

La fe, camino de humanización

Aportes desde la teología de

J. I. González Faus en el Año de la fe

**Michael P. Moore, ofm,
Santiago de Chile**

El hombre es un ser que necesita recibir gratuitamente
y como don, aquello que más necesita para ser él.¹

Introducción

Abriendo el Año de la fe, que ya está concluyendo, el papa Benedicto XVI invitaba a la Iglesia toda a “intensificar la reflexión sobre la fe” (*Porta fidei*, 8). Recogiendo esa propuesta, la intención del presente estudio es acercarnos a la obra de J. I. González Faus, uno de los más representativos teólogos españoles del postconcilio y, sin duda, de los más influyentes en la teología latinoamericana, para aportar algunas claves que puedan iluminarnos en este desafío “de redescubrir el camino de la fe” (*Porta fidei*, 2).

Ciertamente, hablar de la fe o del creer puede abarcar prácticamente todo lo concerniente a nuestro ser cristianos; nuestro esfuerzo se limitará —guiados por el pensamiento del teólogo valenciano— a destacar algunos aspectos que consideramos esenciales —y quizá olvidados— al momento de reconsiderar hoy “la fe verdadera y su recta interpretación” (*Porta fidei*, 5). Partiendo de una perspectiva antropológica, describiremos al hombre como una contradicción en búsqueda de superación: en efecto, el ser humano aparece como la pretensión de una armonía imposible (entre materia y espíritu, entre persona y comunidad, entre inmanencia y trascendencia) y la búsqueda de solución para un enfrentamiento constitutivo (entre bien y mal). Si serán posibles esa solución y esa armonía es lo

1. J. I. González Faus e I. Sotelo, *¿Sin Dios o con Dios?: Razones del agnóstico y del creyente*, Madrid, 2003 (en adelante, SDGD), p. 226.

que constituye el gran enigma de la historia y de la existencia humana². En un segundo punto, presentaremos el rostro humano de Dios revelado en Jesús como respuesta a esa pretensión de divinidad que define al hombre. Y en un tercer momento, señalaremos algunos aspectos de la respuesta que es la fe, en clave de seguimiento y como camino de concreción que va de lo humano a lo divino, y que tiene como fundamento y modelo el camino que lo divino recorrió (y sigue recorriendo) hacia lo humano³.

1. El creyente: el hombre como pretensión de divinidad (perspectiva antropológica)

1.1. Lo patente

Desde una aproximación fenomenológica, podemos constatar que, de distintas maneras, el hombre experimenta el no-ser idéntico a sí mismo, siempre distante, exterior o trascendente a sí mismo. Es el único ser que es capaz de darse cuenta de que es limitado, lo cual le causa sufrimientos, pero a la vez muestra que es superior a sí mismo, más grande (por consciente) que él mismo (que sus límites). El hombre es el ser a quien se exige *más* de lo que puede dar, que se pregunta *más* de lo que puede saber y que pretende *más* de lo que puede conseguir.

La experiencia cotidiana del límite, y a la vez la capacidad de no identificarse esencialmente con esa realidad, permite al ser humano tomar cierta distancia y comenzar a superarlo o, al menos, a integrarlo. Cabe señalar que esa tensión no se reduce a lo específicamente religioso⁴, aunque plantea una pregunta que abre —o puede abrir— a una posible respuesta que nos trascienda:

-
2. J. I. González Faus, *De “la tristeza de ser hombre” a “la libertad de hijos”*. *Acceso creyente al hombre*, Barcelona, 1995, p. 9.
 3. Dado que se entremezclan cuestiones nucleares de antropología, cristología, teología de la fe, etc., los planteamientos y sus desarrollos serán necesariamente parciales. Para su profundización, nos permitimos remitir a M. Moore, *Crear en Jesucristo. Una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J. I. González Faus*, Salamanca, 2011, esp. pp. 229-437 y pp. 439-481.
 4. Es posible atisbarlo en todo aquello que configura los campos concretos del dinamismo humano, donde el hombre se siente necesitado de algo que lo trasciende. Y así González Faus analiza diversas experiencias antropológicas: “la contradicción del amor: plenitud y renuncia”; “el apetito de la ciencia: conocimiento y visión beatífica”; “el desfase de la acción: voluntad pretendiente y voluntad pretendida”; “el engaño de la libertad: absolutéz y limitación”; “el dilema final de la vida humana: la muerte del sentido o el sentido de la muerte”. Cf. J. I. González Faus, *Proyecto de hermano: visión creyente del hombre*, Santander, 1987 (en adelante, PH), pp. 129-141.

Por eso todo ser humano lleva en el hondón de su ser alguna pregunta como esta: ¿y si fuese posible recibir gratuitamente la absolutización que reclaman esas dimensiones y que se buscaba equivocadamente al intentar transgredir limitaciones concretas? Esta pregunta tiene mucho que ver con la dimensión (o la búsqueda) religiosa del hombre. Si hubiese una respuesta positiva a ella, merecería con mayúsculas el nombre de Salud: pues supondría la sanación de esa herida constitutiva que parece ser el hombre.⁵

Toda la existencia humana está transida por la dialéctica muerte-resurrección: muerte que se anticipa en tantas injusticias padecidas, enfermedades, impotencias, vejez, etc., y que a su vez es vencida cada vez que lo vivo le arrebató la última palabra. Desde esta constatación, J. I. González Faus define bellamente el desafío de la humanización: “Hacerse hombre es aprender a vivir entre estos dos extremos, con esperanza frente a la amenaza y sin exigencia frente a la promesa”⁶.

Lo patente, pues, es que

el hombre es un ser limitado con un dinamismo ilimitado. El creyente y el no creyente pueden llegar hasta aquí, aunque pueden separarse a partir de aquí: al no creyente le queda la posibilidad de pensar que ese dinamismo ilimitado es simplemente indefinido... El creyente confiesa además que el término mismo de ese dinamismo es la Ilimitación Absoluta que llamamos Dios.⁷

Desde su revelación, esa contradicción patente desvela lo latente: que el hombre es una creatura divina.

1.2. Lo latente

En efecto, todas las tensiones y frustraciones a que aludíamos en el apartado anterior encuentran, desde una óptica teológica, su explicación en que “el ser humano es un proceso en vías de solución: es la contradicción entre no ser Dios y estar llamado a serlo (o de ser creatura e imagen de Dios). *Nuestra vida humana debería resolver esa contradicción entre lo que no podemos ser y lo que deseamos, sin saberlo, y estamos llamados a ser*”⁸. Porque el hombre no solo es creatura, sino también imagen de Dios; desde el teológúmeno bíblico de Gn 1, 26-27, la teología cristiana afirma que el hombre es un proyecto divino:

5. J. I. González Faus, *De “la tristeza de ser hombre”*, op. cit., p. 11.

6. Y agrega: “Quizá hay que añadir que, si Dios se revela al hombre, no es para recibir de este un supuesto ‘culto’ que Él no necesita en absoluto, sino para ayudarlo a vivir en esta encrucijada, relativizando la amenaza y ratificando la promesa: ‘No temáis, pequeño rebaño, porque vuestro Padre se complacerá en daros Su Reino’ (Lc 12, 32)”: *ibid.*, p. 12.

7. PH, p. 142.

8. SDCD, p. 234.

el proyecto de una creatura establecida en la inasequible dimensión de la Divinidad⁹.

Al momento de precisar en qué consiste ese ser imagen divina, el teólogo valenciano apunta a esa pretensión de universalidad/divinidad propia del hombre:

Creación es necesariamente particularización: Dios solo puede crear seres concretos, particulares... Y dentro de este contexto, resulta que el ser humano es un particular (= una creatura) con una intrínseca y necesaria pretensión de universalidad. El hombre es una *particularidad universal* [...]. Inconscientemente, y no sin razón por otro lado, cada hombre pretende ser él la totalidad de lo humano... Por eso el descubrimiento de la pluralidad, que remite al hombre a su particularidad y parece negar esa universalidad inconsciente, resulta enormemente duro para el hombre y lleva con tanta frecuencia a la aniquilación de sí en forma de la duda y la inseguridad, o bien a la aniquilación del otro en forma de la condena, la exclusión y hasta la eliminación física [...]. En la medida en que el hombre es una pretensión de totalidad, es claramente una pretensión de *divinidad*.¹⁰

Ahora bien, dicha imagen y semejanza no es un añadido ajeno a la creaturidad, sino una manera de ser de la creatura o una manera de vivir la creaturidad, que la hace salir de sí para encontrar el Bien que la hace plenamente feliz¹¹. Así, la línea de respuesta de nuestro autor parte de la afirmación de que el hombre es un ser creado, finito, pero destinado a una Plenitud increada, infinita; este

-
9. Cf. J. I. González Faus, *De “la tristeza de ser hombre”, op. cit.*, p. 14. “Es fundamental en la antropología bíblica que todo ser humano es imagen de Dios. Afirma esto una tradición consciente como pocas de que ‘la pasta humana’ es ‘barro’ e inclinación al mal. Una tradición muy tentada de particularismo por su idea de la elección. Y una tradición que ha prohibido casi con fiereza cualquier imagen de Dios, por su aguda conciencia de la Trascendencia divina y de la tendencia idólatra del hombre”: J. I. González Faus, *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo*, Santander, 2006 (en adelante, CC), pp. 353-354.
10. PH, p. 98. Esta pretensión de universalidad, o de divinidad intrínseca del hombre, también es definida por González Faus como “pretensión recapituladora”, relacionando así el lenguaje de la universalidad de Cristo con ese existencial humano: cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, Santander, 1984⁶ (en adelante, HN), pp. 309 y ss.
11. Cf. PH, p. 143. “El hombre, además de ser una creatura inteligente y libre, ha sido creado con un destino a la vida misma de Dios. Este destino le marca ya ahora, transformando su esencia más última y haciendo que lo más íntimo del hombre, aquello para lo que existe y a través de lo cual existe, no sea de la esencia del hombre. Eso más íntimo que no es de la esencia del hombre y que brota de él a partir del hecho de que fue creado como destinatario de la comunicación de Dios, eso es la “imagen y semejanza divina”: PH, p. 148.

destino le marca con un modo de ser tendencial que se llama, precisamente, “imagen de Dios”¹².

Por tanto, la vida y el ser de Dios no son “extrañas” a lo humano, una especie de lujo ulterior prescindible, pero tampoco son una realidad del mismo nivel ontológico del hombre que este pudiera reclamar como derecho; todo es gracia, o todo está agraciado —matiza González Faus—, y por ese agraciamiento toda esta creación es sobrenatural en su ser natural¹³. Pero, paradójicamente, esta creaturidad e imagen divina —como veremos enseguida— no solo constituyen el ser y horizonte del hombre, sino también su labilidad, ya que lo exponen a la doble tentación de querer ser Dios o querer ser solo creatura¹⁴.

1.3. Lo sorprendente

De hecho,

la tentación del hombre no será solo querer ser como Dios, sino también renunciar a la aventura humana, quedándose cerrado en su dimensión creatural. El pecado no será solo querer ser Prometeo, sino también resignarse a ser simplemente Narciso. No solo progresar inhumanamente (como tantas veces ha progresado el hombre hasta ahora), sino también renunciar a todo dinamismo en aras de su pequeña seguridad tranquila.¹⁵

Y, traduciendo esas imágenes mitológicas a un lenguaje más teológico, González Faus define el pecado como “el ataque al proyecto creador de Dios, que acontece bien porque el hombre falsifique su imagen divina, aferrándose a esa identidad cerrada de su creaturidad, bien porque el hombre falsifique su imagen

12. Cf. PH, p. 123. Esta compleja problemática que en la tradición teológica se focaliza en las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, la desarrolla nuestro autor en PH, pp. 144-156, concluyendo con “Una versión moderna del problema: liberación y salvación”: PH, pp. 157-165.

13. Esto remite a la discusión sobre el concepto de “naturaleza pura”, a la que González Faus solo dedica un breve apéndice, y donde se inclina por la solución de Rahner, sintetizada así: “La posición rahneriana comenta que ese deseo humano es el fruto del don de Dios hecho al hombre en forma de promesa y que marca la existencia de toda nuestra humanidad. Decir, pues, que Dios “está obligado” a satisfacer ese deseo humano que Él mismo ha hecho surgir expresamente, para poder entregarse al hombre, no es rebajar la gratuidad de la comunicación inmediata de Dios, sino solo expresar la fidelidad de Dios a sus promesas”: PH, p. 167.

14. Cf. PH, p. 166.

15. J. I. González Faus, *De “la tristeza de ser hombre”, op. cit.*, p. 15. Desde un punto de vista antropológico, el pecado puede describirse como la negación o falsificación del progreso al cual el hombre está vocacionado, aprovechándose de su posibilidad ofrecida para llevar a ese progreso por una dirección que ya no conduce a la meta: cf. PH, p. 297.

divina, tomándola como una excusa para su propia autodivinización¹⁶. En este segundo sentido, también define el pecado como “una forma de autoafirmación hecha contra o al margen de la totalidad¹⁷”.

Y si el pecado esconde una autoafirmación excluyente, la obra de la Gracia será la propuesta de una divinización que pasa por una afirmación incluyente, donde el don del Espíritu dispone una reconstrucción y potenciación de lo humano, en el hombre y con el hombre¹⁸. Fenomenológicamente, puede describirse ese desplegarse de la Gracia a través de la narración de un proceso en cuyo *inicio* aparece como el Amor de Dios perdonador y justificador; en el *camino*, como el amor liberador de Dios que libera al hombre de sí mismo y para los demás; y en la *meta* asintótica, aparece como el amor transformador de Dios que hace al hombre definitivamente hermano, en una fraternidad de comunión que es la imagen humana de la trinidad divina¹⁹.

Esta *divinización* del hombre que realiza la Gracia se presenta como su más radical y plena *humanización*, pero que ya no consiste en la propia autoafirmación a toda costa (precisamente en esto último, como hemos visto, radica el pecado). Esta dialéctica que resulta extraña e incómoda a la razón humana no es más que la extensión analógica a la antropología del problema central de la cristología: ¿cómo pueden Dios y el hombre, lo divino y lo humano, ser pensados y afirmados simultáneamente²⁰? Pero a pesar de este acercamiento entre el

16. PH, p. 298.

17. “Me gustaría definir el pecado como una forma de autoafirmación hecha contra o al margen de la totalidad... Como autoafirmación excluyente, el pecado consiste en no escuchar la realidad. Es lo que Jon Sobrino califica como “falta de honradez con lo real”. Y se realiza poniendo toda la racionalidad, toda la ética y toda la religiosidad del ser humano (hábilmente tergiversadas) al servicio de su opción personal previa. Es decir, lo mejor del ser humano (lo que la Biblia llama su ‘imagen divina’) se pone al servicio de una forma de autoconservación que equivale a ‘querer ser como Dios’ (Gen 3, 5)”: J. I. González Faus, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, 1998 (en adelante, FDCH), p. 168.

18. “El cristiano cree que esa renovación y esa potenciación del hombre son la obra que Dios está dispuesto a hacer en él y *con él*. En él, porque Dios toma la iniciativa de esa obra. Con él, porque Dios no la hará sin contar con el asentimiento y la cooperación del hombre. Por eso debemos comenzar diciendo que con este tema —con el tema de la Gracia— comienzan las diferencias entre el cristiano y todos los humanismos. Mientras estos creen que el hombre no es pecador, sino simplemente *perfectible* (...), el cristiano cree que el hombre es pecador, pero —*a pesar de eso*— *perfectible*. En ese ‘a pesar de eso’ tiene lugar el lenguaje de la Gracia”: PH, pp. 425-426.

19. Cf. PH, p. 426.

20. Y así como a lo largo de la historia de la cristología fueron surgiendo lo que nuestro autor llama “herejías de derechas” (afirmar a Dios a costa del hombre) y “herejías de izquierdas” (afirmar al hombre al margen de Dios), también en torno a la teología

problema cristológico y el antropológico, González Faus señala que la difícil síntesis de lo divino y lo humano no se ha formulado tan rotundamente en la antropología teológica como en la cristología; y esto, en opinión de nuestro autor, se debe a que el magisterio, más que buscar una enseñanza positiva y consensuada (como sería la fórmula de Calcedonia), se ha limitado, negativamente, a proscribir determinadas doctrinas. Y, además, porque este problema se plantea en hombres concretos, que no son solo criaturas humanas, sino criaturas sumergidas en una historia empecatada, que hace referencia a una biografía creyente, donde los conceptos abstractos —divinidad y humanidad— no son identificables tal cual²¹.

Lo que sí acerca la cristología a la antropología teológica es el esquema formal de solución que propone nuestro autor en el estudio de la persona de Cristo:

No un centro hecho a base de recortes, sino la afirmación total de Dios y del hombre en el marco siguiente: *afirmar a Dios solo en el hombre, y afirmar al hombre solo desde Dios. Y traduciendo ahora a la antropología: solo si el hombre es libre, se afirma a Dios, no quitándole la libertad. Y únicamente si el hombre es agraciado y receptor, se afirma de veras al hombre, no dejándole solo consigo*²².

Solo... o “mal acompañado”, porque “cuando la voluntad humana no es movida por Dios, siempre resulta movida por algún ‘señor’ extraño a ella. La única forma de que el hombre se mueva por sí mismo es que sea movido por el amor de Dios. La libertad consiste, pues, en la plenitud de ser movido por Dios”²³. Un Dios que, como afirma la buena noticia de Jesús, nos ama de un modo absolutamente incondicional y gratuito: cuando el hombre se decide a aceptar ese amor incondicional de Dios revelado en el camino de Jesús y convertido en don por el Espíritu, queda liberado de esa obsesión por el propio valer. El hombre no vale por lo que hace, sino porque Dios lo dignifica al amarle. Eso es lo que “justifica” su existencia... y no la obsesión por las buenas obras.

de la gracia —especialmente en su relación con la libertad humana— surgirán estos extremos heterodoxos en el mundo occidental, casi tomando el relevo a las disputas cristológicas que habían tenido como escenario principal el Oriente durante los primeros siglos. Ubica dentro de las llamadas “herejías de derechas” nombres que corresponden a distintos tipos de tergiversación del agustinismo, como Godescalco, Calvino, Jansenio, Quesnel; y dentro de las “herejías de izquierdas”, pelagianos y semipelagianos: Escoto Eriugena, Abelardo, etc.: cf. PH, p. 436.

21. Cf. PH, pp. 437-438. Precisamente, el formalismo de los conceptos usados en la dogmática cristológica es una de las principales críticas que esgrime nuestro autor en su contra. Cf. HN, pp. 434-435.

22. PH, p. 439.

23. HN, p. 539.

Pero ante la “amenaza” que representa ese amor ofrecido gratuitamente, el hombre preferiría “pagar” con buenas obras antes que aceptar esa “rendición de sí” que es lo único que el Amor pretende y lo único que transforma al hombre de veras: pues bien, esa aceptación y entrega es la fe que justifica²⁴. Desde esta apertura vital creyente que supone una postura de gratuidad receptiva, quedan descartadas las dos reducciones típicas en el modo de considerar la fe: la fe como mera profesión teórica de un credo doctrinal y la fe como abusiva y pasiva confianza en que el otro me ama y podré aprovecharme de su amor. Y podemos entender que esa fe tampoco se reduce a una relación intimista entre Dios y el hombre en Jesucristo, sino que es una experiencia configuradora que remite constantemente al *extra nos*; se es liberado para liberar a los demás, como una urgencia que nace del descubrirse ya justificado, no como precio para lograrlo.

2. Lo creído: Jesucristo como lo Humano definitivo (perspectiva cristológica)²⁵

2.1. Lo humano de Jesús como *Porta fidei*

En la impostación de la cristología de González Faus, el acceso histórico a Jesús aparece como la primera puerta a atravesar, no solo por una cuestión que podríamos calificar de coyuntural y pedagógica —esto es, por la conciencia de lo histórico que posee el hombre contemporáneo y su actual grado de secularización—, sino porque toca lo nuclear del cristianismo: la posibilidad de confesar como Absoluto a un individuo de esa historia; la cuestión histórica es, por tanto, una cuestión eminentemente teológica.

Está claro que la fe no nace de la historia, sino de la aceptación del Resucitado; pero la crítica histórica nos permite dibujar el rostro de ese Resucitado: el kerygma remite necesariamente a la historia. De aquí la doble

24. Esto se da no por “algún tipo de acción concreta, sino por una especie de *actitud global de la persona*, que viene a ser como cierta apuesta confiada de todo mi ser en la que me voy diciendo a mí mismo: esa persona puede ser importante para mí, de ella puedo esperar algo para mi vida. Quizás uno no llegue a formularse las cosas así, pero esos procesos van desarrollándose en el ser personal ante la ofrenda del don de otra persona. Pues bien, eso es simplemente la fe: como un dejarme querer o un creer que puedo dejarme querer. Como una apertura al otro”: PH, p. 509.

25. Claramente, bajo el pretencioso título de “Lo creído”, no pretendemos abordar todo lo que nuestro autor —y nosotros con él— postula como objeto de fe (*fides quae*). Nos limitamos a algunas consideraciones cristológicas que, siendo nucleares en su cristología, responden a los planteamientos antropológicos presentados en el punto 1. “La Cristología de la Humanidad Nueva o del Jesús Hombre-Definitivo plantea necesariamente la antropología (del pecado y) de la Gracia [...] La Humanidad Nueva de Jesucristo es, para esta historia, don y marco de la nueva humanidad de los hombres”: PH, p. 427.

misión que González Faus atribuye al Jesús de la historia: plantea un enigma que solo se resolverá en la confesión de su trascendencia, y a la vez es criterio de esa trascendencia, en cuanto nos muestra el rostro concreto de *quién* fue resucitado²⁶.

Siguiendo esa pista y retomando la metáfora usada por Benedicto XVI, creemos que se puede presentar como *porta fidei* —y luego, como *itinerarium* a ser recorrido— ese fragmento de historia que es la humanidad de Jesucristo. Atravesando su umbral, descubrimos quién es Él, quién es el Dios que se nos revela y quién es el hombre vocacionado a entrar en diálogo.

Comencemos subrayando que no basta con afirmar *que* Jesús era hombre, sino que debemos indagar *cómo* lo era. Si bien el encuentro y la posibilidad de creer se ofrecen a cada hombre en el *hoy* de la historia, tal y como Jesucristo es actualmente confesado, pensado y vivido, la vuelta al así llamado “Jesús histórico” (para recuperar esa humanidad concreta) es imprescindible, aunque sea insuficiente, cuando se pretende (re)pensar la fe. En efecto, para el creyente, el objeto de la fe cristiana es una Persona viva, Jesucristo, que tuvo plena existencia humana en la tierra en el siglo I y que ahora, resucitado y glorificado, vive eternamente en presencia del Padre y se nos sigue ofreciendo por su Espíritu. Pero, por otra parte, recuperar esa historia no es algo “opcional” —para el creyente en general y para el teólogo en particular—, ya que la divinidad de Jesús se nos ha manifestado *en* esa humanidad concreta, la de ese judío del siglo I. Para ello, es necesario bucear constantemente en la *memoria Iesu*, volver una y otra vez a esa historia con el mayor margen de científicidad posible: Jesús *aconteció* históricamente, aunque nos llegue hoy mediado a través de un testimonio de fe (predicado, escrito, celebrado, practicado, interpretado...)²⁷.

Desde allí, destaca la importancia que la crítica histórica tiene en “la constante destrucción de todos nuestros saberes adquiridos o de todas nuestras recaídas en la ideologización de Dios”²⁸, preocupación constante en la reflexión de nuestro autor, dada la tendencia innata que reconoce en los hombres de todos los tiempos a construir a Dios a su imagen y semejanza, distorsionando así lo que significa tanto su divinidad como nuestra filiación²⁹. En este sentido, sin duda el mejor complemento es recordar que el conocimiento fundante —determinante—

26. Cf. HN, p. 49. Vuelve sobre estas conclusiones en J. I. González Faus, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, 2007 (en adelante, RHD), pp. 35-37.

27. Cf. M. P. Moore, “En el umbral de la *porta fidei*: fijar la mirada en Jesucristo”, *Stromata* 68 (2012), pp. 2-3.

28. HN, p. 48.

29. Cf. J. I. González Faus, *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*, Salamanca, 1979 (en adelante, AJ), pp. 20-21. De hecho, según nuestro autor, la intención primera en la redacción de los Evangelios parece ser recuperar al Jesús histórico “para tener como un criterio de discernimiento de espíritus ante los peligros de

de Jesús no lo da ninguna ciencia, sino el seguimiento: he aquí otro de los axiomas en la teología de González Faus al que volveremos más adelante³⁰.

En la misma línea, la recuperación de esa historia concreta permite combatir el apriorismo en que cayó durante mucho tiempo la teología, cuando deducía de una idea previa de Dios lo que debía ser Jesús en cuanto Dios encarnado, falsificando así su humanidad tanto como su divinidad³¹. Y en último lugar, una fe informada por esta recuperación de la humanidad de Jesús ayuda a evitar que caigamos en nuevas formas de docetismo o gnosticismo que lleven a confesar un Cristo que no se parece a Jesús, incluso que sea contrario a Él y que así, por paradójico que resulte, la máxima afirmación cristológica sobre Cristo pueda convertirse sutilmente en *alibi* para no reconocer —y seguir— a Jesús³².

Reafirmada la importancia de la figura histórica de Jesús de Nazaret, hombre como nosotros, urge recordar que Él es radicalmente teocéntrico y reinocéntrico, advirtiendo el peligro que puede implicar un cristocentrismo (o cristomonismo)

ideologizar la fe, dada la pluralidad de manifestaciones contradictorias que pretenden ser manifestación del espíritu de Jesús”: AJ, p. 36.

30. Cf. HN, pp. 48-49.

31. Cf. AJ, pp. 14-15. Lo expresa también con claridad J. Sobrino: “Se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer: qué es ser Dios y qué es ser hombre. Es decir, no se puede propiamente explicar la figura de Jesús a partir de conceptos supuestamente ya conocidos previamente a Jesús, puesto que lo que viene a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. ‘Divinidad’ y ‘humanidad’ pueden servir como definiciones nominales para romper de alguna manera el círculo hermenéutico, pero no como definiciones reales ya conocidas para entender a Jesús; el movimiento debe ser más bien el contrario”: J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, 1976, p. 82.

32. Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1993², pp. 62-63. Esta paradójica posibilidad, con las caricaturescas imágenes de “Jesús, el incendiario” y “Cristo el apagafuegos”, está muy bien expresada por J. I. González Faus: “Mientras Jesús fue un hombre conflictivo para las autoridades religiosas (porque fueron ellas quienes le mataron y no los publicanos ni los samaritanos), “el Cristo Hijo de Dios” se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todas las conflictividades que se les enfrentan. Tenemos que, mientras Jesús fue un hombre descaradamente parcial en favor de los pobres, “el Cristo Hijo de Dios” es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de una universalidad de lo divino, que no es más que una forma de cerrar los ojos a la tremenda opresión que los hombres vamos instalando entre los hombres...”: AJ, p. 27. Y “así es como se ha podido llegar a que la divinidad de Jesús se convirtiera en una escapatoria hacia lo abstracto y lo falsamente espiritualista, lo cual, a la vez que tranquilizaba las conciencias, actuaba como poderoso freno conservador y sostenedor de los ‘*statu quo*’ de Occidente”: HN, p. 218. En el mismo sentido, E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981, p. 629.

que no remita más allá de Jesús³³, dado que el mismo “cristocentrismo neotestamentario apunta a un teocentrismo escatológico”³⁴. Porque, aun luego de alcanzar la plenitud de la revelación, Dios no deja de ser misterio: es una “sinfonía diferida”³⁵.

2.2. Por el camino de la kénosis

Pero antes de referirnos a esas dos realidades que determinan la existencia de Jesús, queremos hacer alusión a una clave que define el camino de humanización de Jesucristo y, consecuentemente, el de nuestra divinización. Nos referimos al tema de la kénosis, central en la cristología de nuestro autor³⁶.

Como lo desarrollamos en el primer punto, el hombre, en cuanto pretensión de divinidad tiende a ser como Dios, lo cual a la vez que vocación genuina puede convertirse en tentación y perdición: lo primero si reconoce humildemente que es un don gratuito y que conduce por la vía del anonadamiento; lo segundo si pretende apropiárselo y/o lograrlo por sus solas fuerzas³⁷. De hecho, el hombre intenta afirmar desde sí mismo lo que en realidad es desde Dios y como don de Dios: esa fórmula (“ser como dioses”) describe el pecado de Adán, pero es también el designio de Dios sobre los hombres. Jesús es solidario con esa pretensión antropológica (cf. Mt 5, 48 con Gn 3), aunque no con el pecado que puede implicar; concibe su existencia y misión como un don del Padre, en recepción y restitución, en obediencia y entrega. Sin más pretensión que la de poder servir... sin poder. En el desplegarse de su ser histórico, aunque consciente de la definitividad de su persona y misión, que lo lleva a actuar con *eksousía*, todo el ser y el obrar de Jesús quedan definidos como una existencia kenótica.

33. J. I. González Faus, “El Dios sin rostro”, *Iglesia Viva* 233 (2008), p. 23.

34. HN, p. 282.

35. Cf. C. Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida*, Santander, 2005.

36. De hecho, todo el capítulo de su cristología dedicado a la “lectura ‘teológica’ de la vida de Jesús” (cf. HN, pp. 167-214) tiene su clave de comprensión en esa categoría de la kénosis, a cuya consideración explícita dedica un detallado estudio (cf. HN, pp. 185-206). Muchos años después, escribirá González Faus: “Cuando hace veinte años, publiqué *La Humanidad Nueva*, algún comentarista llamó la atención sobre la importancia que tenía la ‘kénosis’ en mi cristología. Me parece que era una apreciación acertada. No solo porque yo lo vivía así, sino porque después este tema ha ido siendo cada vez más fundamental. Pienso que lo que Lutero había dicho, de una forma un tanto unilateral, sobre la *teología crucis* es perfectamente recuperable en lo que, de un modo más amplio, debería llamarse *teología kenoseos*, una teología del anonadamiento de Dios”: J. I. González Faus, “Aportaciones, lagunas y tareas del modelo cristológico occidental”, *Sal Terrae* 83 (1995), p. 165.

37. HN, pp. 595-596. Cf. también FDCH, p. 173.

Desde la encarnación hasta la cruz, toda su vida está indeleblemente signada por la kénosis. Partiendo del estudio de los textos neotestamentarios³⁸, González Faus insiste en que el abajamiento a que se refieren no consiste solo en que era Dios y se ha hecho hombre, sino que se ha hecho alguna forma de negatividad humana: esclavo, pobre, maldición; en otras palabras, el tema de la kénosis no hace referencia primariamente al hecho mismo de la Encarnación, sino “*a unas particulares condiciones en las que esta se ha verificado*”³⁹, y que determinan su suerte: “Jesús asume una servidumbre que le lleva hasta la muerte. La vida de Jesús es vista como plasmación del que pierde su vida (divina, incluso) y así la salva (Mc 8, 35). Esto da razón de la anonimidad de Dios en Jesús”⁴⁰. Encarnación, vida y muerte de Jesús vividas en el ocultamiento de Dios.

Por tanto, la pretensión de divinidad que es el hombre, a la luz del *Deus semper minor* revelado en Jesucristo Siervo, debe asumir como punto de partida la dolorosa evidencia de la no-divinidad del propio yo: es imagen... no es Dios. Y recordemos que el pecado entendido como autoafirmación hecha contra o al margen de la totalidad consiste precisamente en poner nuestro ser imagen divina al servicio de una forma de autoconservación que equivale a “querer ser como Dios”. Del reconocimiento de la propia creaturidad, puede surgir la apertura gozosa y agradecida al don que quiere divinizarnos, pero con una divinización que, otra vez, a imagen del Dios que en Jesús se hace siervo y esclavo (*doulos*), invita al anonadamiento, al olvido del sí mismo y a la entrega incondicional... para recuperarnos inmerecidamente divinos (humanamente divinos), esto es, plenamente humanos. Adán estaba *hecho* a imagen de Dios y quiso arrebatar por la fuerza la igualdad

38. Hace referencia a 2 Cor 8, 9; 5, 21; Gál 3, 13; 4, 14; Rom 8, 3; 2 Cor 5, 15; Hb 2, 14.17. Cf. HN, p. 185, nota 33; y Flp 2, 5-11, el himno que, en palabras de nuestro autor, “quizá sea el más importante de todos los textos cristológicos del Nuevo Testamento”: HN, p. 186. Una obra reciente que estudia la importancia de este texto para la cristología es la tesis doctoral de N. Capizzi, *L'uso di Fil 2, 6-11 nella Cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma, 1997, a pesar de que, como el mismo autor lamenta (cf. *ibidem*, p. 17), teólogos como González Faus no han podido ser tomados en cuenta en su estudio.

39. HN, p. 186. Cf. también *ibid.*, p. 204.

40. Cf. *ibid.*, p. 192. Por el temor a que se diluya lo que significa e implica esta kénosis del Cristo, González Faus critica duramente la postura del teólogo de Basilea: “En la Trinidad de Dios... altruismo y reciprocidad coinciden [...] Por eso me aparté hace ya bastantes años de la teología de Hans Urs Von Balthasar, cuando pretende hablar de *kénosis* (anonadamiento) ya en el mismo ser de Dios como trinidad. No es en absoluto así: en Dios, don de sí y reciprocidad coinciden. Balthasar describe entonces una *kénosis* meramente estética e irreal, que acaba desfigurando todos los aspectos kenóticos de la encarnación de Dios (‘asumir la imagen de siervo’, o el aprendizaje de la condición humana ‘aunque era el Hijo’):” RHD, p. 185.

con Dios; Jesús *era* la plenitud de la imagen de Dios y no quiso hacer alarde de su condición divina: ¡también Él tuvo que aprender a ser Hijo!

2.3. Todo de Dios, todo de los hombres

Retomando ahora la historia concreta de Jesús de Nazaret, si quisiéramos seleccionar aquellos datos que configuran prioritariamente su existencia, dan sentido a su vida y permiten entender su muerte, podríamos sintetizarlos en dos, y desde allí ubicar los demás: nos referimos a su peculiar relación con Dios, a quien llamaba Abba, y su “gran preocupación” que era anunciar e inaugurar el Reinado de ese Dios. Abba y Reino como dos de las palabras que sin duda pronunció Jesús y que como realidades fueron los vectores de su existencia. Imaginándolo gráficamente, podemos hablar de una doble relación definitoria de su persona y destino: una en línea vertical: Jesús-Dios, y otra horizontal: Jesús-hombres; y en el cruce de entrambas, la vida de Jesús, *toda* para Dios y *toda* para los hombres. Jesús se sabe *el* Hijo, vive una experiencia de intimidad única con *su* Padre, despliega esa filiación como servicio y solidaridad (no como gloria o dignidad), proclamando e inaugurando el Reino de Dios. Desde ahí, Jesús se autocomprende y se vuelve comprensible para el hombre.

Estos dos polos, pues, definen la historia de Jesús de Nazaret, como una existencia des-centrada, en entrega total a su Padre y a sus hermanos, sin confusión, pero sin separación. Y dentro de este marco que define la historia y destino del Jesús terreno, la nota característica y definitoria de esa bipolaridad Abba-Reino, insiste González Faus, es la exégesis de una experiencia por la otra⁴¹. “No separe el hombre lo que Dios (en Jesús) ha unido”⁴²: el cielo y la tierra, lo divino y lo humano, el ser hijo y el ser hermano. Porque vislumbramos quién es Dios para Jesús no solo en su modo de relacionarse en la intimidad con Él (de la oración, p. ej.), sino también cuando vemos a Jesús *practicando* el Reino, haciendo que se cumpla la voluntad de su Padre, luchando para que se concrete su reinado. Y del

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

42. Esta identificación —en el sentido de inseparabilidad, no de plena identidad— debe jugar de memoria crítica, “porque, luego de Jesús, el fracaso de la vida terrena del Maestro, más la centralidad de la Cruz en la teología cristiana y el posible error cronológico del propio Jesús y de la Iglesia primitiva sobre la inminencia de esa llegada del Fin, fueron llevando a los cristianos a olvidar el Reino en su idea de Dios o, al menos, a cambiar el significado del Reino para poder seguir creyendo en Jesús y en Dios”: CC, p. 18.

mismo modo, entendemos qué significa su reinado cuando logramos asomarnos y desentrañar esa peculiar relación paterno-filial, de obediencia y confianza que existe entre ese Abba y su Hijo muy amado, y que nos delinea el Rostro paterno-materno de Dios.

Dicho en negativo: un Dios sin Reino raya con la idolatría o con el mito; implica un Dios desentendido de nuestra historia concreta y desemboca en falsos espiritualismos y maniqueísmos. Un Reino sin Dios desemboca, tarde o temprano, en un humanismo que no trasciende y termina siendo humanizador solo para los más poderosos.

Así, el Reino es criterio hermenéutico fundamental para el acceso al Dios de Jesús, porque la fe en Dios como Abba, por muy religiosa que se pretenda (y aunque solo tenga plena verificación escatológica), se vuelve falseable cuando no se concreta en una apuesta plena por el hombre. Y la apuesta por el hombre, por muy humanista que se pretenda, se vuelve también falseable cuando no se concreta en una opción privilegiada por el pobre⁴³.

2.4. Lo humano *en* lo divino

Definir al hombre como una suerte de “pretensión de unión hipostática” supone concebirlo constituido por una aspiración entitativa a la máxima unión que a la vez mantenga la máxima identidad: no esa unión en que la identidad acaba desapareciendo porque uno absorbe al otro, o en la que la legítima reivindicación de la propia identidad acaba significando una merma de la unidad y la comunión. Precisamente, la confesión de la divinidad del hombre Jesús intenta decir que esa pretensión humana no es absurda, y esto lo dice la fe mostrándola realizada en Jesucristo. Dios es de tal manera que Él puede hacer posible esa unión con el hombre que es a la vez la unión más profunda y (¡como consecuencia de esto!) la salvaguarda más segura de la identidad humana:

La plenitud humana se da cuando llega el hombre a una subsistencia divina y, a la vez, en el acto de darse hasta hipostasiar al hombre Jesús, Dios se manifiesta como más Dios que nunca. De esta manera, Dios aparece en el hombre Jesús no como el Absoluto cuya plenitud ontológica reclama su unicidad y la negación de todo otro posible absoluto, sino como el Absoluto cuya plenitud de ser consiste en hacer posible la comunicación de su carácter absoluto.⁴⁴

Así, postular la subsistencia divina de Jesús es abrir lo humano a lo Absoluto y responder a la pretensión ontológica del ser humano; lo que se niega en Jesús

43. Cf. *ibid.*, p. 35. En la misma línea, desde los fundamentos de la Escritura, puede verse X. Alegre, *Al acecho del reino diferente. Temas bíblicos básicos en clave liberadora*, Madrid, 2012.

44. HN, p. 429.

es la sustentación puramente contingente de los contenidos humanos, dándoseles una afirmación ontológica infinita. Que no es fácil afirmar simultáneamente ambas magnitudes lo testimonia cuanto ha sucedido a lo largo de la historia del pensamiento —y la praxis— cristiana: afirmar a Dios a costa del hombre o al hombre a costa de Dios, o recortando ambos... si Jesús es verdadero hombre, será entonces un “semidiós”, o si es verdadero Dios, será un “superhombre”, pero no consustancial a nosotros, o quizá, sobrehumano y semidivino; o afirmar ambos, pero no a la vez, no como “uno”. En cambio, la fe confiesa que en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, su Humanidad sigue siendo plena aun después de la unión (hipostática).

Formulado abstractamente, el problema es, por tanto, el de la unidad y dualidad de Jesús⁴⁵. Y la misma dogmática, concretada en la fórmula calcedónica, dio una respuesta demasiado “teórica”, concibiendo tanto a Dios como al hombre de una manera peligrosamente a-histórica. Con ello queda de lado una cuestión que es fundamental para el Nuevo Testamento —y debería ser estructural para toda reflexión cristológica—: la ya comentada kénosis de Dios que en Jesús se abaja misericordiosamente sobre su pueblo infiel, en una historia concreta, en una humanidad concreta. Porque este Jesús que nos salva no lo hace *solo* por ser hombre y Dios (en abstracto), sino porque es a la vez víctima humana y Juez divino (cf. Mt 25, 31ss)⁴⁶.

Paradójicamente, es en el seno mismo de los cristianos no-anónimos donde más cuesta aceptar la humanidad plena y verdadera del Hijo⁴⁷. Desde el docetismo inicial hasta las nuevas formas de cripto-monofisismo que ya denunciara Rahner, se acentúa —en la teología, en la prédica, en la pastoral— la divinidad hasta hipotecar o al menos absorber peligrosamente aquello en lo que es más cercano a nosotros: lo humano; y que al ser sumamente cercano, lo hace cordial-

45. Cf. *ibid.*, p. 405.

46. Cf. *ibid.*, p. 434. En la misma línea, y abogando por una cristología más histórico-existencial que metafísica-esencialista, escribe Castillo en su último ensayo de cristología: “La cuestión capital está en que el abajamiento, el vaciamiento (*kénosis*) de Dios en Cristo no se explica a partir de los conceptos de *ousía*, *physis* o *prósopon*, sino en la *morphé*, en la ‘manifestación visible’, no de una ‘suancia’, de una ‘naturaleza’ o de una ‘persona’, sino de un ‘esclavo’ (*doúlos*), que es exactamente lo que dice el texto de la Carta a los filipenses (2, 7b). El Nuevo Testamento no recurre a conceptos abstractos, propios de la metafísica helenista. El Nuevo Testamento utiliza el lenguaje concreto y hasta escandaloso de la historia, de lo que vemos los humanos y padecemos los que están abajo en la escala social de los humanos”: J. M. Castillo, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Madrid, 2009, p. 182.

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

mente creíble. También el magisterio ha sido más susceptible a intervenir ante el peligro de presentar a un Jesús solamente humano que ante su reducción a lo solamente divino⁴⁸: pero en justa ortodoxia, desde la dogmática conciliar, ambas afirmaciones (y negaciones) son igualmente heréticas y pastoralmente nocivas.

Una última consideración que responde a la clara dimensión soteriológica de toda la cristología del teólogo valenciano, fundamentada en la inseparabilidad de lo ontológico y lo funcional en la persona de Jesucristo⁴⁹. Dios se ha revelado al hombre salvándolo, por eso la relación Humanidad-Divinidad debe abordarse a partir de la experiencia de salvación. Si insistimos “exhaustivamente” en la Humanidad de Jesús es sin descuidar la afirmación de que ella es asumida por el Verbo. Lo que le da su singularidad específica y su capacidad reveladora y salvadora es la unión hipostática: Jesús está de tal manera unido a Dios, que en Él el ser humano recibe la misma sustentación (o afirmación) ontológica del Absoluto, de tal modo que todo lo humano existe en Él de una forma no contingente, pero sin dejar por eso de ser plenamente humano. Y con esto se revela al hombre que el problema de la propia contingencia no se resuelve intentando absolutizarla (pecado), sino a través de aquella forma de afirmación de sí que es la total y desinteresada entrega de sí (proexistencia⁵⁰).

Formulando ese misterio constitutivo de la Persona de Jesucristo, González Faus establece el principio de “lo uno *en* lo otro”: lo divino se nos da en lo no-divino; Dios se nos da Él mismo en lo otro de sí, *en* la creatura que es la Humanidad de Jesús, no *además, por encima o al margen* de ella⁵¹.

Así, Jesús es el Hombre Nuevo, la Humanidad Nueva, el Hombre para los demás; y lo es porque es el Hombre de Dios y para Dios o, más “radicalmente”, el Dios con nosotros⁵². Con un clarificador juego de palabras del autor: Jesús como Hermano nuestro para que *nosotros* nos salvemos (cf. Heb 2, 10-17) e Hijo de Dios para que nosotros nos *salvemos* (cf. Heb 1, 3)⁵³. Y esa salvación, como don que

48. Cf. J. I. González Faus, “Conflictos cristológicos con el magisterio”, *Concilium* 326 (2008), pp. 451-457. Vuelve específicamente sobre el tema en el capítulo 1 de *Herejías del catolicismo actual*, Madrid, 2013, pp. 17-24 (“Negación de la verdadera humanidad de Jesús”).

49. Para el estudio de la soteriología de González Faus, ver J. Vitoria Cormenzana, *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: “Jesús, el Cristo”, “El Dios crucificado”, “Cristología desde América Latina” y “La humanidad nueva”*, Vitoria, 1986.

50. Para el análisis de esta importante categoría teológica, ver H. Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek), Salamanca, 2003.

51. Cf. HN, p. 580.

52. Cf. *ibid.*, p. 461.

53. Cf. *ibid.*, p. 439.

es del Dios sumamente discreto, discretamente se nos ofrece, de tal modo que solo es don adecuado de Dios cuando es de tal manera recibida que es también labrada por el hombre, volviéndose, conjuntamente, don y tarea. Es que Dios en su amor infinito ha querido que lo que es totalmente don suyo sea a la vez y sin menoscabo de su gratuidad, verdadero mérito nuestro. Como el Don que es su Hijo, totalmente suyo y totalmente nuestro, sin confusión pero sin división.

3. El creer: la fe como seguimiento (perspectiva práctico-epistemológica)

3.1. Fe como proceso

Hace ya más de tres décadas, Schillebeeckx insistía en la necesidad de una cristología genética que permitiera reeditar el camino hecho por los primeros discípulos que, seducidos por un galileo terminaron confesándolo —no sin titubeos— como el Mesías esperado⁵⁴. ¿Y qué es lo que impacta y seduce de esta persona⁵⁵? Quizá podamos sintetizarlo con la frase de L. Boff que tanto gusta citar González Faus: “Así de humano solo puede serlo el mismo Dios”⁵⁶. Esta exclamación es punto de partida y punto de llegada en el proceso creyente, surge al inicio del encuentro como admiración y al final del camino como confesión. La profundísima humanidad de Jesús que “hace sospechar” su divinidad provoca el deseo de ser “un poco” como Él, de fiarse de Él y de lo que Él revela⁵⁷. En la experiencia concreta, estos tres elementos se van dando entrelazados: la confianza que suscita la persona invita al seguimiento en la misma medida que se acepta lo revelado.

En frase sintética que traduce la tradicional distinción entre *fides qua* y *fides quae*, afirma que “fiándome de Jesús, creo que Dios es tal como parece que se ha revelado en Jesús”⁵⁸. Este fiarse encuentra un importante sustento en lo paradó-

54. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, op. cit., pp. 13-69.

55. La categoría de “impacto” juega un rol importante en la comprensión del Jesús histórico que ofrece J. D. G. Dunn. Sobre este novedoso enfoque puede verse el primer volumen de su extensa obra: J. D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, tomo I: *Jesús recordado*, Estella, 2009; y en forma sintética, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca, 2006.

56. La frase se encuentra en L. Boff, *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, 1980, p. 189 [orig. 1972]. La cita vuelve repetidas veces a lo largo de la producción teológica de González Faus como un “leitmotiv”. Así, p. ej.: HN, pp. 221.238.333; PH, pp. 440.506.561.651.696; CC, p. 51; *El factor cristiano*, Córdoba, 2004 (en adelante, FC), p. 24; *Miedo a Jesús*, Barcelona, 2009, p. 27.

57. Cf. J. I. González Faus, *Carta a un amigo agnóstico*, Barcelona, 1991, pp. 7 y ss.

58. *Ibid.*, p. 9. Comentando la Carta a los galatas, afirma que la fe “no es la mera profesión de un credo intelectual, sino confianza en una Promesa derivada del amor y la iniciativa de Dios [...] de la promesa gratuita brota el compromiso o respuesta del hombre”: RHD, p. 151. Cf. también J. I. González Faus, “Creer en”, en J. I. González

jico de la propuesta de Jesús que permite eliminar —al menos, de algún modo— la sospecha de que esa oferta salvadora —porque si no es salvadora, ¿para qué sirve?— sea una simple proyección de nuestros deseos. Porque, en primer lugar, la historia misma de Jesús muestra que Dios no lo salva *de* la muerte —que es lo que todos querríamos evitar—, sino luego de pasar *por* la muerte (resurrección en la muerte); y en segundo lugar, porque Dios es salvación en la renuncia a ella en cuanto sustituye —o compensa— la ilusión de haber proyectado con el riesgo de la propia entrega. Así, Dios es un Dios de la vida, pero a-través-de-la-muerte, que pide nuestra opción libre en el salir de nosotros mismos... de lo contrario, avisa el teólogo valenciano, buscando un dios que sea salvación en la sola autoafirmación del hombre, el hombre solo se encontrará a sí mismo⁵⁹.

“Crear en” y “creer que” se dan en un contexto de seguimiento que nace de esa seducción originaria; pero en cuanto el hombre se pone en camino —“creer hacia”— percibe su radical incapacidad, que solo se ve subsanada por la oferta del don del Espíritu que sostiene, acompaña, ilumina y orienta la dirección del seguimiento. En efecto, haciendo referencia al fundamento trinitario de la revelación-fe, González Faus señala que el Dios inaccesible y lejano puede hacerse silenciosamente presente al lado nuestro, como otro de nuestra historia, en una Expresión o Imagen comprensible para nosotros: el ser humano de Jesús, Palabra de Dios. Y además, puede hacerse presente dentro de nosotros, moviéndonos desde allí y no desde fuera como nos mueven el resto de los estímulos exteriores: esa es la obra del Espíritu Santo; en fórmula abreviada, la “interiorización” en nosotros de esa “exteriorización” de Dios que tiene lugar por Su Palabra⁶⁰. Lo que en el lenguaje tradicional de la teología de la fe implica afirmar que el motivo último de credibilidad es la acción interior-iluminadora-atrayente del Espíritu en nosotros.

Esta breve fenomenología de la respuesta de fe que nosotros “reconstruimos” a partir de algunas intuiciones esparcidas de nuestro autor, puede esquematizarse ahora en los siguientes momentos: encuentro-seducción-seguimiento-conocimiento-entrega. Evidentemente, no son etapas claramente distinguibles, ni separables, ni férreamente concatenadas; pero lo que sí creemos emerge claro de la teología de González Faus es una concepción de la fe entendida como proceso, que compromete la totalidad de la persona (lo afectivo, lo sensitivo, lo racional), en el cual lo cognoscitivo se da en una praxis de seguimiento, y que se consume —cualitativa, más que cronológicamente— en la autodonación personal, única respuesta proporcionada a una revelación que previamente es autodonación, y que permite a nuestro autor exclamar con san Pablo: “Sé de quién me he fiado” (2 Tim 1, 12). Un *quién* que, en cierto modo, precede y envuelve al *qué*. La fe,

Faus y J. Vives, *Crear, solo se puede en Dios. En Dios solo se puede creer. Ensayos sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Santander, 1985, pp. 66 y ss.

59. Cf. J. I. González Faus, *Carta a un amigo agnóstico*, op. cit., pp. 9-10.

60. FC, p. 26.

entonces, “es entrega confiada”⁶¹; entregándose, el hombre recibe y conoce a quien previamente se le ha ofrecido:

Si Dios pudiera ser objeto de demostración o de conocimiento racional, entonces la mente humana lo dominaría, como domina todo aquello que conoce. Y “aquello” dominado ya no sería Dios... Dios nunca podrá ser objeto de mi demostración, sino solo sujeto de mi entrega; y *solo podrá ser conocido como el hombre conoce en la entrega*.⁶²

En esta descripción de la fe como itinerario, queremos, por último, señalar una suerte de “condición de posibilidad” a la que hace referencia González Faus, no siempre tenida lo suficientemente en cuenta: nos referimos al imperativo ineludible de toda respuesta creyente que es el “salir”... salir del propio mundo, de las propias síntesis, de los propios esquemas, de las propias soluciones prefabricadas, y ponerse en camino sin saber muy bien hacia dónde⁶³. Para llegar a la fe, hay que hacer una de las renunciaciones más grandes que se le pueden pedir al ser humano: no es la renuncia a la razonabilidad, pero sí a esa concupiscencia de seguridad que nos domina. La certeza de la fe no tiene nada que ver con la seguridad, porque esta se apoya *en mí* (y en lo mío) y aquella *en Otro*⁶⁴:

Sabiendo de Quién me he fiado, la fe en Dios tiene siempre una estructura de no-saber, aunque a veces los teólogos desarrollemos demasiado (por necesidad de comunicación) sus aspectos cognoscitivos. Y este no-saber no implica solo el desconocimiento de realidades superiores a nosotros —cosa que es más fácil de aceptar—. Es un no-saber también existencial, referido a la realidad de cada día y a las partículas de vida de cada persona.⁶⁵

3.2. Fe como liberación

El binomio Abba-Reino analizado encuentra su paralelo antropológico en el de filiación-fraternidad⁶⁶. El hombre también es hijo y hermano, lo uno y lo otro como don y como tarea: lo somos y estamos llamado a serlo, a reasumir constante y libremente lo donado, y a construirlo en la historia. Pero solo puede ser hermano quien se descubre amado y valorado como hijo, y solo quien reconoce a un Padre común puede aceptar el desafío de volver tópica la utopía de vivir la filiación en la fraternidad, que supone el esfuerzo por incluir a todos aquellos

61. J. I. González Faus, “Sé de quién me he fiado”, en Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia, *¿Qué creo? ¿Cómo creo? ¿Por qué creo?*, Barcelona, 2008, p. 83.

62. SDCD, p. 86. En el mismo sentido, sintetiza más adelante: “La fe pertenece más al terreno de la acogida incondicional que al de la conclusión demostrativa”: *ibid.*, p. 261.

63. Cf. *ibid.*, 21. Cf. también RHD, p. 116.

64. Cf. J. I. González Faus, *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, Madrid, 2001, p. 85.

65. J. I. González Faus, “Creer en”, *op. cit.*, p. 68.

66. Cf. M. Moore, *Creer en Jesucristo*, *op. cit.*, pp. 466-471.

a quienes los hombres —particularmente, los poderosos— sistemáticamente excluyen, y que fue inaugurada por Jesús, *el Hijo* y *el Hermano* por antonomasia.

Considerar la dimensión liberadora de la fe exige referirse —aunque sea muy sumariamente— a la teología de la historia subyacente. A modo de tesis, así presenta González Faus sus elementos constitutivos: la historia tiene un *Eschaton* de libertad, salvación y plenitud; ese *Eschaton* la marca ya ahora en forma de pequeñas liberaciones, anticipaciones y signos; esos signos, con frecuencia, acaban intrahistóricamente mal: en el rechazo, en la persecución e incluso en la cruz; pero esa maldad no triunfa definitivamente, sino que el Espíritu vuelve a hacerse presente contra ella en la historia, y la derrota anterior se convierte en el grano de trigo que da fruto al morir (*cf.* Jn 12, 24)⁶⁷.

Además, el binomio fe-liberación remite a la compleja relación entre historia de liberación humana e historia de salvación escatológica; por eso, conviene precisar la concepción que al respecto tiene nuestro autor y que juega como presupuesto de ese binomio. Para ello basta con citar un texto, sumamente claro de su posición, que resulta de la aplicación del principio de la dogmática cristológica de unidad dualificada (lo uno *en* lo otro) a la historia:

No hay más que una “sola historia” numérica, como no hay sino un solo Cristo. Esa única historia es, a la vez, historia de liberación humana y de salvación escatológica. Pero esto no porque sea una historia con dos pisos superpuestos, ni tampoco porque la liberación intrahistórica sea capaz de apresar la salvación escatológica, confundiendo con ella, sino porque la salvación escatológica, inserta en la historia, está fundando una liberación humana y es así como se nos da. Esta relación nos obliga a decir que no hay acceso a la salvación escatológica más que *a través* del esfuerzo por la liberación humana (no además o al margen de ella); que en esta alcanzo verdaderamente a aquella. Pero que ambas, aunque indivisas e inseparables, quedan *inconfuse* e *inmutabiliter* distantes. La liberación humana —por ejemplo— puede morir por el pecado de la historia; pero no la salvación escatológica: esta solo podría “morir” en su rechazo por parte del individuo.⁶⁸

67. *Cf.* FDCH, p. 188. Como nota allí mismo González Faus, las tres tesis se corresponden con los tres momentos de su síntesis cristológica: la realidad como absoluto, la realidad como maldición y la realidad como promesa. *Cf.* HN, pp. 583-609.

68. HN, p. 467. La noción y el significado de “liberación” es una de las claras influencias de la teología de la liberación en nuestro autor: “Hoy podemos decir que el binomio ‘salvación-liberación’ es ‘la parte de la herencia’ que América Latina aporta al tesoro común de la humanidad”: FC, p. 198. La simpatía de González Faus respecto de esa corriente teológica no es acrítica: una valoración mesurada puede verse sobre todo en los artículos recogidos en FC: “Presentación de la teología de la liberación” (pp. 185-213), “Los grandes temas de la teología de la liberación”

Es precisamente dentro de esa tensión escatológica donde se desarrolla la respuesta de fe como actitud creyente ante el desafío de la historia. Pero la empresa de liberación se presenta como una causa que trasciende a todo esfuerzo humano y que, por eso, pide un fundamento absoluto, anhela una plenitud absoluta como meta y exige del hombre una incondicionalidad también absoluta. De aquí el rol que juega la fe en Jesucristo —en cuanto confesión y adhesión a su vida y destino— como raíz (1), plenitud (2) y compañera de la liberación humana (3)⁶⁹.

(1) La historia se presenta como una gran pregunta sobre la plenitud del sentido que ella misma no posee en sí, y a la cual solo la fe responde adecuadamente (lo cual no implica que la fe sea la única legitimación de la lucha liberadora). En efecto, confesar a Jesús como el Cristo implica afirmar que el mundo y la historia son fruto de una voluntad liberadora y liberada de la fatalidad histórica, a la que Jesús se refería llamándola “Padre”, y con la cual Él vivía en íntimo contacto. La historia y el destino de Jesús de Nazaret significaron que esa voluntad liberadora había apostado irrevocablemente por la utopía humana, se había sembrado a sí misma en la historia humana para que esta pudiera serle ofrecida al hombre, esclavo y esclavizador, como historia de liberación. La fe en Cristo significa, así, para González Faus, “la aceptación y la entrega sin reservas a la realidad y al designio de esa libertad liberada”⁷⁰.

Y esto tiene vigencia tanto en tiempos de liberación como de apocalíptica, entendido esto último como revelación de que la historia sigue estando bajo Dios aun en tiempos de persecución o perplejidad⁷¹, aunque en esos momentos lo que exija la fe es permanecer en Getsemaní.

(pp. 215-244) y “¿Condenar la teología de la liberación o aprender de la historia?” (pp. 269-301).

69. A esa triple vinculación alude el subtítulo del estudio en el cual nos centraremos para desarrollar esta cuestión: “La identidad cristiana trasciende a la acción liberadora. La fe en Jesucristo, raíz, plenitud y compañera de la liberación humana”, en J. I. González Faus, *Este es el hombre: Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Santander, 1985 (en adelante, EH), pp. 77-106.

70. *Ibid.*, p. 89.

71. “Si el compromiso con la historia no tiene garantizado un éxito intrahistórico, sino que está avisado que puede acabar en la cruz, porque la historia está en manos de libertades empecatadas, se comprende por qué las fuentes cristianas —por así decir— comienzan con la buena noticia (“Evangelio”) y acaban con el Apocalipsis [...] La apocalíptica es un intento de leer creyentemente la historia en los momentos de persecución y de fracaso, e intenta decir, en definitiva, que la historia está a pesar de todo en manos de Dios”: FDCH, p. 66. En este sentido, y a pesar muchas veces de su lenguaje, la apocalíptica como género es una literatura de consuelo y esperanza que surge en momentos de dureza y derrota. Aborda explícitamente esta temática en FDCH, pp. 179-188: “De la liberación a la apocalíptica: una tarea de nuestra hora”. Sobre la importancia de la lite-

(2) Pero además de fundamento, la fe en Jesucristo se ofrece como plenitud de la liberación humana. El punto de partida de González Faus podemos focalizarlo en su concepción dialéctica de la historia: “La realidad es un proceso dialéctico, se constituye a base de oposiciones y lleva intrínseco un dinamismo de superación de esas contradicciones”⁷². Esa estructura dialéctica pone a la historia ante el dilema de encerrarse y frustrarse en la contradicción o aceptar una superación de sí misma, intrínseca e inaccesible a ella a la vez:

Que por ser inaccesible solo puede ser aceptada como don en la esperanza, y permite vivir la vida como gracia y no como propiedad. Y por ser intrínseca es un don ante el que no puedo quedarme indiferente, pues he constatado que ese don corona el dinamismo de la dialéctica y que a él tienden sin saberlo quizá todos los esfuerzos de los hombres: a la superación definitiva de todas las contradicciones en el ser y la instauración del ser en la armonía y la plenitud.⁷³

De este texto queremos resaltar la dimensión de gratuidad, nota a veces olvidada en la concepción de la fe y de la vida que esa misma fe genera. Porque lo que resume toda verdadera actitud creyente, recuerda González Faus, es recibir gratuitamente la plenitud que uno no tiene y desea, para sí y para los demás. Solo desde aquí cobra color cristiano nuestro compromiso y esfuerzo, donde gratis damos lo que gratis recibimos⁷⁴.

Se pueden concentrar en dos las fronteras a cuya superación imposible apunta la dinámica liberadora: la barrera de la contingencia y la del mal moral, cuya superación remite al centro de la fe cristiana:

La fe en Jesucristo y el anuncio de su Resurrección, en esta historia en que las contradicciones nunca se eliminan sino generando otras nuevas, significa el anuncio de la superación definitiva y plena de toda contradicción (superación ya eficazmente en obra) y particularmente de las dos contradicciones-raíz: la del ser con la contingencia (o entre vida y muerte) y la del bien con el mal.⁷⁵

Y porque todas las contradicciones metahistóricas están vencidas en Cristo, el creyente está llamado a tratar de vencer las contradicciones intrahistóricas; en

ratura apocalíptica en tiempos de contradicción, ver X. Alegre, “El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados”, *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992), pp. 201-229 y 293-323; recientemente, del mismo autor, *Resistencia y esperanza cristianas en un mundo injusto. Introducción al Apocalipsis*, Barcelona, 2010; y R. Aguirre, “La persecución en el cristianismo primitivo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 13 (1996), pp. 11-42.

72. EH, p. 86.

73. *Ibid.*, p. 90.

74. Esta doble polaridad la estudia J. I. González Faus en “El dilema insoluble de la historia: mística y política, gratuidad y justicia”, en FDCH, pp. 311-320.

75. EH, p. 100.

ese compromiso se hace presente aquella plenitud última de la que por eso se puede afirmar que empieza ya aquí, pero siempre relacionando y manteniendo la diferencia entre historia y escatología. Estas consideraciones invitan a evitar toda ingenuidad sin caer en la desesperanza, porque “encontrar a Dios en la historia equivale a aprender el optimismo de la fe en medio del pesimismo de la vida. Si solo vivimos el pesimismo, somos incrédulos. Pero si solo vivimos el optimismo *de la vida*, caemos en idolatría. Y al poco tiempo el ídolo se volverá contra nosotros”⁷⁶.

(3) Por último, además de razón o raíz trascendente y de meta o plenitud escatológica, la fe en Jesucristo aparece en medio de ese compromiso liberador como “compañera de lucha”: “En Jesucristo y en su Espíritu, Dios no es solo llamada inicial y promesa final, sino que es también presencia actual y punto de referencia... Dios presente como interpelación crítica y como compañero sufriente”⁷⁷. Vamos a decir alguna palabra sobre cada una de estas dos instancias.

En primer lugar, la dimensión interpeladora de la fe resulta una constante —bastante original— en la teología de nuestro autor: la fe no solo adhiere y confiesa, sino que también denuncia y desenmascara lo que proviene de la gran capacidad falsificadora y manipuladora del hombre⁷⁸:

Jesús es así la crítica de toda religiosidad humana, cuya dosis de impureza consiste en esto: en el intento secreto de tener a raya a Dios, de manejarle, de hacer que se contente con nuestros templos y con nuestras ofrendas y oraciones, para que no irrumpa con su cercanía, con la presencia de su Reino, que es presencia revolucionaria y transformadora del mundo desde sus raíces.⁷⁹

En la medida en que Dios, por su trascendencia, necesite de alguna mediación, de alguna imagen, esta no es otra que el hombre. Por eso, afirma tajantemente nuestro autor, “todo fenómeno religioso que no gire sobre este gozne y que busque otras mediaciones hacia Dios es idolatría”⁸⁰.

76. *Ibid.*, p. 220.

77. *Ibid.*, p. 101.

78. Cf. AJ, p. 90. “Manipular a Dios (o, con lenguaje bíblico: ‘tomar el santo nombre de Dios en vano’) es probablemente el mayor de los pecados y el que más combatió Jesús”: FDCH, p. 308.

79. EH, p. 104. “La constatación de que la historia es una lucha de dioses nos dice algo de por dónde hay que buscar a Dios en la historia. Porque puede que la batalla última de esa lucha de dioses se libere entre un dios que se afirma bajo la forma de poder y confirmación de lo que uno posee, y otro Dios que solo se afirma bajo la forma de signo y de crítica: de signo que llama a la esperanza y de crítica que llama a conversión”: *ibid.*, p. 219.

80. Y concluye: “Se puede decir sin exageración que en Gn 1 comienza históricamente la ‘crítica de la religión’ o (mejor formulado) la larga historia de la purificación del hecho religioso”: PH, pp. 85-86. En la misma línea, afirma R. Aguirre: “Cuando se

Es clara, al respecto, la actitud crítica del Jesús histórico frente a las instituciones centrales del judaísmo de su época, que se puede interpretar como un intento constante —y a la larga, costoso— de rescatar a su Padre de las falsas imágenes que sustentaban ese sistema religioso-cultural y de revelar su verdadero rostro, “practicándolo”⁸¹. Pero si Jesús relativiza las leyes, los templos, las ofrendas y demás mediaciones institucionales, absolutiza en cambio la mediación del sufriente. Por eso, aquella interpelación crítica a nuestra religiosidad nos invita a volver la mirada a ese lugar privilegiado donde sin duda lo encontraremos y lo serviremos: en la humanidad no-liberada, sufriente y humillada —descrita paradigmáticamente en Mt 25, 36ss⁸²—, que fundamenta la vicariedad cristológica del pobre⁸³ y la vuelve así verdadero lugar teológico⁸⁴.

considera que la lejanía de Dios consiste en su santidad entendida como su distancia metafísica, surge la necesidad de mediadores de culto para salvar el abismo de la separación. Pero, en realidad, la lejanía de Dios es su misericordia o, mejor dicho, es nuestra falta de misericordia lo que nos separa de él, porque Dios es amor. Es la misericordia, el amor gratuito y desinteresado al prójimo, sobre todo a los pobres y a las víctimas, lo que nos acerca al Dios de Jesús. Por eso, donde el Levítico dice: ‘sed santos, porque yo, Yahvé vuestro Dios, soy santo’ (Lv 19, 12), Jesús afirma: ‘sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso’ (Lc 6, 36)”: R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de sociología del cristianismo primitivo*, Estella, 1998, p. 66.

81. Cf. J. I. González Faus, “Creer en”, *op. cit.*, pp. 15-16. Este “practicar a Dios” es una de las notas distintivas de la epistemología teológica de la teología de la liberación, según González Faus: “La teología de la liberación no pretende ‘saber’ sobre Dios, sino ‘practicar’ a Dios (G. Gutiérrez). Lo que sí sabe es que comunicará más a Dios ‘practicándolo’ que pretendiendo saber sobre Él. Cuando luego se nos diga que Él es ‘el Dios de la vida’, eso significa que los hombres debemos dar la vida en lugar de quitarla. Cuando se nos recuerde que Dios es Trinidad, eso significa que debemos crear comunidad. Y así el tema de Dios, siempre falsificado por nuestra incapacidad, recibe una hermenéutica que no es la hermenéutica bultmaniana de la desmitificación, sino la hermenéutica transformadora de la Biblia”: FC, p. 226.
82. Cf. EH, p. 103. Cf. también FC, p. 223.
83. “Los pobres son un lugar decisivo para la experiencia espiritual cristiana. Hay en ellos un misterio y un sacramento (Lacordaire) que desbordan la interpelación ética del profeta, para entrar en el saber gratuito de la mística (...) La raíz de la afirmación anterior se encuentra en la vicariedad cristológica del pobre (Mt 25, 31ss) (...) Como consecuencia (...) en el pobre se produce un cuestionamiento decisivo y una transformación del tema de Dios”: J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y en la espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Barcelona, 2006 (en adelante, VCLP), p. 351.
84. Cf. J. I. González Faus, “Los pobres como lugar teológico”, *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1984), pp. 275-308 [incluido luego en la obra en conjunto X. Alegre, J. I. González Faus, F. Manresa, J. O. Tuñí, R. de Sivatte y J. Vives, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injus-*

Este “Dios parcial”⁸⁵ no destroza a los victimarios, sino que se pone en el lugar de las víctimas que el hombre crea: así lo hizo Jesús en un momento de la historia para abrazar a través de Él a las víctimas de todos los tiempos, como testifica el citado texto mateano. Por eso, el compromiso histórico por la liberación de las víctimas hacia la fraternidad se convierte para el cristiano en el mandamiento divino fundamental y recapitulador, “semejante” al de amar a Dios sobre todas las cosas (cf. Mt 22, 39), y además, “amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios” (Mc 12, 33)⁸⁶. Compromiso histórico que no solo es praxis, sino verdadera actitud mística, porque “recuperar la mística no quiere decir dejar de mirar al suelo, a los pobres y al dolor del mundo, para empezar a mirar a las nubes, sino eso tan difícil que es encontrar la mística precisamente allí donde parece que no está: en los crucificados de la tierra, que es donde Dios se nos ha manifestado”⁸⁷.

ticia (Rom 1, 18), Santander, 1986, pp. 105-159]. Unas veces hablará de los “pobres”, otras de las “víctimas”, de los “oprimidos”, de los “excluidos”, de los “sufrientes”, de los “marginados”, etc. Así lo expresa en la conclusión de ese artículo: “Y nada de lo dicho implica una absolutización de los elementos ‘culturales’ (es decir, históricamente condicionados) que tiene la mediación del pobre (...) esa mediación podrá tomar otros nombres en otras situaciones culturales e históricas, el pobre es el paradigma del oprimido” [p. 304]. El fundamento último para nuestro autor sigue siendo el texto revelado de Mt 25, 31ss., no una mera apreciación socioeconómica. Por tanto, es una cuestión que va mucho más allá —mucho más acá— de la mayor o menor simpatía con la teología de la liberación que se pueda profesar.

85. “Lo específicamente cristiano es la opción por los pobres como experiencia de Dios, como ámbito y criterio de encuentro con el Dios verdadero y, por tanto, como puesta en acto de que el Dios cristiano es un Dios parcial, es el Dios de los pobres y no de otros (o de los otros solo en cuanto le acepten y le reconozcan así). Y por ser experiencia de Dios, es, sobre todo, motivo de alegría más que imperativo difícil o razón para el rostro ceñudo de los puritanos”: EH, p. 151. En la misma sintonía, para profundizar esta parcialidad del Dios revelado en Jesucristo, ver J. L. Fernández, *El Dios de los pobres*, Salamanca, 2007 [esp., pp. 22-121: “Primera parte: El Dios de Jesús es el Dios de los pobres”].
86. Cf. VCLP, p. 353.
87. EH, p. 259. Y a modo de fórmula: “La experiencia mística no se obtiene saliendo de la historia, sino volviéndose al que todavía no ha entrado en ella”: HN, p. 257. En un breve artículo titulado “Mística del éxtasis y mística de la misericordia (el factor cristológico de la experiencia mística)” [en FC, pp. 133-147], intenta perfilar el sentido de esa experiencia desde una óptica cristiana y ante el resurgir del interés posmoderno de cierto misticismo pero con “tendencias a-páticas”: “La mística cristiana, entonces —y contra todo pronóstico—, no consistiría propiamente en escapar del dolor (aunque, por supuesto, el hombre debe intentar de entrada combatir contra todo dolor); la experiencia le enseñará cuántas veces el combate contra el sufrimiento no se hace sino a costa de nuevos sufrimientos. La mística cristiana, más que en escapar del dolor, consistiría en capacitar para él”: FC, p. 142.

3.3. Fe como praxis de misericordia

De lo dicho en el apartado anterior, resulta clara la intrínseca dimensión práctica que reviste la fe. Y que en nuestro autor la podemos calificar como una “praxis de misericordia”, que remite inmediatamente a Jesús y su prédica del Reino. En efecto, el Reino es la gratuita acogida de Dios a los hombres, especialmente a aquellos a quienes nadie acoge, y cuyo gesto debemos repetir en la historia. Para fundamentarlo, recuerda que junto a la *eksousía*, la otra palabra que los Evangelios más usan para calificar a Jesús es la de las “entrañas conmovidas”:

Frente a los enfermos, frente a los mil sufrimientos humanos, frente a algunas situaciones personales, frente a las multitudes, los Evangelios repiten un conocido verbo griego que significa “se le conmovieron las entrañas” [...] Las entrañas conmovidas dan razón de que la vida de Jesús se moviera no en el centro y desde el centro, sino desde la marginalidad, desde todos esos núcleos y personas que el afán de afirmación individual va arrojando a las cunetas de la historia.⁸⁸

Desde esas mismas entrañas pronuncia la que para nuestro autor es una de las frases más indiscutidas de Jesús de Nazaret, manifestativa de la misma voluntad de Dios: “Misericordia quiero y no sacrificio” (Mt 9, 13; 12, 7), y que González Faus descubre como una “crítica de la religión” que nace cuando esa religión se presenta como una “*excusa para evitarse la solidaridad y el amor a los hombres* (sobre todo, a los más necesitados)”⁸⁹. La verdadera religión se resume en la misericordia, donde Jesús es el anunciador y el anuncio: Él es la misericordia encarnada.

Ese Reino que se construye desde la praxis de misericordia tiene como destinatarios privilegiados a los pobres no por ser mejores —avisa nuestro autor—,

88. J. I. González Faus, *Memoria subversiva, memoria subyugante*, op. cit., p. 15. Su comprensión de los milagros como “ejercicios” de las entrañas misericordiosas de Dios resulta clara en J. I. González Faus, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Salamanca, 1982.

89. FDCH, p. 60. Un poco más adelante, después de hacer un sintético pero “jugoso” recorrido histórico del hecho cristiano, escribe: “El cristianismo del futuro se encontrará ante una doble opción: o una estrategia de sobrevivencia, defensivo-agresiva, que acabará poniendo ‘la luz bajo el celemín’ (Mt 5, 15), aunque pueda tranquilizarse la conciencia colocando ese celemín ante las cámaras de televisión; o escuchar la llamada de su Señor, ‘aprendiendo lo que significa misericordia quiero y no sacrificio’, y encontrando al Dios de Jesús en el amor a los pobres (como sacramento del amor a todos los hombres), y haciéndole así presente en la historia. Porque el cristianismo no nació para ‘defender’ a Dios, sino para hacerle presente entre los hombres evitando así las falsificaciones que los hombres tienden a hacer de Dios”: *ibid.*, pp. 71-72.

sino por ser excluidos⁹⁰. Exclusión que —ayer como hoy— nace de la autoafirmación excluyente del hombre, de su pretensión de divinidad insolidaria que no permite a algunos sentarse a la mesa del banquete. Resulta imprescindible, por tanto, no des-historizar el Reino: recordar los rostros de los privilegiados de ayer y reconocer los de hoy.

Así, el pobre-excluido se erige en lugar privilegiado e inesperado de epifanía de Dios⁹¹, que moviliza con urgencia impostergerable sus entrañas de misericordia y, por tanto, lugar que debe quedar incluido en la respuesta creyente. El pobre es revelación del juicio de Dios que es un juicio de condena sobre la injusticia de este orden presente, a la vez que revelación de la voluntad salvadora de Dios y oferta concreta a cada uno de nosotros para *salvarnos salvando*.

En efecto, el “a mí me lo hicisteis” (Mt 25, 40) testimonia de modo ineluctable la identificación de Cristo con el pobre y su dolor y, por tanto, la prolongación vicaria de su Humanidad en la humanidad sufriente⁹². Y puesto que el no-compromiso ante ese dolor significa una negación al mismo Cristo (cf. Mt 25, 45) que acarrea el rechazo de Dios, resulta evidente que la respuesta de fe no puede ser indiferente a esa realidad; lo que en lenguaje de nuestro autor significa la lucha por la justicia y la liberación de los oprimidos. Dios está presente como aquel que no evita el dolor del mundo, sino que simplemente lo soporta; y

90. Cf. CC, p. 34. Cf. también J. I. González Faus, *Memoria subversiva*, op. cit., pp. 15-16. Para el significado de la palabra “pobre” en el Nuevo Testamento, ver H. H. Esser, “Pobre”, en DTNT, pp. 380-385; para la relación Reino-pobres, ver J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, op. cit., pp. 110-121.

91. Para evitar mitificaciones posibles, escribe, comparando provocadoramente: “Los pobres pueden ser tan pecadores como ha podido serlo la Iglesia institucional o la Iglesia romana (¡lo ha sido terriblemente en algunos momentos de su historia!). Pero, al igual que a la Iglesia la seguimos llamando santa a pesar de su pecado, los pobres siguen siendo ‘lugar teológico’ porque ellos no son lugar teológico por su inocencia, sino por su pobreza. El elemento revelador no está, pues, en la entidad del pobre, sino en lo que a través del pobre me dice y me comunica Dios que, al revelarse, escoge lo débil del mundo para confundir a lo fuerte [...] al igual que la cruz, el pobre revela porque desinstala. Y como desinstalador ha de ser acogido en paciencia, salida de sí y conversión obediente que, luego de la aceptación del pobre, se convierte en rebeldía y protesta; la misma protesta que hace Dios y que acoge Dios”: J. I. González Faus, “Los pobres como lugar teológico”, op. cit., pp. 284-285. Cf. también J. I. González Faus, “La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús”, en J. I. González Faus, J. Vives, J. M. Rambla, X. Alegre, R. de Sivatte y V. Codina, *La justicia que brota de la fe (Rom 9, 30)*, Santander, 1983, pp. 201-213.

92. Cf. VCLP, *passim*.

entonces, es el hombre quien está llamado a evitar el sufrimiento de Dios en la historia⁹³.

Por último, creemos que desde aquí se podría recuperar el significado de los “milagros” en cuanto “clamores del Reino”: más que signos apologeticos respecto de la persona de Jesús, son acciones que presencian ese Reino —la voluntad de Dios— en cuanto vencedores de todo lo que es antirreino. Hablar del antirreino como contrapunto del Reino supone reconocer una estructura dialéctica de la realidad, y acarrea una importante consecuencia para nosotros: si hace un momento afirmamos que la oferta del Reino es gratuita, ahora debemos recordar que se nos pide trabajar en su edificación: el Reino de Dios nunca es adecuadamente historizable, dada su componente utópica, pero esto no implica resignación, sino compromiso por historizarlo a través de mediaciones concretas⁹⁴.

Y para esto puede ser útil recordar cómo se entiende la reserva escatológica en las teologías latinoamericanas: no solamente que no se puede identificar ninguna realidad de esta tierra como plenitud del Reino de Dios, esto es el “*todavía no*”, sino que, dado el contexto de injusticia y opresión, se subraya que “*ciertamente no*” es el Reino. Es decir, se tiende a señalar la función altamente crítica que la utopía del Reino tiene respecto del mundo actual; en frase de J. Sobrino, “lo último como crisis de todo lo que no es último”⁹⁵ y que, como “acicate escatológico”⁹⁶, empuja a una praxis liberadora e inclusiva... aunque “sea sábado” (cf. Jn 5, 17).

93. Cf. EH, p. 33.

94. Cf. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomos I-II, San Salvador, 1993 (en adelante, *MysLib*), pp. 393-442. J. Sobrino habla de la estructura teologal-idolátrica de la realidad: “En la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el Reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). La realidad es que ambos tipos no son solo distintos, sino que aparecen formalmente en una disyuntiva duélica”: cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, op. cit., p. 213. Desde aquí hay que afirmar que Jesús no solo anuncia el Reino y proclama a un Dios que es Padre, sino que también denuncia el antirreino y desenmascara a los ídolos.

95. Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, op. cit., pp. 144-145.

96. J. I. González Faus, “Hacer teología y hacerse teología. Notas sobre el significado religioso y cultural del quehacer teológico en los países del Primer Mundo y en América Latina”, en G. Baum y J. Cone, *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*, Lima, 1983, p. 100.

Conclusión

Hacerse hombre es aprender a vivir entre estos dos extremos, con esperanza frente a la amenaza y sin exigencia frente a la promesa.

En el intento propuesto al inicio “de redescubrir el camino de la fe” (*Porta fidei*, 2), hemos esbozado un “camino ascendente”. Pero, ya se parta del hombre o se parta de Dios, se parta de la fe o de la revelación, la prioridad “lógica” —aunque quizá no “cronológica”— la tendrá siempre esta última. Es la autodonación y autocomunicación de Dios en Jesucristo la que revela definitivamente qué (quién) es el hombre y determina el modo de respuesta que es la fe. En la teología de González Faus, el giro antropológico de la modernidad ha sido equilibradamente asumido gracias a una consideración de la humanidad (humana) desde la Humanidad (divina). Así, engarzamos la respuesta que es la fe a la propuesta que es la revelación como camino de humanización que responde al dinamismo más íntimo de la persona y que se fundamenta en la estructura creyente de esa persona. Es decir, a la pretensión de divinidad que es el hombre, responde la revelación mostrando qué significa ser divino y por qué caminos el hombre se diviniza: ¡humanizándose! al modo de Jesús de Nazaret.

De aquí la urgencia, una y otra vez, de volver a “tener la mirada fija en Jesucristo” (*Porta fidei*, 13)... no en nosotros mismos ni en la institución. Esa Humanidad que salió al encuentro de sus contemporáneos hace más de dos mil años se acerca también hoy a nosotros —ahora glorificada, y por la acción del Espíritu— para invitarnos a recorrer el camino de la fe en el seguimiento. Como total es la donación de Dios en el Hijo por el Espíritu, total debe ser la respuesta del hombre; por eso, la fe, en su entrega confiada, incluye inseparablemente la dimensión confesional, práctica y mística. Jesús es la Verdad, pero esa Verdad ante todo es una Persona —y no una doctrina⁹⁷— que se ofrece como Camino para ser recorrido y celebrado como Vida-que-vence-a-la-muerte. El escenario primordial para el acceso y conocimiento de su Persona es el seguimiento: a los contemporáneos (de ayer y de hoy) que se acercaban a Jesús preguntándole quién era, dónde vivía, qué pretendía, etc., en lugar de una respuesta teórica, los invitaba al seguimiento, a la cercanía existencial, a la convivencia: “Venid y lo veréis” (Jn 1, 39).

La praxis es así la mediación subjetiva prioritaria para el acceso a Jesucristo y es también prioritaria en cuanto lugar de autenticación de la fe. En efecto, la dimensión doctrinal, la dimensión práctica y la dimensión espiritual son irrenunciables, se compenetran circularmente, y en el itinerario concreto de cada historia creyente, la prioridad cronológica (génesis de la fe) la puede tener

97. Afronta específicamente el tema en el capítulo 8 (“Convertir el cristianismo en una doctrina teórica”) de su última obra J. I. González Faus, *Herejías del catolicismo actual*, op. cit., pp. 57-68.

cualquiera de las tres; pero el primado, en cuanto instancia verificadora, lo tiene la praxis. En palabras del autor:

El difícil camino de la “ortopraxis” (de la construcción del mundo) se erige en criterio para discernir el valor religioso tanto de la “ortodoxia” (o explicación doctrinal) como de la “ortoestética” (o experiencia mística). Verdad doctrinal y experiencia mística responden, por supuesto, a dimensiones humanas y no están excluidas del universo cristiano. Pero ambas deben ser “convertidas”: vueltas hacia la praxis del Reino. La verdad no es algo para ser meramente contemplado en la *teoría* platónica, sino algo para ser “hecho en el amor” (Ef 4, 15). Y la experiencia mística no se obtiene saliendo de la historia, sino volviéndose al que todavía no ha entrado en ella (Mt 25, 31ss).⁹⁸

Por tanto, desde el testimonio evangélico y ante una posmodernidad que no cree posible el acceso a la verdad última de las cosas, la dimensión práctica de la fe, con los frutos de humanización que pueda ofrecer, suscitará al menos la sospecha de la Verdad (Persona) que la fundamenta.

Es, pues, en el proceso de seguimiento (que es la fe) donde vamos descubriendo nuestra identidad última y su verdad. Y si Jesús puede revelar plenamente quién es Dios y quién es el hombre, es porque Él mismo, desde siempre —aunque tuviera que aprender a serlo— es *el* Hijo de Dios. Pero no lo es *además* o *por encima* de su ser hombre, sino *en* su mismo ser hombre⁹⁹; la divinidad de Jesús es lo que hace Hijo a su ser humano, y al hacerle Hijo, le hace Hermano y Hombre Nuevo¹⁰⁰. Divinidad que solo se comprende —en la medida de lo humanamente posible— desde la revelación histórica concreta, *a posteriori*, y que reviste una importante función crítica dada la tendencia constante del hombre a construir a Dios a su imagen y semejanza, falsificando así también lo que significa ser hijo de Dios. González Faus avisa insistentemente sobre el peligro de apriorismo que acecha —tanto en la personal respuesta de fe como en la construcción teológica— cuando se intenta presentar a Jesús partiendo de la creencia de que es el Dios encarnado y deduciendo *a priori*, desde nuestra idea preconcebida de Dios, cómo tenía que ser el Cristo. Porque en este caso el hombre no se encontrará con el *novum* de la revelación, sino con “su” dios proyectado de antemano... que no será más que un ídolo de barro, que no puede salvar. En cambio, aunque escandalosamente para la (sola) razón, la divinidad de Jesús “desplegada” en la historia nos enseña que Dios está en Él, pero anonadado, y que lo media solamente el amor interpelador, solidario y gratuito, sin pretensiones de poder ni majestad; y que esa divinidad no se presenta en competencia ni en conflicto con lo humano, sino como la máxima potenciación de la humanidad. Esto último no

98. HN, p. 257.

99. Cf. AJ, pp. 22-23. Cf. también HN, pp. 218-219.

100. Cf. HN, p. 458.

implica cancelar los rasgos propios de toda humanidad (¡igual a nosotros en todo menos en el pecado!), pues la ignorancia, el temor, la tentación o la duda no son necesariamente imperfecciones humanas: pueden ser la condición de posibilidad de algo tan profundamente humano como la fe, el compromiso o la entrega en libertad.

Precisamente, ese anonadamiento libremente asumido por Dios en Jesús es el que —de alguna manera— “justifica” el rechazo de los hombres, en el sentido que para cierta mentalidad religiosa —de ayer y de siempre—, ese modo tan humano (!) de ser Dios no resulta aceptable... especialmente, para los detentadores de los distintos tipos de poder: “El creyente está obligado a decir que es la instancia más alta de la historia humana la que expulsa a Jesús de la historia humana. Y esto significa que es *de lo humano como tal* de quien la Cruz enseña a desconfiar, es el *hombre como tal* el que queda desenmascarado y condenado por el destino de Jesús”¹⁰¹.

Y es que Dios estaba en Jesús de una manera por la cual esa presencia resultaba conflictiva y vulnerable, es decir que también podía ser vencido y eliminado en ese conflicto. El problema sigue siendo —recuerda González Faus— que los hombres nos movemos con imágenes de Jesús construidas desde una divinidad dictada *a priori*, sin ignorancia, sin limitaciones, sin oscuridades. Y porque la forma de estar Dios en Jesús define su manera de estar en el mundo, esto significa que en ese modo de presencia, “renuncia a sus derechos”. Todas estas expresiones pueden ser aproximativas, pero son lo más insólito y original del cristianismo, que se presenta así como profesión de un Dios débil¹⁰².

En síntesis, y en palabras del mismo autor, el creer (punto 3) como itinerario que va desde el creyente (punto 1) a lo creído (punto 2),

supone un abandono de la trayectoria descrita en Gn 3, 5, para entrar en la trayectoria de Flp 2, 6ss. Supone, por tanto, abandonar la trayectoria de querer ser-como-dioses, la trayectoria de apropiarse y de realizar, a costa de lo que sea, esa condición divina que el hombre percibe en sí mismo. Y supone entrar en otra trayectoria lenta de vaciamiento de esa condición divina, hasta “presentarse como uno de tantos” (Flp 2, 7), hecho “servicial hasta la muerte” (2, 8) y dejando solo en manos del futuro (o en manos de Dios), pero nunca en las propias manos, la seguridad de que Dios va a revalidar esa trayec-

101. EH, p. 206. Más que de la cruz, González Faus prefiere hablar del Crucificado porque “el Crucificado es siempre un hombre concreto, con una historia y un destino bien concretos, condenado por unas instancias bien señalables y ajusticiado por unos motivos bien determinados”: *ibid.*, p. 205.

102. Cf. AJ, pp. 86-87.

toria con la confirmación de la condición divina entregada por el hombre (cf. Flp 2, 9ss)¹⁰³

Pero en el “mientras tanto” de ese camino por el cual el hombre se va divinizando humanizándose, el propio proceso exige ser acompasado por la búsqueda de humanización de los postergados por el poder —del color que sea— y que se acumulan al costado de nuestros caminos. El proceso de filiación no puede darse independientemente del proceso de fraternización: solo somos hijos siendo hermanos:

Debemos llegar a ser en el ejercicio de nuestra libertad aquello que ya somos: el hombre es un proyecto de hijo, que avanza en la medida en que se convence —¡existencial, no teóricamente!— del amor inconmensurable, incondicional e irrevocable que Dios como Padre profesa por cada uno de nosotros. Como tuvo que aprenderlo Jesús, aun cuando en ese proceso, debamos —también como Él— descubrir entre sufrimientos qué significa ser hijos (cf. Hb 5, 8), pero que no deberían empañar esa confianza ejemplar en Dios que permitía a Jesús seguir llamándolo Abba, en medio del desconcierto de Getsemaní (cf. Mc 14, 36). Asumir que *ser* hijo es *hacerse* hijo, supone aceptar, con paciencia y humildad, que durante ese proceso, muchas veces querremos renegar —prácticamente— de esa condición, probando fortuna en tierras lejanas, y otras tantas, optaremos por quedarnos, bajo la ley pero sin libertad, esgrimiendo nuestros aparentes derechos, prebendas o privilegios derivados de esa condición de hijo observante (cf. Lc 15, 11-32). En el primer caso, olvidamos nuestro ser hijos para conformarnos con ser creaturas; en el segundo, olvidamos nuestro ser hijos pretendiendo el rol de padres. Pero también estas amargas experiencias forman parte del itinerario que es la fe.¹⁰⁴

Y de un modo particular, continuando por evitar el dolor de Dios en el mundo, sobre todo en los vicarios de Cristo —los pobres—, porque somos liberados para liberar y para caminar solidariamente, en libertad liberada, hacia la construcción de la fraternidad. El absoluto relativo que es la persona humana no solo se relativiza ante aquel que es su fundamento, origen y fin, sino también ante quien es su compañero de camino: el que puede caminar y, sobre todo, el que ya no tiene fuerzas, y yace al costado de la vida (cf. Lc 10, 29-37). Si hacerse hombre es aprender a vivir con esperanza frente a las amenazas (la muerte y sus “anticipos”) y sin exigencia frente a la promesa, hacerse hermano es aprender a detenerse y perder tiempo en los márgenes de la historia, donde ese tiempo se trastoca en eternidad y se goza de la plenitud de *ser-hijo-siendo-hermano*. Urge no olvidar este “dogma-no-declarado” en el concierto de la jerarquía de verdades (cf. UR 11) que constelan nuestra fe, porque

103. PH, pp. 650-651.

104. M. Moore, *Creer en Jesucristo*, op. cit., pp. 468-469.

no todo el que dice “una persona y dos naturalezas” entrará en el Reino de Dios, sino el que mira a la humanidad recapitulada en Cristo como si estuviera subsistiendo irrevocablemente en la “Palabra” de Dios. Dios se encarnó para que no le buscáramos “en el cielo”, sino entre los hombres [...] La verdad de fe encuentra entonces un decisivo elemento validador o verificador en la praxis que es capaz de generar: una praxis por el hombre que comienza por el compromiso contra toda situación en que el hombre sea maltratado, pisoteado u olvidado. Incluso aunque esa situación se maquille de progresismo histórico. La fe en Dios se revela así como constructora de historia. *La fe en la Humanidad Nueva se revalida en la posibilidad abierta a la praxis de una nueva humanidad*¹⁰⁵.



105. FDCH, p. 111 (cursivas nuestras). Cf. también J. I. González Faus, “La cristología después del Vaticano II”, *Razón y fe* 229 (1994), p. 512.