

“Redescubrir el camino de la fe” en los cincuenta años de la inauguración del Concilio

Alberto Ramírez Z*

Sumario

El Papa Benedicto XVI ha convocado a la Iglesia para celebrar un Año de la Fe con ocasión de la celebración del cincuentenario de la inauguración del Concilio Vaticano II. Durante este año, el Papa nos pide leer de nuevo la documentación conciliar y también el Catecismo de la Iglesia Católica, de cuya promulgación se celebran en la misma fecha los veinte años. Pero sobre todo nos convoca a renovarnos en la fe, por la adhesión a la persona de Nuestro Señor Jesucristo. El presente artículo es una reflexión sobre algunos aspectos del tema de la fe, inspirada en una de las obras más importantes del Papa, cuando era profesor de teología de la Universidad de Tubinga, la obra *Introducción al Cristianismo*, que constituye en realidad un comentario del Credo.

Palabras clave: Credo, Símbolo de los Apóstoles, Fe, Revelación, Teología, Año de la Fe, Catecismo de la Iglesia Católica.

* Doctor en Teología, Profesor de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, UPB, Medellín; Profesor de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia; Docente del ITEPAL y del Instituto de Altos Estudios Quirama, Director del Grupo de Investigación “Iglesia, Teología y Cultura” de la UPB. albertorazu@hotmail.com.



“Rediscover the journey of faith” on the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council

Abstract

Pope Benedict XVI announced a Year of Faith in order to celebrate the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council. He invites us to read the texts of this Council and to help people to understand that these texts bequeathed by the Council Fathers “have not lost nothing of their value or brilliance”, as said Blessed Pope John Paul II, then they are important and normative texts of the Magisterium, within the Church’s Tradition. Pope Benedict invites us too to celebrate the twentieth anniversary of the publication of the Catechism of the Catholic Church, but mainly to profess the faith in fullness and renewed conviction, with confidence and hope. This article aims to make a reflection over the theme of faith with help of a book of Pope Benedict, his commentary to the Creed with title Introduction to Christianity.

Key words: Creed, Symbol of the Apostles, Faith, Revelation, Theology, Year of Faith, Catechism of the Catholic Church.



La expresión con la cual se ha querido titular estas reflexiones es una cita de la Carta Apostólica *Porta fidei* por medio de la cual el Papa Benedicto XVI nos ha convocado para celebrar el cincuentenario de la inauguración del Concilio Vaticano II: “Desde el comienzo de mi ministerio como Sucesor de Pedro, he recordado la exigencia de *redescubrir el camino de la fe* para iluminar de manera cada vez más clara la alegría y el entusiasmo renovado del encuentro con Cristo” (*Porta fidei*, 2). El Papa nos pide en dicha Carta volver a leer la documentación conciliar y también el Catecismo de la Iglesia Católica, Catecismo conciliar de cuya promulgación se celebran en la misma fecha los veinte años. Pero nos invita sobre todo a renovarnos en la conciencia de que lo que constituye en último término la fe cristiana es la adhesión a la persona de Jesucristo, que estamos llamados a vivir como personas y como Iglesia, con todo lo que ella implica, y por lo tanto a que profesemos el Credo con renovada conciencia.

En relación con esta convocación se puede recordar, por tratarse de un documento del Papa Benedicto XVI, lo que él mismo planteaba hace ya muchos años (1968) cuando, siendo profesor de teología de la Universidad de Tubinga, escribió la obra *Introducción al Cristianismo* (“Lecciones sobre el Credo Apostólico”), obra que sigue teniendo mucha actualidad como expresión de su pensamiento teológico. En el prólogo que escribió en el año 2000 para una de las ediciones de esta obra, el entonces cardenal Ratzinger afirmaba que no consideraba necesario modificar nada en ella, que lo que había escrito originalmente seguía teniendo valor.

Para la primera edición en lengua castellana, Oliverio González de Cardedal escribió una presentación en la que afirmaba que esta obra constituía una de las mejores realizaciones de la “teología contemporánea” y que lograba realizar lo que es tal vez el mayor deseo



que puede tener todo teólogo: expresar lo que significa en último término la fe cristiana. González de Cardedal recordaba al respecto lo que habían hecho otros teólogos o pensadores cristianos en este sentido: la publicación “Ejercitación del Cristianismo” del teólogo (filósofo) danés Sören Kierkegaard, y la obra “Esencia del Cristianismo” del teólogo luterano alemán, gran historiador de los dogmas y en general de la historia de la Iglesia, Adolf von Harnack. El título de la obra de von Harnack es bien importante porque se convirtió en una especie de género literario teológico que adoptaron otros teólogos, también católicos, sobre todo en la primera mitad del siglo XX: Karl Adam, Michael Schmaus y Romano Guardini. En realidad, este título ya lo había utilizado Ludwig Feuerbach, discípulo de Hegel.

Con lo anterior tiene relación la producción literaria teológica de Hans Küng, teólogo contemporáneo del Papa y colega suyo en la Universidad de Tubinga. En 1992, escribió Küng una pequeña obra sobre el Credo (“*Das Apostolische Glaubensbekenntnis*”), y recientemente en 2011 otra obra semejante, especie de testamento, con el título *Lo que yo creo* (“*Was ich glaube*”). En ellas, Küng trata en cierta forma el mismo tema del que se había ocupado en una de sus obras más conocidas del año 1970, la obra *Ser Cristiano* (“*Christ sein*”), que llamó profundamente la atención en su momento por la tesis que planteaba: ser cristiano significa ser humanos, pero sobre todo ser radicalmente humanos.

360

El cristianismo, ¿una religión o una fe?

Esta cuestión que suscitó muchos debates sobre todo en una cierta época del siglo pasado, ha servido para subrayar la importancia central que tiene para el cristianismo, para la Iglesia, para los cristianos en general, el tema de la fe.

En relación con esta cuestión, el gran teólogo calvinista suizo Karl Barth, probablemente el teólogo protestante más importante del siglo XX, afirmaba que la religión está indisolublemente ligada con una concepción equivocada de la justificación y de la salvación: la pretensión según la cual el hombre puede salvarse por sus propias fuerzas, por sus propios medios. En este sentido hacía un juicio severo sobre la religión y sobre su realización concreta, las religiones. Esta pretensión

contradice evidentemente, según Barth, las intuiciones originales de la Reforma, la cual enfatiza de una manera radical el tema de la *sola fides* en contraposición con los méritos. De acuerdo con esto, se comprende bien que para Barth el cristianismo, más bien que como una religión, tenga que ser definido como una fe. La tesis de Barth, como fácilmente puede verse, está afectada por un prejuicio que hoy no tenemos al hablar de la religión, porque en general pensamos que la religión expresa simplemente el fenómeno de la relación entre Dios y el hombre.

Semejante a la tesis de Barth es en cierto sentido otra tesis acerca de la Iglesia planteada en la época del modernismo de comienzos del siglo XX por el teólogo francés Alfred Loisy y luego, muchos años después, por los conocidos teólogos Hans Küng y Leonardo Boff. Según esta tesis, “Jesús predicó el Reino de Dios y lo que surgió fue la Iglesia”. Esta afirmación es propuesta como una crítica de lo que llegó a ser la Iglesia en el proceso de su historia y lleva a afirmar, en alguna forma también aquí, que, más bien que una institución y que una religión, la Iglesia tiene que ser definida originalmente como una fe. El Magisterio de la Iglesia rechazó esta tesis, tanto en la época del modernismo como en la época de los teólogos más recientes mencionados. También entre nosotros, en América Latina, esta tesis fue rechazada en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En el documento de Puebla, fruto de esta Conferencia, se afirma que la Iglesia, tal como es, fue querida por el Señor, que lo que el Señor quería al anunciar el mensaje del Reino es lo que ha realizado la Iglesia y que, por lo tanto, no se puede establecer una dicotomía entre el Reino de Dios y la Iglesia. La doctrina del Magisterio de la Iglesia en general y las posiciones mismas de la teología actual al respecto, han permitido aclarar estas cuestiones de una manera convincente: una fe sin religión no es concebible y tampoco son posibles sin su dimensión eclesial, desde el punto de vista cristiano, ni la religión ni la fe.

En la obra *Introducción al Cristianismo*, el Papa actual propone en la época en la cual era profesor de teología, una interesante reflexión introductoria sobre la actitud de la fe, sobre la *fides qua* como decimos de acuerdo con la terminología escolástica tradicional: la fe es la actitud propiamente dicha con la cual debemos responder a la revelación de Dios, a la interpelación que Dios nos hace en Jesucristo. En los



capítulos siguientes, la atención está puesta en el propósito de explicar lo que designamos, de acuerdo con la misma terminología, la “fides quae”, es decir, el contenido de la fe, el fenómeno de la revelación salvífica. Se trata de un comentario del Credo. A ambos aspectos, el de la “fides qua” y el de la “fides quae”, el Papa se refiere también en la Carta Apostólica por medio de la cual nos convoca para celebrar el Año de la fe:

En este Año, las comunidades religiosas, así como las parroquiales y todas las realidades eclesiales antiguas y nuevas, encontrarán la manera de profesar públicamente el Credo. (...) Redescubrir los contenidos de la fe profesada, celebrada, vivida y rezada, y reflexionar sobre el mismo acto con el que se cree, es un compromiso que todo creyente debe hacer propio, sobre todo en este Año. (*Porta fidei*, 8, 9).

Teniendo en cuenta los resultados de la teología fundamental y de la teología sistemática de nuestros días, proponemos algunas reflexiones que pueden servir para responder de nuevo a varias preguntas que son bien conocidas: ¿Qué significa propiamente creer, desde el punto de vista religioso y cristiano? ¿En qué aspectos habría que insistir, más allá de los planteamientos tradicionales que conocemos, cuando se intenta actualmente elaborar un discurso teológico sobre la fe? La obra del Papa, de la época en la cual era profesor de teología, ha sido una luz especial que nos ha servido para realizar estas reflexiones.

1. “Creo - creemos – Amén”: la “fides qua creditur”

La tradición original de la Iglesia que nos ha sido conservada en el Nuevo Testamento y a la que siempre nos tenemos que estar refiriendo para fundamentar nuestra fe, parte del anuncio que hace Jesús a los destinatarios de su predicación acerca del advenimiento del Reino de Dios y acerca de la respuesta que hay que dar a dicho anuncio: “Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios: convertíos y creed la buena noticia” (*Mc* 1,15; cfr. *Mt* 4,12-17; *Lc* 4,14s). Según esto, a la buena noticia del advenimiento del Reino hay que responder con una actitud de conversión y de fe. Se trata en realidad de una misma cosa, de dos aspectos de una misma respuesta. Los dos tienen una estrecha relación: desde un cierto punto de vista, de lo que se trata

es de dar una nueva dirección a la vida y en particular de cambiar la manera de pensar, como lo expresa la etimología (*metanoia*). A este primer aspecto de la respuesta a la interpelación que Jesús hace a los destinatarios de su mensaje es a lo que llamamos la conversión. Desde otro punto de vista, de lo que se trata es de comprometerse con un nuevo modo de vivir la vida, con el proyecto que Jesús propone, que es precisamente la realización del Reino de Dios. A este segundo aspecto de la respuesta lo llamamos creer.

Es evidente que el tema de la fe es central en nuestra religión desde su fundamentación evangélica misma. Lo comprobamos ante todo en el evangelio de Marcos que, más que simplemente uno de los evangelios, es una fuente de la tradición evangélica. Pero lo comprobamos también por los testimonios de la tradición que encontramos en muchos otros lugares de la Sagrada Escritura. En la literatura paulina, como bien se sabe, tiene una gran importancia la referencia que el apóstol San Pablo hace al patriarca Abraham en razón de su fe. Abraham es el creyente ejemplar, el modelo de todos los creyentes y quien tiene una actitud auténtica de fe, puede ser considerado hijo de Abraham, aunque no sea judío. En esta convicción está basada la apertura universalista del apóstol, una apertura que le permite superar la manera estrecha de ver las cosas que se tenía en su época, según la cual la salvación está reservada para los judíos. Los gentiles son hijos de Abraham con el mismo título que los judíos porque han acogido el evangelio, porque han demostrado así tener una actitud de fe y la disposición a vivir con la esperanza de la salvación. El tema es central en la teología paulina en todo lo referente a la teología de la justificación (cfr. epístola a los Romanos).

Pero también es central el tema en el cuarto evangelio, el fruto literario de una tradición en la que tiene una importancia tan grande, primordial, la teología de la revelación (“el Verbo se hizo carne”: *Jn* 1, 1s.). El tema de la fe tiene una estrecha relación con el tema de la revelación en este evangelio. Así lo demuestra, por ejemplo, el llamado sermón del pan de vida (*Jn* 6), una meditación cristológica que tiene como objeto, al mismo tiempo que el tema de la revelación, el de la fe. Jesús es el pan de vida, que ha bajado del cielo: comer el pan de vida es creer en Jesús. Creer en Jesús hace además posible vivir la vida eterna, una vida profunda que sólo se explica a partir de Dios.



Con frecuencia se ha puesto la atención, al comentar el capítulo, en el aspecto eucarístico del discurso. Es cierto que este tema también está presente en el texto, en la inclusión de los vs. 51c al 58 (“el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él”), y es cierto también que es algo importante en el discurso la relación entre cristología y eucaristía. Pero ante todo hay que poner la atención en lo que es originalmente el tema del discurso: el aspecto cristológico y el que está intrínsecamente vinculado con él, el tema de la fe (Borgen, *Bread from heaven*, 1965).

Toda la teología bíblica, en particular la del Nuevo Testamento, contempla como algo fundamental en la existencia cristiana el tema de la fe que estamos llamados a profesar no solamente en un sentido personal, individual, sino además en un sentido eclesial. No es algo sin importancia el hecho de que durante toda nuestra vida tengamos la oportunidad de repetir la confesión de fe bautismal. Pero, ¿qué características tiene el acto de la fe, entendido en un sentido específicamente cristiano? A esta pregunta queremos dar alguna respuesta en las páginas siguientes.

1.1 “Creo”, la actitud existencial integral para responder a la revelación de Dios

Con frecuencia se acostumbra realizar una tarea de deconstrucción del lenguaje para explicar los distintos temas de la teología. En el caso del tema de la fe nos interesa la terminología latina porque es en ella en la que se ha basado fundamentalmente nuestra teología en el cristianismo occidental. ¿Qué significan etimológicamente las expresiones “Credo” y “Amén” que utilizamos, qué significa la expresión “fe”?

“Credo” es la forma del verbo latino con la que comienza nuestra profesión de fe. En *Introducción al Cristianismo*, Ratzinger explica la expresión a partir de dos nociones latinas: el sustantivo “cor” y el verbo “dare”. La primera parte de la etimología proviene de la noción indoeuropea “kerd” de la que se deriva en nuestras lenguas toda la terminología que tiene que ver con la palabra corazón (“cor”); la segunda es la forma lingüística de la primera persona del singular del presente de indicativo del verbo dare (“do”). “Credo” significa literalmente “doy el corazón”. Esta constatación tiene importancia

para nuestro propósito: nos permite expresar el sentido integral del compromiso existencial de la fe.

La fe cristiana es un ejercicio espiritual por medio del cual respondemos a la interpelación que Dios nos hace en Jesucristo. Es el compromiso que asumimos con todo lo que constituye nuestra existencia en relación con la revelación (“con todo nuestro ser”). Tradicionalmente hemos insistido en el carácter racional de la fe, puesto que el creyente es un ser inteligente. Ahora bien, en comparación con la concepción tradicional que hemos tenido de la racionalidad de la fe, actualmente venimos realizando un progreso importante que contribuye a afirmar el sentido integral del compromiso que ella implica. El proceso antropológico que vivimos en nuestros días plantea, entre otros retos, el de la necesidad de comprender en un sentido más amplio que el que hemos tenido, la racionalidad de la existencia humana, en un sentido también más profundo. En este sentido hemos echado mano de la conocida metáfora del corazón. Algunos pensadores son bien conocidos en relación con esta cuestión. A Blas Pascal (1623-1662) le debemos, por ejemplo, la afirmación según la cual el corazón también es fuente de razones: el corazón tiene razones que pueden ser más decisivas en la existencia humana que las de la razón cerebral. A Antoine de Saint-Exupéry le debemos la hermosa consideración según la cual “lo esencial es invisible a los ojos y sólo se ve bien con el corazón”.

Autores como éstos nos han ayudado a progresar, en la antropología, en lo referente a la superación de una manera parcial, insuficiente, de comprender la racionalidad humana. Algo semejante ha sucedido en un contexto diferente, en el contexto ecuménico del cristianismo. Para describir las características que definen la diferencia que hay entre el cristianismo oriental y el occidental se ha señalado en estudios realizados en el Instituto San Sergio de París, una institución ligada estrechamente con el cristianismo eslavo, que el creyente oriental ve el mundo con el corazón, mientras el occidental lo hace con la mirada de la razón. Esta constatación ha motivado que, dentro del espíritu ecuménico que nos anima, haya surgido una propuesta importante, la de trabajar por un crecimiento humano y cristiano que permita integrar, en la medida de lo posible, las dos mentalidades. El Papa Juan Pablo II recordaba al respecto, con ocasión de la celebración del milenario del cristianismo eslavo, el ejemplo de los santos Cirilo y Metodio. Ellos nos



han enseñado que es posible volver a “respirar a dos pulmones”. Un profundo mensaje en el mismo sentido es el que nos ofrece el mismo Papa en la Carta Apostólica *Orientalis Lumen* (1995), en la que hace una interesante descripción de las características del mundo oriental para señalar la significación que podría tener para los cristianos de occidente el que nos esforzáramos por comprender de una manera mejor, integral, la fe que profesamos.

En lo referente a la fe, la manera tradicional de definir la racionalidad humana que hemos tenido en occidente, nos ha llevado a explicarla con ayuda de categorías que subrayaban sobre todo su aspecto racional. En este sentido hemos elaborado, con el recurso a categorías griegas, un tratado escolástico, según el cual la fe puede ser definida como un ejercicio racional que tiene como objeto principalmente la doctrina, los misterios cristianos. La teología moderna por su parte ha hecho algo semejante, pero utilizando categorías propias de la filosofía moderna (cfr. Aubert, 1958). Los pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia en relación con estos temas se han fundamentado en esta teología: se puede recordar al respecto la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I sobre la fe católica, el documento doctrinal más importante de la Iglesia sobre el tema antes del Concilio Vaticano II.

En comparación con lo anterior, el proceso de integración antropológica que hemos venido viviendo en nuestros días ha tenido importantes consecuencias en el desarrollo de los diversos tratados de la teología. Ante todo, en el tratado sobre la revelación: Dios no nos ha revelado solamente sus designios, ni la revelación se identifica simplemente con las verdades que Él nos ha hecho conocer acerca de la salvación que nos ofrece. Dios se nos ha revelado a sí mismo, ha venido Él mismo a nuestro encuentro (cfr. Latourelle, 1966; Baena, 2011). Es en este sentido en el que entendemos el carácter integral de la revelación. En lo referente a la fe, ella es una actitud y un comportamiento que compromete también en sentido integral toda la persona del creyente: es en este sentido en el que tenemos que responder a la revelación de Dios. Con todo nuestro ser estamos llamados a acoger la revelación, desde la dimensión del corazón. Estamos llamados a entrar con todo el compromiso de nuestro ser en el encuentro interpersonal con Dios que hace posible nuestra adhesión a Jesucristo, el Señor.

El hecho de que insistamos en este carácter integral del acto de fe, como lo hacemos actualmente, no significa sin embargo que olvidemos el aspecto que tanto hemos subrayado en nuestro mundo occidental, al hablar de la fe: su carácter racional, su vinculación intrínseca con el logos. Es algo a lo que se atribuye una gran importancia en nuestros días, algo en lo que ha insistido con frecuencia el Papa actual. Este aspecto de la fe permitió en la antigüedad realizar el proceso invaluable de realizar la inculturación del Evangelio en la cultura griega que tanto enriqueció a la fe cristiana, un proceso que ahora debe hacer posible también que se dé un fecundo diálogo entre la fe y la cultura moderna. Sin esta dimensión racional de la fe no sería posible el diálogo con la ciencia, con la filosofía, con las humanidades. Puede recordarse al respecto el discurso del Papa Benedicto en Ratisbona (2006).

1.2 “Amén”: la confianza que fundamenta la existencia

Pero, además de ser un compromiso de toda nuestra existencia en función de la revelación, y en definitiva en relación con Dios, el acto de fe hace posible que fundamentemos nuestra vida en la confianza, que podamos referir nuestra existencia a lo que la fundamenta firmemente. Fe y confianza son en realidad expresiones que en la lengua latina se derivan de una misma etimología. En su obra, el profesor Ratzinger hacía notar este aspecto, al comentar la significación que tiene la expresión que utilizamos para afirmar la convicción que nos anima no sólo al confesar nuestra fe sino también al expresarla en la oración cristiana: la expresión “Amén”. Esta expresión proviene de la lengua hebrea (*’mn*), pero se remonta probablemente hasta el egipcio (Amón): es una palabra que no la traducimos en general, sino que más bien la transcribimos literalmente tanto en las lenguas clásicas (la lengua griega y la latina) como en otras lenguas, sobre todo derivadas de ellas. Ratzinger señala este aspecto de la actitud de la fe en los siguientes términos:

La raíz *’mn* (amén) expresa la idea de verdad, solidez, firmeza, suelo, pero también indica confiar, confiarse, abandonarse a algo, creer. La fe es como un sujetarse a Dios, en quien el hombre tiene un firme apoyo para su vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios (Ratzinger, 2005, p. 63).



Y más adelante:

Crear cristianamente significa confiarse al sentido que me sostiene a mí y al mundo, considerarlo como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno. Hablando más tradicionalmente, podríamos decir que creer cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al logos que todo lo sostiene y lo soporta. Significa afirmar que el sentido que nosotros no podemos construir, que sólo nos es dado recibir, se nos ha regalado, de manera que lo único que tenemos que hacer es aceptarlo y fiarnos de él. (Ratzinger, 2005, p. 66).

Algunos teólogos recientes se han ocupado de este aspecto de la actitud de la fe, entre ellos Hans Küng en una de sus obras más conocidas (*¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1978). Todos ellos han evocado la memoria de Abraham, pero sobre todo han hecho referencia a Jesús, a la confianza con la cual él hablaba de su Padre. En este sentido, aunque por ciertas razones nos hemos cuidado de referir la actitud de la fe a la persona del Señor, no es imposible hablar de él como del “gran creyente”, que no solamente nos ha revelado en plenitud el misterio de Dios, sino también cómo hay que responder a su interpelación. Al respecto, el dogma cristológico de la Iglesia (Concilio de Calcedonia de 451), no tiene importancia simplemente para que afirmemos, desde un punto de vista ontológico, que Jesucristo es a la vez Dios y hombre, sino también para expresar el sentido de la relación interpersonal entre Dios y el hombre. Ha sido muy valioso desde hace años en relación con esta cuestión el pensamiento del Padre Schillebeeckx que tanto contribuyó, desde la perspectiva cristológica, para iluminar el tema de la revelación y de la fe y para renovar la teología sacramental (Schillebeeckx, 1966).

En uno de los textos que hemos citado de Ratzinger sobre la fe, él define esta actitud como la disposición para “confiarse al sentido que me sostiene... como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno” en el mundo (Ratzinger, 2005, p. 66). Esta afirmación ha tenido una gran importancia en la exégesis y en la teología. Hace algunos años, en sus escritos sobre la necesidad de

leer la Biblia desde la dimensión profunda de la existencia, el teólogo alemán Eugen Drewermann señalaba la eficacia terapéutica de la Palabra de Dios para superar la angustia, para sanarnos de todos los miedos. También de parte del Magisterio de la Iglesia, desde la época del Papa Juan Pablo II, venimos escuchando repetidas invitaciones para vivir en este sentido la fe: “No temáis” es una palabra que repitió muchas veces el Papa Juan Pablo II, haciendo eco a las palabras que el Señor dirigió a sus discípulos en el lago de Genesareth para invitarlos a creer, en el sentido de fundamentar la vida en la confianza.

1.3 “Creemos”: la fe cristiana, una fe eclesial

Ratzinger dedica algunas páginas de la introducción de su obra al tema del Símbolo de los Apóstoles, expresión utilizada tradicionalmente para definir el Credo en la Iglesia. Aunque la profesión de fe fue pensada originalmente para que cada uno de los candidatos a ingresar a la comunidad expresaran su fe de manera personal en el sacramento de la iniciación cristiana, dicha confesión se convirtió de hecho en la expresión de la comunión en la fe de todos. El Papa Benedicto XVI recuerda el origen del Símbolo de los Apóstoles en la Carta Apostólica *Porta fidei*, cuando afirma:

No por casualidad, los cristianos en los primeros siglos estaban obligados a aprender de memoria el Credo. Esto les servía como oración cotidiana para no olvidar el compromiso asumido con el bautismo. San Agustín lo recuerda con unas palabras de profundo significado, cuando en un sermón sobre la *redditio symboli*, la entrega del Credo, dice: ‘el símbolo del sacrosanto misterio que recibisteis todos a la vez y que hoy habéis recitado uno a uno, no es otra cosa que las palabras en que se apoya sólidamente la fe de la Iglesia, nuestra madre, sobre la base inmovible que es Cristo el Señor. (...) Recibisteis y recitasteis algo que debéis retener siempre en vuestra mente y corazón y repetir en vuestro lecho; algo sobre lo que tenéis que pensar cuando estáis en la calle y que no debéis olvidar ni cuando coméis, de forma que, incluso cuando dormís corporalmente, vigiléis con el corazón. (*Porta fidei*, 9).



Pero es precisamente la utilización de la noción de símbolo la que permite señalar el carácter eclesial de dicha confesión. El símbolo remite por naturaleza a una dimensión de la realidad que trasciende lo que se ve, lo que se muestra de manera inmediata: en este sentido se trata de una categoría que pertenece al mundo de la significación que hoy tanto nos interesa en una época en la que, al hablar de la realidad, la atención ha estado puesta generalmente en lo material en cuanto tal, en la utilidad y la funcionalidad. Más allá de esto, en esta época hemos venido insistiendo en la necesidad de trabajar por hacer posible el despertar del universo simbólico. Pero a este primer aspecto de lo que es el símbolo se añade otro, que tiene una importancia especial en relación con el tema que nos ocupa: el sentido de la comunión, el sentido eclesial, y que se puede explicar a partir de la etimología. *Symbállein* es un verbo compuesto, cuyos componentes nos hacen pensar en una acción figurada: la acción de lanzar varios componentes de una misma realidad en un mismo sentido y, por extensión, el hecho de comulgar todos en una misma significación. La profesión de fe que todos recitamos nos permite comulgar en una misma realidad profunda, compartir una misma fe. (Mardones, Símbolo, 2003).

1.4 Carácter interpersonal del acto de fe

Una hermosa afirmación de Santo Tomás de Aquino invita a pensar en lo que constituye propiamente el objeto del acto de la fe: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*” (*Summa Theologica* 2-2, q. 1, art. 2, ad secundum). Lo que esta afirmación implica es de una gran importancia y también de gran actualidad. Dado que creer significa, como se ha dicho, comprometer toda la existencia en el proceso de la relación interpersonal con Dios, no es suficiente afirmar que el acto del creyente tiene como objeto solamente los enunciados, es decir, las doctrinas y los dogmas cristianos, sino las realidades.

Esta afirmación de Santo Tomás de Aquino arroja mucha luz, cuando la reflexión que se hace sobre la fe se centra en el Credo porque se podría tener la impresión de que la fe, al final de cuentas, consiste en acoger los enunciados que aparecen en esta fórmula de fe bautismal y todos los demás que puedan tener que ver con ellos. También nos permite superar un prejuicio que con frecuencia ha existido cuando, al hablar del objeto de la fe, se piensa en los misterios

en cuanto afirmaciones que no son comprensibles racionalmente. A esto último hace referencia Ratzinger en su obra:

Esto supone también que la fe no es, en principio y por esencia, un cúmulo de paradojas incomprensibles. Supone que también es un abuso recurrir al misterio, como a menudo sucede, como pretexto para renunciar a comprender. Cuando la teología dice estos disparates y cuando pretende, no sólo justificarse, sino canonizarse acudiendo al misterio, es que desconoce qué es lo que hay realmente tras la palabra ‘misterio’, que no es desde luego destruir el conocimiento, sino posibilitar la fe como comprensión. (Ratzinger, 2005, p. 69).

Así pues, en lo dicho hasta aquí se ha querido mostrar cómo la teología fundamental de nuestros días ha puesto su atención principalmente en el carácter interpersonal de la actitud con la cual estamos llamados participar en el encuentro de la revelación y de la salvación que define nuestra religión. El comentario del Credo nos permite explicar cómo el compromiso de la fe cristiana implica una triple dimensión: una dimensión teologal, una dimensión cristológica y una dimensión pneumatológica.

2. De la fe como experiencia teologal de la libertad a la fe como experiencia teologal del amor infinito

La adhesión a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas es el objeto de la fe del pueblo judío, expresada en el *Shema*, la oración que se recita dos veces al día, al amanecer y al atardecer. También los cristianos estamos llamados a vivir la fe en este sentido. Pero además de esto, la fe implica para los cristianos el compromiso con la persona de Jesucristo, con su proyecto que es la buena noticia del acontecer del Reino de Dios y con todo lo que tiene que ver con dicho proyecto. El Papa Benedicto XVI ha insistido repetidas veces en lo que significa la existencia cristiana y en la manera como se llega a comprometerse con ella, con las palabras tan conocidas:

No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o por una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una per-



sona que le da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva (Exhortación Apostólica *Verbum Domini* 11b).

La Iglesia ha expresado el contenido de la fe por medio de la conocida fórmula del Credo, una profesión de fe que tiene estructura trinitaria, que se recita en el comienzo de nuestra existencia cristiana como profesión bautismal, pero que repetimos también en diferentes circunstancias toda la vida como manifestación de lo que somos y vivimos. Precisar lo que significa lo que recitamos en el Credo permite definir lo que es la fe de la Iglesia. Se comprende por eso que la obra *Introducción al Cristianismo* del Papa Benedicto XVI, cuando era profesor de teología, hubiera centrado la atención en este propósito y que el Papa nos invite ahora a recitar el Credo con conciencia renovada para celebrar el Año de la fe. A este tema pues del contenido del Credo, la “fides quae” según la terminología recordada, se dedican las siguientes páginas.

2.1 “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”

Con estas palabras comienza la confesión de fe cristiana. Con ella se asume en realidad una rica tradición milenaria, la de la experiencia de fe del pueblo judío que supone varios momentos complementarios. Las conclusiones de la investigación bíblico-teológica de nuestros días se pueden resumir en torno a tres temas que nos permiten recordar el proceso de esa experiencia teológica: el tema de la fe mosaica, el de la religión patriarcal y el de la confesión de fe en Dios como creador del cielo y de la tierra. Un cuarto tema finalmente nos permite mostrar la manera como esta fe del pueblo judío encontró su culminación con la revelación realizada por Jesús de Nazareth: Jesucristo revela al Dios de los Padres como el *abbá* del amor infinito.

- **La fe en Yahveh, el Dios de Moisés**

Moisés es recordado con razón, estrictamente hablando, como el fundador de la religión judía. El fundamento primero de esta religión es en efecto la fe en el Dios *Yahveh*, que es el Dios de Moisés. La teología sistemática de nuestros días ha podido recoger, en su argumentación bíblica en relación con el tema de Dios, importantes resultados que

nos ayudan a comprender lo que ha significado el tema de la fe en la experiencia de quien está en el origen de la religión de Israel como su fundador.

El capítulo tercero del libro del Éxodo es algo así como una meditación sobre el nombre del Dios de Moisés. A él se le dice en el relato de la zarza ardiente que el nombre de quien lo envía a realizar la liberación de sus hermanos, los hebreos, es Yahveh, una expresión que traducimos en nuestras Biblias como “El que es” y que es explicada en el texto mismo por medio de una paráfrasis (“Yo soy el que soy”). Sobre la significación de la etimología se han hecho importantes consideraciones, una de las cuales es importante para nuestro propósito: se trata de una noción que no debe ser interpretada recurriendo, como alguna vez se ha hecho, a categorías helenísticas, como si el nombre implicara una especulación ontológica. Lo que la literatura hebrea nos propone no es una especulación de este tipo. De acuerdo con la mentalidad semítica, de lo que se trata es de expresar la experiencia concreta de una presencia que tiene que ver con la situación de la esclavitud de los hebreos en el Egipto. *Yahveh* es una presencia liberadora, concreta: creer en *Yahveh* es hacer una experiencia de libertad. En el caso de la “religión” de Moisés todo gira en torno a este tema y es con base en él como se fundamenta todo lo demás. Con este pueblo, liberado de la esclavitud, *Yahveh* realiza una alianza que no puede ser sino una alianza de libertad: el signo de ella, desde el punto de vista del compromiso del pueblo, son los mandamientos (las diez palabras), que en cuanto don de Dios constituyen la pedagogía de la libertad. Es así como se experimenta a Dios, como se hace la primera experiencia de la fe.

En la gran celebración de la Pascua judía, Israel expresó siempre su fe en este sentido y se confirmó al mismo tiempo en ella. Un conocido texto pascual arameo, el Targum de Ex 12,42, es un hermoso testimonio de lo que fue siempre para este pueblo el fundamento teológico de su conciencia: toda la historia de la salvación es resumida en el poema por la descripción de las llamadas “cuatro noches”, que son noches de liberación y que resumen el memorial de su historia que tiene que hacer siempre el pueblo (la creación, el sacrificio de Isaac, el éxodo, la venida del Mesías): se trata de vigiliadas porque evocan los desvelos de *Yahveh*, el Dios salvador, entendidos a la luz



del éxodo como intervenciones de liberación, como momentos del proceso de la libertad.

Así pues, el primer aspecto de la fe de Israel en Dios, tal como la conocemos en sus tradiciones originales, es el de la experiencia de la libertad, algo que no tiene validez solamente para la antigüedad, sino también para todos los tiempos, para nosotros cuando hablamos de la fe: desde el punto de vista teológico, la fe consiste en experimentar a Dios como un Dios liberador, como el Dios que fundamenta nuestra libertad. El tema no es solamente importante para comprender el carácter específico de la fe del pueblo judeo-israelita, sino también la fe de todos los tiempos y en particular de los nuestros en los que la libertad constituye un ideal fundamental para realizar la vida humana.

• **La fe en el Dios de los Padres**

Cronológicamente hablando, la religión de los patriarcas precede en la historia de Israel a la religión mosaica. Sin embargo, en cierto sentido la experiencia teológica de la que ella es testimonio es un aspecto segundo en el proceso de la fe israelita. Al encontrarse la población que venía del Egipto, el grupo de los hebreos, con las tribus patriarcales que habitaban en Canaán, su religión se enriqueció con la experiencia de fe de estos grupos. El papel que desempeñó el grupo de los que venían del Egipto en la unificación de las tribus para formar el pueblo de Israel debió ser decisivo, pero sobre todo hay que decir que tuvo que ver con la fe. La religión de los Padres es bien conocida hasta cierto punto: se habla de una religión familiar en la que la fe consistía en la experiencia de “un” Dios, cuyo nombre era un nombre genérico que se pone en relación con el nombre de cada uno de los patriarcas: se habla así del “El” de Abraham, del “El” de Isaac, del “El” de Jacob. La etimología semítica (“El”) es conocida en el ambiente en el que se formó Israel, el ambiente de la religión cananea, una religión rica en mitos y en tradiciones y con la cual se confrontó durante mucho tiempo la religión israelita.

En el panteón de la religión de Ugarit, “El” es el primero de los dioses, es el padre de todos ellos. De él se dice que es el señor del cielo y de la tierra. Pero en Israel, el “El” de los Padres expresa en principio algo diferente que contribuirá a precisar el sentido en el que se

desarrolló poco a poco la fe de este pueblo. El “El” de los patriarcas es una presencia permanente en la vida del grupo: una presencia en la que se fundamenta la confianza del patriarca. “El” es un compañero de camino que muestra al patriarca y en realidad a todo el grupo el sentido de su caminar. Es además el Dios de las “bendiciones”, las cuales tienen que ver con las preocupaciones fundamentales de la vida patriarca y en último término del grupo: el deseo una gran descendencia y el de poseer la tierra.

Que el encuentro paulatino de la población venida del Egipto con los grupos patriarcales que se movían por el territorio de Canaán enriqueció la experiencia de fe de aquellos y fue enriquecida por la de ellos, lo muestran las fórmulas de confesión de fe que nos encontramos en varios lugares de la literatura bíblica, en los llamados credos de Israel: de Yahveh se dirá que “es el Dios de los Padres, el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob”. Y todos dirán que ese Dios los sacó del Egipto, que es el Dios de la libertad. En realidad, ya no se trata solamente de la experiencia de la libertad, sino de la experiencia de lo que ese Dios significa en todos los momentos de la vida. Creer es experimentar que el Dios liberador está presente en todos los momentos de la vida. Más tarde, sobre todo en la época de actividad de los profetas, Israel considerará en el mismo sentido que su Dios es el Dios de la historia, el que se manifiesta en todos los acontecimientos y conduce la historia con sabiduría. La actividad de los profetas se desarrollará como lo que hoy llamaríamos una interpretación teológica de la historia.

- **La fe en Dios, creador del cielo y de la tierra**

El pacto que Yahveh estableció con Israel tuvo como consecuencia que Israel no podía tener otros dioses y, al mismo tiempo, que este pueblo, por contraposición con otros pueblos, era propiedad de su Dios Yahveh. En este sentido, la fe israelita no es originalmente una fe universal. Sin embargo, con el tiempo Israel adquiere conciencia de que es un pueblo entre los pueblos y también adquiere conciencia de su misión en medio de todos ellos. Con esta conciencia está ligada la confesión de Dios como creador. Según ella, Yahveh no es solamente el Dios de Israel: es el Dios de toda la humanidad, de toda la creación. En el origen de esta confesión puede haber influjos de fuera, de la religión cananea con su concepción politeísta según la cual el Dios



“El” es el Dios del cielo y de la tierra. Israel atribuyó a su Dios en algún momento este atributo, pero lo hizo en el sentido de la universalidad de su fe: Yahveh es el Dios de todos los pueblos, es el Dios de toda la creación. Esta afirmación seguramente no la hace Israel en un sentido diferente al que tiene su concepción del Dios Yahveh en general, es decir en el sentido de la salvación, de la libertad: su Dios es salvador en relación con toda la humanidad, más aún, en relación con todo lo que existe.

Es esto lo que ha afirmado Karl Barth, cuando decía que la confesión de la fe en Dios como creador es la primera confesión de Dios como salvador. Podríamos decir, con otras palabras, que la teología de la creación que conocemos en el cristianismo en los últimos años no ha sido propuesta en el sentido de una teoría que pertenece al mismo plano de las explicaciones de la ciencia acerca del origen del universo. No confesamos, desde el punto de vista de la fe, que Dios es creador en el mismo sentido en el que hablamos del Big bang, o en el que hablamos en estos días del encuentro de la “partícula Dios de Higgs”, sino en un sentido salvífico. Cada vez comprendemos mejor que la confesión de fe en Dios como creador no ha perdido su razón de ser por la aparición de las explicaciones que la ciencia nos ofrece acerca del origen de la realidad. Cada vez se comprende mejor este aspecto de la fe de Israel en el sentido de la confesión de Dios desde la perspectiva del carácter universal de la salvación.

376

- **La fe en Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo**

Jesús no nos ha revelado un Dios distinto del de su pueblo: él nos ha revelado que el Dios Yahveh es un Padre misericordioso y que creer en él hace posible experimentar en la vida el amor infinito. El Dios de Jesús es por lo tanto el mismo Dios liberador del éxodo y Dios de la alianza, el Dios de los Padres y el Dios de toda la humanidad y de toda la creación, el Dios del cielo y de la tierra.

Se ha explicado de manera muy bella todo lo que significa la revelación que hizo Jesús con su manera de hablar, con su manera de actuar, con todo lo que significa su persona. Se ha insistido sobre todo en lo que implica el nombre que utilizaba para hablar del Dios de su pueblo: su Dios es el *abba*, el padre querido, a quien él se refiere como

lo hacen los niños pequeñitos. Estrictamente hablando, no significa esta expresión lo que queremos decir cuando utilizamos la palabra “padre”, que es una noción racional elaborada. Para comprender su significación exacta hay que pensar en los niños pequeñitos que hablan así cuando todavía no saben decir padre y madre, y manifiestan de esta manera el sentimiento que produce en ellos el hecho de sentirse amados. Jesús quería decir que frente a su Dios se debe experimentar algo así como el sentimiento que experimentan los niños pequeñitos por el amor que los sustenta, que genera en ellos la confianza. Este nombre arameo que utiliza Jesús para hablar de Dios no expresa una experiencia racional, por decirlo así, sino una experiencia existencial (cfr. Jeremias, 2005).

Tal vez se podría comprender también a la luz de todo esto lo que hemos llamado en los evangelios la espiritualidad de la infancia que se basa en la afirmación de Jesús según la cual sólo los que son como los niños pueden entrar en el reino de los cielos (Mt 18,2). Tal vez se podría comprender también así lo que podríamos llamar la espiritualidad de los “*anawim*” de la que es seguramente un elocuente testimonio el poema de las bienaventuranzas del primer sermón de Jesús que nos trae el evangelio de Mateo (Mt 5,1s), el manifiesto del Reino de los cielos como se le ha llamado: los que son pobres desde lo más profundo de su existencia, desde el espíritu, son los que experimentan la necesidad de Dios en su vida.

La hermosa expresión de la lengua hebrea que ha sido utilizada en un contexto del Antiguo Testamento para designar la actitud de Dios en relación con su pueblo, la expresión *rahamin*, es difícilmente traducible. Por medio de ella se designa la conmoción de las entrañas que experimenta la madre en relación con su niño pequeñito. Nadie es tan desvalido como un niño pequeñito. El Papa Juan Pablo II la recuerda en su encíclica *Dives in misericordia* (1980). La expresión nos permite traducir lo que queremos decir cuando hablamos del amor de Dios que nos revela Jesús, el amor infinito. El tema ya se conoce, es cierto, desde el Antiguo Testamento: “¿Se olvida acaso una mujer de su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas llegasen a olvidar yo no te olvidaré” (Is 49,15).

Es también el tema que, en otros contextos, llamamos la misericordia. En este sentido es posible releer toda la tradición teológica de Israel



tal como nos permite reconstruirla Jesús. Desde ella se comprende el tema de la nueva justicia de la que él dice que tiene que ser mayor que la de los escribas y los fariseos (*Mt 5,20*). El amor infinito que Jesús invita a experimentar a quienes entran en contacto con él, se comprueba de manera especial cuando se tienen en cuenta los más humildes, los marginados, los pecadores. En ese sentido, aunque parece extraño, es completamente comprensible algo que pertenece profundamente a la revelación de Jesús: la mejor perspectiva de ubicación para experimentar a Dios en la vida, tal como él lo revela, es la de los pequeños, los pobres en todos los sentidos. La mejor, porque es la perspectiva verdaderamente universal desde la cual se hace posible mirar a todos los hombres para anunciarles el amor infinito. Los pobres y los que lo son en cualquier sentido, los marginados por cualquier razón de la mesa de la vida, son los que pueden tener un corazón ideal para experimentar el amor salvador de Dios. Nadie como ellos tiene tanta capacidad para ser creyentes.

Lucas nos ofrece un testimonio admirable de esta revelación en el material del evangelio que le es propio, en las llamadas parábolas de la misericordia (*Lc. 15*): la parábola del buen pastor, la de la dracma perdida, la del padre misericordioso. También en otros lugares de su evangelio nos ha dejado sentir la manera como captó, en la tradición, ese aspecto de la revelación de Jesús, en particular en la parábola del buen samaritano (*Lc 10, 29-37*). Sin embargo, no es solamente en estas parábolas donde nos encontramos esta revelación: en otros lugares de la tradición evangélica se percibe la manera como Jesús revela el amor infinito del Padre, por ejemplo, en el encuentro de Jesús con una mujer de la que se dice que es una pecadora o una adúltera y que nos encontramos en las versiones de dos tradiciones evangélicas distintas (*Lc 7,36-50 y Jn 8,1.11*).

Jesús critica a quienes ponen la atención solamente en la justicia, al referirse a Dios. Al hablar de una justicia nueva, rechaza la desfiguración religiosa que se ha hecho del Dios de Israel, de tal manera que ya no se reconoce en él al Dios liberador. El Dios de Jesús no es el de una justicia cualquiera: su justicia consiste en ponerse de parte de los débiles. Su Dios es el Dios de la compasión por los desvalidos, por los pobres, por aquellos que no tienen otra necesidad más importante en la vida que la de experimentar el amor infinito. El *abba* de Jesucristo es

un Dios justo, pero en el sentido de la misericordia. Es muy significativo para comprender el contraste entre la justicia del legalismo judío y la del Dios que Jesús revela, el episodio de la oración del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14). El fariseo es consciente de sus propios méritos, de su justicia; el publicano en cambio reconoce humildemente su pecado. Al hacerlo, abre su corazón y su existencia toda para que se manifieste en él el amor infinito.

En toda la tradición sinóptica se puede comprobar el misterio del amor infinito del Padre que nos ha revelado Jesús. La temática de los milagros, por ejemplo, tan importante en todos los evangelios a partir de Marcos, puede ser comprendida desde este punto de vista. La interpretación psico-analítica de la Biblia de Eugen Drewermann ha hecho notar un aspecto interesante en relación con estos relatos: las imposiciones de manos de Jesús sobre los enfermos son una especie de ritualización de acciones humanas espontáneas por medio de las cuales Jesús hacía sentir a los que sufrían las caricias del *abba* misericordioso, eran las manifestaciones por lo tanto del amor infinito que tiene virtud terapéutica porque nada tiene un poder curativo tan grande en la existencia humana como la experiencia del amor infinito.

El evangelio de la Providencia, como se ha llamado a la enseñanza de Jesús que nos encontramos en el primer sermón del evangelio de Mateo, deja percibir lo que es la experiencia de fe que él propone en el sentido de la confianza en relación con un Dios que, si cuida de esta manera de los pajaritos del cielo y de los lirios del campo, con mayor razón lo hace en relación con sus hijos. En este lenguaje poético se percibe de nuevo la manera como Jesús revelaba el amor infinito del Padre, que ama a todos los seres sin discriminación y hace salir sobre todos ellos el sol y llover sobre buenos y malos (Mt 5,45).

2.2 “Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor”

El aspecto teologal de la fe cristiana implica creer en el Dios de Israel, creador del cielo y de la tierra, a quien Jesucristo nos ha revelado como el *abba* del amor infinito. Pero lo que define el sentido específico de la fe cristiana es precisamente su dimensión cristológica. Según las palabras del Símbolo de los Apóstoles, “creemos en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor”. A este aspecto de la fe se ha referido reciente-



mente el Papa al hablar del “comienzo” de la existencia cristiana que consiste en la adhesión a la persona del Señor. En ese mismo sentido hablaba ya en su obra *Introducción al Cristianismo*: “la fe cristiana... se refiere a una persona, a un yo que es palabra e hijo” (Ratzinger, 2005, p. 178).

En una primera sección de la segunda parte de su obra, el Papa centra la atención en dos aspectos de la confesión cristológica: el reconocimiento del mesianismo de Jesús y el reconocimiento de su condición de Hijo. A partir de ahí fundamenta una reflexión sobre las teologías de la encarnación y de la cruz. Luego, dedica una sección de esta parte a comentar uno por uno los enunciados bíblicos del Símbolo de la fe: “concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de santa María Virgen”; “padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos”; “resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso”; “desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”.

La confesión cristológica del Credo nos permite reconocer a Jesucristo por su relación con el Padre, pero también reconocer lo que significan su persona y su misión para quienes se adhieren a él. Con estos aspectos de la confesión cristológica de la fe tienen que ver en particular tres títulos (cristológicos): el de Mesías, el de Hijo y el de Señor.

- **Lo que significa confesar que Jesús es el Cristo**

La conclusión teológica a la que han llegado los estudios de cristología en el cristianismo se ha concretado en un discurso sistemático que conocemos como la cuestión acerca del Jesús histórico y del Cristo de la fe. El desarrollo de esta cuestión ha pasado por varios momentos, en los cuales se han ido sucediendo diferentes énfasis en la interpretación cristológica del Nuevo Testamento. En algún momento se ha insistido en que lo que nos permite constatar la tradición original de la Iglesia es la realidad del Jesús histórico; en otros momentos, que lo que nos permite constatar dicha tradición es la realidad del Cristo de la fe. Finalmente se ha llegado a una especie de solución de compromiso, para afirmar que el recurso a los evangelios y en general al

Nuevo Testamento nos permite tener acceso hasta el Cristo de la fe que no es otro que el Jesús histórico (cfr. Ernst Käsemann).

Pero lo que aquí nos interesa en relación con nuestro tema es la importancia fundamental que tiene, en el aspecto de la experiencia cristológica, la actitud de la fe. Es esto, en cierto sentido, lo que afirmaba ya hace muchos años Rudolf Bultmann, que lamentablemente relativizaba al mismo tiempo la importancia de la persona del Jesús histórico al referirse a la tradición: lo que importa, cuando de lo que se trata es de entrar en comunión con el Señor para fundamentar la existencia cristiana, es el Cristo de la fe, no el Jesús histórico. Esta posición contrastaba con la de quienes insistían en relativizar la importancia del tema del Cristo de la fe, para insistir en la necesidad de poner el énfasis en el Jesús histórico, en la que fundamentaban las opciones cristológicas, una posición que también se ha dado en el contexto de la investigación conocida como la “Third Question”. En cierto sentido se puede decir que la teología de nuestros días ha resuelto todos los interrogantes sobre la cuestión: se da es cierto una importancia fundamental a la memoria del Jesús histórico, por razones teológicas, pero se afirma sobre todo que lo que es verdaderamente indispensable al hablar de la adhesión a la persona del Señor es la actitud de la fe, que ella es la que explica nuestra existencia cristiana propiamente dicha.

Éste es el tema propiamente dicho del Cristo de la fe, que se presenta en la confesión del Credo. El tema del mesianismo de Jesús hay que leerlo, en su sentido teológico, a partir del relato de la confesión de Pedro, sobre todo en la versión que nos encontramos en el evangelio de Marcos (Mc 8,27-38). A partir de dicho relato se comprende la manera como hay que interpretar el mesianismo de Jesús que nos propone la cristología. No estamos ante un predicado teológico es cierto, pero tampoco ante la comprensión tradicional que se daba del mesianismo en ciertas corrientes del judaísmo de la época de Jesús. No se trata de una interpretación política, ni de una cuestión sobre el poder. El tema del secreto mesiánico en Marcos está orientado a mostrarnos que solamente se sabrá el sentido del mesianismo de Jesús cuando él haya muerto y, por lo tanto, cuando haya resucitado de entre los muertos. Ser mesías es entregar la vida y revelar así el misterio de Dios, su Padre: el misterio del amor infinito. Esta comprensión del mesianismo sólo es posible con una actitud de



fe que no es la de la carne y de la sangre, sino la que revela el Padre que está en el cielo (cfr. Mt 16,17), comprensión que está en la base de toda la tradición acerca de la muerte del Señor, acerca del evangelio de la pasión en general.

- **Lo que significa confesar que Jesús es el Hijo de Dios**

Ahora bien, esta mirada de fe que nos permite ver en Jesús al Cristo nos lleva en último término a su reconocimiento como el Hijo del Padre. Ratzinger hace una presentación muy interesante de este aspecto de la cristología, contextualizándolo en relación con las culturas del ambiente en el que se elaboró la literatura bíblica, sobre todo la del Nuevo Testamento. En el Medio Oriente existieron concepciones diferentes de la filiación divina de los reyes: en el Egipto se conoce el mito del hijo divino que se aplicó al rey de manera diferente a como sucedió en Babilonia. El rey egipcio es hijo de dios por naturaleza y, por lo tanto, es un ser divino; en Babilonia, el rey es hijo de dios por adopción, lo que significa que allí se dio un cierto sentido de desmitologización de esta figura. Israel habló también de la filiación divina de sus reyes, pero no lo hizo ciertamente en el sentido egipcio, sino en el sentido desmitologizado: el rey de Israel es el lugarteniente de Dios y en ese sentido su hijo.

Pero este tema, asumido en la cristología, es el punto de partida para un desarrollo de mucha importancia que se puede constatar ya en los textos mismos del Nuevo Testamento, por ejemplo en los evangelios de la infancia, pero también en los relatos de los milagros y en los de la resurrección. En el cuarto evangelio es constante la manifestación de la conciencia que tiene Jesús de ser el Hijo en relación con su Padre. En los primeros tiempos del cristianismo, la pregunta por el misterio profundo que palpitaba en la existencia de Cristo Jesús fue respondida por medio de fórmulas que se volvieron parte constitutiva de la confesión de fe de la Iglesia: así tenemos la confesión cristológica del Concilio de Nicea (325) sobre la divinidad de Jesús, el Cristo, por medio de la cual se complementa la confesión bíblica del Credo (“Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho”). A partir de ella, se desarrollan las afirmaciones de otros Concilios que aclaran algunas cosas y

culminan con el dogma cristológico de la Iglesia, que es el dogma de Calcedonia (451). Las categorías y el lenguaje por medio de los cuales se expresó el misterio profundo del Señor en esos siglos fueron ciertamente helenísticos, pero no significa esto que el contenido de la confesión cristológica de la Iglesia hubiera sido el mito helenístico del hombre-dios, lo que señala de manera muy clara el Papa en su obra, sino que en la Iglesia se tuvo conciencia muy pronto de que la realidad del Señor solamente es comprensible en su verdad profunda, ontológica, a partir de Dios.

- **Lo que significa confesar que Jesús es el Señor**

El título de Kyrios, finalmente, fue atribuido a Jesús, el Cristo, en las comunidades cristianas especialmente de la época post-pascual y sobre todo en el contexto de las comunidades paulinas. Es un título cristológico estrechamente relacionado con la experiencia de fe en la resurrección. Sin lugar a dudas, este título constituye una afirmación teológica que se conocía por su utilización en Israel, como lo muestra en general el Antiguo Testamento, un título muy conocido sobre todo por la práctica del judaísmo de no pronunciar el nombre de Dios que era reemplazado por la expresión *Adonai*. En el contexto cristológico, el título implica una actitud de fe: para reconocer lo que ha acontecido en el caso de Jesús, a partir de su muerte, es indispensable tener una actitud de fe, como lo muestra la actitud que se pide tener en relación con los relatos no sólo de la tumba vacía, sino sobre todo de las apariciones.

La concepción cristológica de la Iglesia, expresada desde la antigüedad de muchas maneras y en particular por medio de ciertos títulos cristológicos, está orientada en definitiva a manifestar el sentido soteriológico de la confesión de fe. Jesucristo el Señor, el Hijo de Dios, es nuestro salvador. Él es el camino que nos conduce hacia el Padre. Creer en él significa configurarse con su persona misma hasta poder decir lo que ha afirmado San Pablo en la epístola a los Gálatas: “He quedado crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,19-20). Pero significa también asumir su destino, como lo ha expresado el apóstol al referirse al bautismo en la carta a los Romanos: hemos muerto y resucitado con Cristo desde el bautismo (cfr. Rm 6,1s).



2.3 “Creo en el Espíritu Santo”

Nuestra fe tiene finalmente, según la fórmula de confesión del Credo, una dimensión pneumatológica. Confesamos que creemos en el Espíritu Santo, pero también en todo lo que implica este aspecto de la confesión cristiana: “en la santa Iglesia católica, en la comunión de los santos, en el perdón de los pecados, en la resurrección de los muertos y en la vida eterna”.

Este último artículo del Credo es naturalmente también fundamental, constitutivo del sentido integral de la fe: sin la experiencia del Espíritu Santo no hemos recorrido todo el proceso de la fe cristiana. Como bien se sabe, la obra de Jesucristo, tanto en el sentido de la revelación como en el de la fe, no termina con la muerte y la glorificación del Señor. Según la tradición evangélica, pertenece necesariamente a la obra de Jesucristo el cumplimiento de su promesa de hacer surgir su espíritu, el Espíritu de Dios, en quienes se adhieren a él. Y solamente cuando esto se hace realidad en nuestra vida, acontecen en ella todas las otras realidades que se enuncian en el Credo en su tercer artículo.

- **Lo que el Espíritu Santo hace posible en nosotros**

El sacramento de la iniciación cristiana, en la época de su florecimiento en la historia de la Iglesia, los siglos IV y V, constituía un rico proceso que comprendía varios momentos complementarios: el de la configuración con Cristo, por la realización del baño bautismal, el del surgimiento del Espíritu Santo en el bautizado por la imposición de manos, por la crismación y el “sello” (sphragís), y la admisión propiamente dicha del neófito en la comunidad por la celebración de la eucaristía. Con el correr de los tiempos, cuando se dio la desintegración en el tiempo del sacramento de la iniciación cristiana, al segundo momento se le consideró como un momento de “confirmación” de lo realizado en el bautismo y el tercer momento terminó por realizarse de manera más o menos aislada por la celebración de lo que hemos llamado la primera comunión.

El proceso de renovación eclesial y litúrgica que hemos vivido en los últimos años, especialmente desde el Concilio Vaticano II, ha permitido recuperar hasta cierto punto el papel que corresponde en la

experiencia de la fe a la pneumatología. Y en lo referente al sacramento de la iniciación cristiana el sentido propiamente dicho de los distintos momentos de la iniciación cristiana, en particular el de la confirmación.

El Espíritu Santo no es en la Iglesia simplemente un objeto de devoción: es una realidad que toca profundamente la existencia de quienes se adhieren a la persona de Jesucristo, el Señor, y lleva a su plenitud todo lo que es nuestra vida en virtud de la fe. Animados por el Espíritu de Dios tenemos una cierta manera de ver la vida, que es la misma de Jesucristo, y se desarrollan en nosotros todo tipo de posibilidades, los carismas necesarios para construir la comunidad de la Iglesia y para realizar la misión de anunciar el Evangelio en el mundo. Por eso añadimos como consecuencia de la confesión de la fe en el Espíritu Santo que creemos en la santa Iglesia católica, en la comunión de los santos y en el perdón de los pecados. Creer en el Espíritu Santo es permitir que se desplieguen en nuestra vida todas sus posibilidades en el sentido de Dios.

- **La dimensión escatológica de nuestra fe**

El Símbolo de los Apóstoles termina con afirmaciones de tipo escatológico que son constitutivas de nuestra fe, concebida desde el punto de vista pneumatológico: “creo en la resurrección de los muertos, en la resurrección de la carne y en la vida eterna”.

La fe cristiana no se comprende sin esta dimensión, sin la esperanza que nos permite vivir ya en el presente las realidades del futuro y caminar hacia él. El fundamento de esta confianza está intrínsecamente relacionado con el Espíritu Santo. Él mismo es una realidad escatológica: es la realidad prometida por Jesús a sus seguidores y a quienes creen en él como el que ha resucitado y ha sido glorificado, como el que no pertenece ya al mundo del pasado sino al del futuro. Porque, como lo afirma hermosamente Ratzinger en la tercera parte de su obra, la resurrección de Jesucristo no ha sido hacia el pasado sino hacia el futuro, es decir, hacia Dios su Padre, como lo muestra el lenguaje de la glorificación. Desde Dios, Jesucristo el Señor está presente en medio de nosotros por el don de su Espíritu. Creer es por eso al final de cuentas, para los cristianos, tener una firme esperanza en la vida eterna, en la resurrección: que la muerte no tiene la última palabra,



que la vida verdadera que nos ha sido prometida es una realidad que no tiene que ver solamente con cada persona en particular, sino con toda la humanidad, con la historia, con toda la creación. En este sentido confesamos nuestra fe en Jesucristo como punto Omega hacia el cual todo se encamina, como nos lo recuerda también el profesor Ratzinger al citar una y otra vez al Padre Teilhard de Chardin, en el sentido de la “recapitulación” en Cristo de la epístola a los Efesios (1,3-14).

3. Lo que implica creer hoy

Desde el principio se ha dicho que la fe es una actitud integral, en virtud de lo que ella es como actitud y en razón de la manera como nos permite realizarnos en el sentido del compromiso de toda nuestra existencia. En relación con lo primero podemos todavía preguntarnos por lo que ella significa desde la perspectiva de las virtudes teologales. En relación con lo segundo podemos explicitar el tema de la coherencia entre la fe y la vida y a las posibilidades de comunión con todos los que de alguna manera buscan a Dios que ella nos ofrece cuando se le vive con una actitud de apertura como la que se nos recomienda.

3.1 La fe desde la perspectiva de las virtudes teologales

La teología define tradicionalmente las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad como virtudes teologales, es decir, como las actitudes que mejor resumen la respuesta que debemos dar a la revelación de Dios y que él mismo hace posible en nosotros. Las virtudes teologales se relacionan intrínsecamente entre ellas y son en cierto sentido inseparables: ninguna de ellas es comprensible sin las otras. No es posible creer sin esperar, no es posible creer y esperar sin amar. Tal vez es esto lo que ha querido expresar el Papa Benedicto XVI en su segunda encíclica (*Spe Salvi*), al afirmar que la esperanza es fe y la fe es esperanza. A lo que podríamos añadir, que la fe es amor.

Una breve referencia a la discusión que se dio en el siglo XVI acerca del tema de la fe nos puede servir para ilustrar lo dicho. Al presentar su proyecto de Reforma, Lutero afirmaba que lo único que se necesita de parte del hombre para que se diera en él la justificación era la fe en cuanto actitud que nos constituye, de manera adecuada, como interlocutores de Dios y, por lo tanto, como destinatarios de la

salvación. Lutero hablaba de manera radical: hablaba de la *sola fides*. Lo hacía en la misma forma en la que proponía otros aspectos de la Reforma: también decía *solus Christus* y *sola gratia*. Al hablar así, excluía otros términos: *solus Christus* significaba que no hay otros mediadores de la salvación distintos a Cristo; *sola gratia* descartaba que la salvación pudiera ser una conquista del hombre y, de manera semejante y complementaria, *sola fides* significaba que no son las obras humanas, nuestros méritos, los que nos salvan, sino nuestra adhesión plena a la persona de Jesucristo. El Magisterio de la Iglesia estableció en Trento, en contraposición con la doctrina de Lutero, la doctrina oficial católica que tradicionalmente hemos conocido al respecto en el catolicismo.

Ahora bien, con la actitud ecuménica que hoy nos anima, comprendemos mucho mejor qué era lo que se pretendía realmente con estas afirmaciones. Hace apenas algunos años, el 31 de octubre de 1999, se firmó un histórico Acuerdo oficial entre la Iglesia Católica y el Luteranismo sobre la doctrina de la justificación que constituye no sólo un gran paso en el camino del diálogo ecuménico del cristianismo, sino además un gran enriquecimiento de nuestra teología en relación con la fe, la justificación, la salvación. A la luz de él, podemos comprender mucho mejor el tema que nos ocupa.

En realidad, al hablar de la *sola fides* Lutero no quería desconocer la obligación de obrar el bien que tiene el hombre: de manera explícita afirma él que el hombre cristiano tiene que realizar obras buenas. Pero sí quería insistir en que las obras buenas que realizamos no son la causa de la justificación sino su fruto, lo que fue rechazado por el Concilio de Trento. Sin embargo, más allá de dicha cuestión, lo que se proponía era una rica concepción de la fe: la fe verdadera no puede ser una actitud mínima, por ejemplo una actitud puramente conceptual, sino un comportamiento integral que compromete a todo el hombre en relación con la revelación y con la salvación que Dios nos ofrece en Jesucristo, la respuesta propiamente dicha que debemos dar a un Dios que viene a nosotros y se nos entrega. Una actitud así implica, podríamos decir, las otras actitudes teologales, la esperanza y la caridad. Por lo tanto, en lo referente a la fe se podría hacer una distinción analógica entre una concepción de la Fe, con mayúscula, que expresaría esa actitud integral, y una concepción de la fe, con minúscula, la que enumeramos en la tipología de las virtudes teologales,



al hablar de fe, esperanza y caridad. Entendida en su sentido integral, se comprende muy bien lo que el Papa Benedicto XVI ha afirmado al decir que la esperanza es Fe y la Fe es esperanza, como también, en alguna forma, que la Fe es amor.

3.2 Retos para el creyente hacia el futuro

Se ha insistido con razón en la necesidad de darle toda la importancia que se merece a la preocupación por lograr que haya coherencia entre la fe que profesamos y la vida que vivimos. Así nos lo pide el Señor mismo y en este sentido la fe tiene que ser considerada al final de cuentas como una manera de vivir. Esta consideración tiene importantes consecuencias: supone que comprendamos que el proyecto del Reino de Dios que ha puesto en nuestras manos el Señor es algo que tiene que acontecer en nuestro propio mundo y en el tiempo que vivimos. Un creyente es por lo tanto alguien comprometido en la construcción de un mundo que ya, desde ahora, sea la realización del Reino de Dios en proceso. Esta convicción nos permite superar una concepción puramente abstracta de la actitud de la fe y al mismo tiempo una concepción desencarnada de nuestra religión y de la manera eclesial de vivirla. Actualmente se ha convertido en algo familiar para nosotros hablar de una fe comprometida.

Pero también hay un aspecto que valoramos mucho actualmente al referirnos a la actitud de la fe, un aspecto que debe caracterizar la comprensión que nos pide tener de la fe el momento eclesial que vivimos y que, en el fondo, nos permite recordar el deseo del Señor: nuestra disposición para compartir nuestra fe con la de quienes buscan a Dios en el mundo y quieren responder a la revelación que Dios les hace por otros medios, señalándoles otros caminos. Estamos viviendo una época de apertura que no nos exige, de ninguna manera, renunciar a la identidad que caracteriza nuestra fe, pero que nos compromete a reconocer todo lo que hace posible Jesucristo para toda la humanidad. Este reto está en consonancia con lo que se ha planteado desde el Concilio en el sentido del diálogo: diálogo ecuménico, diálogo con las otras religiones de la humanidad, diálogo con todo ser humano en cuanto buscador de sentido.

Bibliografía

- Juan Pablo II (1980) Carta encíclica *Dives in Misericordia*.
- _____.(1995) Carta Apostólica *Oriente Lumen*.
- Benedicto XVI / Ratzinger, Josef (2005, 12ª Ed.) *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el Credo Apostólico*". Salamanca: Sígueme (*Einführung in das Christentum*).
- _____ (2007) Carta encíclica *Spe salvi*.
- _____ (2011) Carta Apostólica *Porta fidei*.
- III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1979) *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*. Puebla.
- Aubert, Roger (1958). *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*.
- Baena, Gustavo (2011) *Fenomenología de la revelación*. Estella: Ed. Verbo Divino.
- Borgen, Peder (1965) *Bread from heaven: An Exegetical Study of Manna in the Gospel*. Leiden: E.J. Brill (reimpresión en 1981).
- Jeremias, Joachim (2005, 6ª ed.) *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Madrid: Sígueme.
- Latourelle, René (1966) *Théologie de la Révélation*. Brujas: Desclée de Brouwer.
- Küng, Hans (1970) *Ser Cristiano*". Madrid: Cristiandad (*Christ sein*").
- _____ (1978) *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.
- _____ (1994) *Credo*. Madrid: Trotta (*Das Apostolische Glaubensbekenntnis*).



- _____ (2011) *Lo que yo creo*. Madrid: Trotta (*Was ich glaube*).
- Mardones, José María (2003) *La vida del símbolo*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Schillebeeckx, Edward (1966) *Cristo sacramento del encuentro con Dios. San Sebastián: Dinor (De Christusontmoeting als Sacrement des Godsontmoeting)*.