjetiva como de la evidencia objetiva: «La *fides quae* del cristiano es la *fides qua* de Cristo frente al Padre, y también la *fides qua* del cristiano vive de la irradiación de esta luz de Cristo que puede considerarse como *fides* arquetípica que configura la totalidad de su figura, en la medida en que hace del ser integral del hombre una respuesta adecuada a la palabra de Dios» (Gloria I, 197). Totalidad, figura, arquetipo, irradiación... todas ellas son palabras características de la teología de la percepción de Balthasar para quien el acto de fe no puede analizarse en el sentido de dividir de una forma pormenorizada. Al analizar de forma fragmentaria queriendo dominar el acto de fe destruimos al objeto y al sujeto de la fe. Hay un primado de la realidad que se manifiesta. A ésta hay que dejarla que se nos de en la singularidad de su figura total, para que desde su unicidad nos seduzca y así provoque en nosotros el éxtasis como salida de sí y la adhesión como entrega confiada.

¿Cuál es el contenido de la fe? No son dogmas de forma primaria, sino más bien la relación del Hijo frente al Padre, su acción de entregarse absolutamente a él, ya que su ser se identifica con la respuesta agradecida. Esta relación del Hijo al Padre es a su vez el modelo original desde dónde los cristianos debemos vivir nuestra fe como un acto de entrega y obediencia a Dios. Mucho se ha discutido sobre el sentido de la *Fides Christi*, es decir, sobre la posibilidad o no de hablar de la fe de Cristo en un sentido no

solo objetivo (objeto), sino (subjetivo). Poder aplicar a Jesús esta acción referida a Dios depende de la definición de fe que usemos. Si pensamos que la fe es *creer aquello que no vemos*, desde luego que la perspectiva se nos queda muy limitada. La definición está inspirada en Hebreos y en Juan 20 ha tenido su expresión máxima en el catecismo popular del Padre Astete. Aún teniendo una base bíblica no tiene en cuenta la riqueza del significado de la palabra fe. Subraya exclusivamente el aspecto teórico, de conocimiento, como asentimiento a una verdad revelada, y en contraposición a la visión. El Catecismo de la Iglesia Católica ofrece la siguiente: *La respuesta del hombre al Dios que se revela*; la Sagrada Escritura lo llama “obediencia de la fe” (cf. CEC 143). Ya implica a todo el hombre y no sólo al aspecto del conocimiento; además ha perdido su sentido negativo –“no visión”– pero pone de relieve la acción del hombre ante la revelación de Dios. Ahondando en su comprensión cristológica, podemos decir que la fe es *la participación en la fe de Cristo*, en su perfecta fidelidad y amén al Padre.

Si nuestra fe nace de la fe de Jesús y consiste en una participación en la vida divina a través de su obediencia y relación al Padre tenemos que mirar cuales son los rasgos más importantes de esta fe de Jesús: a) Es *recepción* del amor del Padre e implica la entera disponibilidad a su mandato y misión: Bautismo y misión de Jesús (Mt 3,13–4,1.12-14); b) Se fundamenta en una relación de *libertad y confianza* infinitas, aun cuando esta confianza tiene que ser acrisolada desde la obediencia: Abba (Mt 6,9-15); c) Se convierte en profundo *agradecimiento* a Dios: “Te doy gracias, Padre,...” (Mt 11,25-31); d) Pasa a ser una *expropiación* de la voluntad propia en virtud de la del Padre que nace de la libertad y de la confianza en su poder “Abba, Padre, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieres” (Mc 14,36-42); e) Termina siendo una *entrega absoluta* en las manos del Padre, aun en la noche de la fe y el abandono: “Dios mío Dios mío por qué me has abandonado” (Mc 15,33; cfr. Sal 22,2); confiando en que el poder de Dios lo resucitará: “En tus manos pongo mi espíritu” Lc 23,46 (Sal 31,6). Este es el contenido de la fe (*fides quae*) del creyente, a la vez que el fundamento y modelo arquetípico del acto de la fe (*fides qua*).

4. Hijo – Señor – Salvador

El título concreta el objeto de la fe en Cristo desde tres títulos fundamentales que no pueden ser comprendidos más que en relación. Pero los títulos están precedidos por su nombre personal: Jesucristo. Este significa la inserción de la revelación y de la fe en la historia concreta de los hombres y en la historia personal de Jesús de Nazaret. Todo lo que digamos de él como Hijo, Señor y Salvador está ligado a una persona concreta. La fe cristiana se remite a un hecho, a un acontecimiento, que es

evidente que no queda ligado al pasado, sino que lo trasciende, pero la fe en Cristo no es un mito ni un símbolo de una realidad más profunda escondida en su carne histórica, sean aquellas de naturaleza divina o de ejemplaridad humana. Lo que en Cristo hay (es) de divino y humano está vinculado a su ser concreto y personal, a su hipóstasis divina, que ha asumido para siempre una naturaleza humana concreta (su reino no tendrá fin). Su belleza, que seduce y arrebató, irrumpe desde el interior de su persona, no sólo desde arriba ni desde fuera, como si fuera un hombre iluminado por la gracia divina. La figura es su manifestación, por esta razón no hay que buscar detrás ni más adentro, si esto significa abandonar el escándalo de esta manifestación concreta y singular. Esta revelación pide ojos para ver y disponibilidad para dejarse aprehender para así poder participar en este manantial y movimiento de vida divina.

Jesucristo es el *Hijo*. Este título nos remite no sólo a la comunidad primitiva, sino a la conciencia filial de Jesús. Revelando al Padre en el ejercicio de su misión por el Reino Jesús se manifiesta a sí mismo como el Hijo. De todos los títulos que el NT utiliza para descifrar el misterio de la persona y la misión de Jesús, este es el que mejor expresa su realidad última. Ha sido Juan quien mejor ha explicitado lo que este título significa, pero este tiene en los evangelios sinópticos tres lugares centrales que nos ayudan a entender lo que significa. Mt 11,25-28 o la relación con el Padre en términos de intimidad y reciprocidad de conocimiento y amor; Mc 13,32 o la relación en términos de ignorancia de la hora y obediencia radical al Padre; Mc 12,6 o la relación con el Padre en términos de envío como representante último y definitivo. Nicea prolongó este dato y testimonio bíblico distinguiendo entre la persona del Padre y el Hijo (no al modalismo monarquiano) en la hipóstasis, pero definiendo la relación entre ambos en términos ontológicos como igualdad de naturaleza (no al subordinacionismo). De la misma realidad que es el Padre es el Hijo. Las implicaciones son decisivas. En el Hijo conocemos realmente al Padre, se nos revela tal cuál es y de ahí que podemos hablar propiamente de encarnación de Dios y de salvación plena (divinización) del hombre. Si Jesucristo no es el Hijo de la misma realidad del Padre, no tendríamos más que noticias sobre Dios, pero no revelación de Dios mismo; la salvación estaría todavía pendiente o en el fondo no estaría sino de una forma germinal y potencial en la fuerza misma de la naturaleza humana.

En el título Hijo se fundamentan después el de Señor (*Kyrios*) y el de Salvador (*Soter*). La referencia más inmediata del título *Señor* es el nombre de YHWH (Ex 3,14), que sustituido por *Adonai* en la LXX se convierte en *Kyrios*; aunque también podría ser utilizado de una forma polémica frente a los cultos de divinidades como Asclepius, Isis o el Emperador. *Kyrios* es uno de los títulos preferidos de Pablo para hablar de Jesucristo. El título *Kyrios* aplicado a Jesús hace referencia a él como Cristo exaltado después de la resurrección de entre los muertos (cfr. Sal 110,1; Hch 2,34-35; Rm 8,34;

1Cor 15,25). Es el nombre que Dios le otorga a su Hijo al exaltarlo a su derecha para que en su nombre ejerza su soberanía y su dominio (Flp 2,11; Is 45,21-23). Pablo resume en la expresión «Jesús es Señor» la enseñanza de su evangelio (2Cor 4,5) y es probable que fuera una de las primeras confesiones de fe bautismal (Rm 10,9). Pero no podemos olvidar que el Exaltado es el Crucificado. Es un señorío atravesado por la kénosis y la cruz, no es, por lo tanto, ejercido desde el poder despótico y tirano. Pero no por ello deja de ser eficaz. En sus manos está el destino de los hombres y el sentido de la historia. No podemos dudar de esto y desde esta certeza y conocimiento de la victoria no podemos vivir con arrogancia en el mundo, sino como redimidos, sabiendo que el poder y el reino están las manos poderosas del Crucificado Señor de la gloria.

Por eso concluimos confesándolo como Salvador. Persona y misión en Cristo se identifican, por eso no podemos confesarlo como Hijo si esto no lleva incluida la fe en él como Salvador. Esta dimensión soteriológica no es separable de las dos anteriores, es decir, de su ser ontológico como Hijo y de su soberanía cósmica como Señor. Es Salvador porque es el Hijo y siendo el Hijo le ha sido otorgada la soberanía cósmica como Señor. Desde aquí es salvador, integrando a los hombres en su misma condición divina y filial (hijos en el Hijo) y liberando al mundo de las potencias que lo esclavizan y tienen dominado manifestándose como Señor. Aparecen así las dimensiones fundamentales de la salvación cristiana: centrada en la persona de Cristo (no hay salvación, hay salvador) se refiere a una situación negativa como *salvación de* y otra positiva como *salvación para*. La soteriología cristiana tiene en su centro la persona y la misión de Cristo, en su realidad histórica (Jesús) y en su significación salvífica (Cristo). La salvación cristiana es inseparable del Salvador. Pero desde esta concentración en su persona y su misión, podemos vislumbrar los tres centros desde los que esta salvación tiene que ser contemplada: el misterio de Dios trinitario que es el lugar desde donde todo nace y el sujeto último de quien parte la iniciativa (*fontalidad*); el misterio personal de Cristo, que es el agente con cuyo mensaje, acción y pasión-resurrección acontece la salvación (*mediación*); y el misterio del hombre que o bien desde su experiencia de indigencia o su deseo de plenitud es el destinatario de esa salvación (*destinatario*), no de forma individual sino en su dimensión social y solidaria, corporeizada en el misterio de la Iglesia, como germen y anticipo de la nueva humanidad. Jesucristo en persona es salvador en cuanto que nos rescata y nos libera de las situaciones negativas que nos atan y esclavizan, no dejándonos ser lo que estamos llamados a ser por gracia y vocación; pero también es Salvador como aquel que desde dentro de nuestro ser humano nos colma y nos lleva a la plenitud para la que habíamos sido creados: hijos en el Hijo.

Conclusión

Iniciábamos esta conferencia con una pregunta: *Por qué creer hoy en Jesucristo?* En realidad la pregunta en sí presupone ya una respuesta. Está dada de antemano y de una forma gratuita y universal. La búsqueda de las razones de la fe no puede ser un intento de querer dominar intelectualmente nuestra adhesión a Cristo, sino la expresión de nuestro asombro ante este Dios que se nos ha entregado ya de forma libre y gratuita en Jesucristo. El por qué es la expresión de nuestro sobrecogimiento por el don inmerecido de la fe. Pero esta pregunta nos ha de conducir a una implicación más personal y madura de nuestra fe tanto en su acto como en su contenido, vinculados por su relación interna con la fe en/de Cristo. Y que esta pregunta nos mueva para que sepamos mostrar el fundamento y la solidez racional de la verdad de la fe y la inenarrable belleza de la forma como Dios ha realizado en Cristo y el Espíritu la obra de la salvación.

Ángel Cordovilla Pérez
Universidad Pontificia Comillas
Valencia, 19 diciembre de 2012