A PROPÓSITO DEL AÑO DE LA FE

Balance y perspectivas

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v60i2010.222>

JUAN FRANCISCO COMENDADOR*

El objetivo de este artículo consiste en exponer algunas cuestiones abiertas que a propósito del recién clausurado Año de la Fe han pasado a primer plano en la conciencia eclesial. Este propósito nos parece una empresa necesaria para que las inquietudes que motivaron la convocatoria de este año maduren y cristalicen en determinaciones personales y grupales sobre la configuración de nuestras comunidades eclesiales y el proyecto de vida de los creyentes.

«RECIBIR» EL AÑO DE LA FE: UN «CONTEXTO PARA EL JUICIO»

Acometer esta tarea significa enjuiciar la recepción que este evento ha tenido, lo cual excede nuestras capacidades. Sí que podemos, sin embargo, esbozar algunas premisas que nos permitan valorar en cierto modo cuanto ha acontecido. Reconocer el carácter histórico, su cualidad de «evento» o «acontecimiento», sería la primera de estas premisas y nos sitúa en la senda adecuada para reconocer el impacto del *Año de la Fe* en la vida de la Iglesia. Tal reconocimiento es un punto de partida inexcusable para sustraernos del embrujo de un idealismo que eclipsa la gravedad del tiempo presente, tiempo que posee una fisonomía propia, unos problemas específicos que exigen soluciones creativas, no repetitivas.

El carácter histórico de este acontecimiento fue subrayado por el papa Benedicto XVI en el *Motu Proprio* con el que se convocaba el *Año de la Fe*, al situar la proclamación de este Año en analogía con aquel otro año que convocara Pablo VI en 1967: «Las grandes transformaciones que tuvieron lugar en aquel Año, hicieron que la necesidad de dicha celebración fuera todavía más evidente. Ésta concluyó con la Profesión de fe del Pueblo de Dios, para testimoniar cómo los contenidos esenciales que desde siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado» (PF 4).

* Juan Francisco Comendador Prisuelos es licenciado en Teología.

En «Porta fidei» se expone un diagnóstico acerca de la fe que afecta primera y fundamentalmente a la comunidad eclesial de hoy. Hay una *crisis* de fe que se manifiesta en la manera de acogerla, expresarla, celebrarla y comunicarla, y que pide una transformación urgente. Esta certificación tiene un carácter enunciativo, o sea, descriptivo de una realidad dada, y al mismo tiempo *performativo*: es preciso poner en crisis –enjuiciar, en su sentido etimológico– nuestro modo de expresar, celebrar y comunicar la fe. Este enjuiciamiento constituye una exigencia para el creyente, que no está exento jamás de la tentación de reducir la fe a mera idolatría o superstición. El profetismo bíblico da sobradas muestras de este peligro siempre acechante, que deforma la verdadera naturaleza de la fe. El «Año de la Fe» ha acarreado por tanto un «contexto para el juicio» sobre el estado o la vida de la fe en los planos personal y comunitario; un juicio que no sólo enuncia cómo, a quién y en qué o en quién creemos, sino que propone cómo, a quién y en qué debemos creer. Es en este deslizamiento de la descripción al imperativo donde se puede hablar, si es que se ha producido, de una recepción del «Año de la Fe».

Conviene detenerse en la noción de *recepción*, por la importancia que esta tiene en la configuración de «un contexto para el juicio», que es el modo en que hemos nominado el recién concluido «Año de la Fe». Cuando se habla, por ejemplo, de la recepción del Concilio Vaticano II suele pensarse en la aplicación de los documentos, o sea, en el modo en que las disposiciones allí expresadas han sido puestas en práctica. G. Routhier ha mostrado que nuestra noción de recepción está en este caso excesivamente ligada al *texto*, sobre todo cuando la mayoría de estas disposiciones adviene mediante leyes canónicas. Se corre el riesgo, en efecto, de que la experiencia humana que ha dado lugar a tales disposiciones, y que constituye por ello el principal criterio para interpretarlas, se vea opacada por las normas que pretenden paradójicamente generarla de nuevo¹.

Un análisis de la recepción del «Año de la Fe» no puede, por tanto, circunscribirse exclusivamente al «texto», o sea, al estudio de los documentos magisteriales que durante este tiempo han sido promulgados o las homilías papales que han sido pronunciadas, sino que ha de tener en cuenta otros muchos elementos que resultan igualmente relevantes para la configuración de dicho «contexto para el juicio». A nadie se le escapa, por ejemplo, la enorme trascendencia de la renuncia de Benedicto XVI al solio pontificio, no sólo desde un punto de vista histórico,

1. Cf. G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II: Recezione ed ermeneutica*, Milano 2007. Así, por ejemplo, la noción de colegialidad desarrollada en *Lumen Gentium*, debería mucho de su formulación a los debates conciliares en los que se produjo una efectiva experiencia de la colegialidad. Esa misma experiencia, que quebró un estilo instaurando uno nuevo de manera irreversible, actuó de motor para una «recepción» subsiguiente tanto de la experiencia de colegialidad como de los textos que la explicitaban e impulsaban. Dicho de otro modo: porque los obispos hicieron en el aula conciliar experiencia de la colegialidad, pudieron impulsar y recrear esa misma experiencia en sus respectivas iglesias locales y regiones. Cf. también G. Routhier, *La Chiesa dopo il Concilio*, Magnano 2007.

sino también desde una perspectiva teológica y eclesiológica². Este acontecimiento y la posterior elección del Papa Francisco se produjeron precisamente en el epicentro del «Año de la Fe», y contribuyeron ambos a generar un «contexto para el juicio» de un modo más determinante que cualquier alocución.

Algunas conclusiones acerca de la realidad de la fe hoy reciben su legitimación de estos acontecimientos más que de las palabras que teólogos y pastores han pronunciado a lo largo de este tiempo. Por ejemplo, podemos afirmar que el *lenguaje de la fe* se encuentra en crisis a partir del aplauso generalizado que los medios de todo signo elevan al Papa Francisco, por el lenguaje que utiliza, con un estilo directo y un tono propositivo, que comunica con elocuencia el mensaje. Este encomio adviene por el contraste de esta expresión nítida y precisa con una expresión más críptica y, por tanto, menos accesible. De este modo se produce ipso facto un juicio acerca del lenguaje en el que se expresa la fe, que de momento evidencia una distancia considerable entre el emisor y el receptor del mensaje. Será preciso volver sobre este particular más adelante.

Entre los elementos que han contribuido a forjar un «contexto para el juicio», amén de la ya mencionada renuncia de Benedicto XVI y la elección del Papa Francisco, se han de mencionar en primer lugar los documentos magisteriales: El Motu proprio *Porta fidei* (PF), la Encíclica *Lumen fidei* (LF), la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (EG). Además, los multitudinarios encuentros del Santo Padre con los jóvenes, en Río de Janeiro; con los seminaristas y novicios, las familias, los catequistas, etc., en la Plaza de San Pedro en Roma. Junto a ello, las celebraciones de apertura y conclusión del Año de la Fe, llevadas a cabo en Roma y en la mayor parte de las iglesias locales; las diversas iniciativas promovidas en distintos ámbitos para reflexionar sobre la fe –congresos de teología, foros de diálogo entre creyentes y no creyentes, charlas de formación–. Por último, las innumerables publicaciones con la fe como asunto principal.

En este artículo daremos algunas pinceladas sobre los siguientes asuntos, en constante referencia a los textos y contextos mencionados: la posibilidad de la fe, la eclesialidad de la fe, el lenguaje de la fe y la sacramentalidad de la fe.

LA POSIBILIDAD DE LA FE: VERDAD Y MEMORIA

¿En qué sentido nos cuestionamos sobre la posibilidad de la fe? ¿Es que acaso no es posible ya creer? Este interrogante sobrevuela nuestro horizonte cultural sin que podamos despejarlo. Se trata de una pregunta algo artificial, pues carece de sentido tanto para el creyente, que hace experiencia de la realidad de la fe, y por tanto de su posibilidad, como para el no creyente, para el que la fe no constituye un dato de experiencia. Y, sin embargo, la cuestión parece más pertinente

2. Cf. J. M. Laboa - M. R. Mate - V. Vide, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco*, Madrid 2013.

que nunca, no obstante su formulación algo retórica. Se trata de saber si el humus secularizado de nuestra cultura permite cultivar el acto de fe, o por el contrario, este se antoja imposible y sólo toma cuerpo transformado en ilusión. Benedicto XVI tiene presente esta posible imposibilidad de la fe, que aparecería a los ojos de muchos de nuestros contemporáneos como una «luz ilusoria»:

En la época moderna se ha pensado que esa luz podía bastar para las sociedades antiguas, pero que ya no sirve para los tiempos nuevos, para el hombre adulto, ufano de su razón, ávido de explorar el futuro de una nueva forma. En este sentido, la fe se veía como una luz ilusoria, que impedía al hombre seguir la audacia del saber... Con lo que creer sería lo contrario de buscar. A partir de aquí, Nietzsche critica al cristianismo por haber rebajado la existencia humana, quitando novedad y aventura a la vida. La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro (LF 4).

El arrastre debilitado de la marea de la Ilustración se lleva aún consigo la *racionalidad* del acto de fe, que aparece entonces como una ilusión consoladora para quien no es capaz de enfrentarse al sinsentido de una realidad dada sin fines ni razones. Nace entonces una espiritualidad que se presenta como alternativa a la fe, un talante contemplativo que no teme mirar el rostro de la realidad, despojada ahora de toda densidad sacramental³. La fe queda, se ve, entonces «como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino» (LF 3).

Solamente recuperando la conexión de la fe con la verdad es posible escapar al callejón sin salida de la modernidad. Pero esta tarea resulta tan difícil como necesaria. En esta empresa, a juicio de Benedicto XVI, radica el mejor servicio que la fe cristiana puede ofrecer hoy al bien común (LF 26). Una verdad que ya no puede ser concebida *ahistóricamente*, como un panteón de creencias inamovibles, sino que es aprehendida en un proceso cognoscitivo que pone en funcionamiento no sólo la razón, sino también el sentimiento y la voluntad. Así, la experiencia del amor se nos ofrece como marco epistemológico en el que accedemos a la verdad: «*amor ipse notitia est*, el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva» (LF 27).

Este necesario encuentro entre la fe y la verdad se concibe como un ejercicio de *memoria*: «La pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede, y de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro 'yo' pequeño y limitado» (LF 25). El Papa Francisco, con un lenguaje más vivencial, expresa esta intuición de la siguiente manera: «El creyente es fundamentalmente 'memorioso'» (EG 13). La memoria

3. Cf. A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2006.

ejercitada transporta al tiempo presente las palabras y obras de Cristo, el *memorial* eucarístico actualiza esa presencia salvífica, el recuerdo de los testigos de la fe, de la fe de nuestros padres, aviva la llama de nuestra propia fe. La memoria se constituye así en un ejercicio propio de la fe, que es capaz de vincularnos de un modo nuevo, permitiendo que la verdad *acontezca*, se realice como acontecimiento fundante de una fe que no puede confundirse con ilusión alguna, porque es *verdadera*. La verdad se construye por la memoria⁴.

EL LENGUAJE DE LA FE

El ser humano es «homo loquens», que aprehende la realidad nombrándola. El lenguaje deviene en cierto modo un criterio verificador de cuanto acontece: aquello que no es nombrado no asume el carácter de lo real. Por eso la fe, que por su propia naturaleza ha de ser comunicada, exige un lenguaje en el que expresarse. Un lenguaje que en modo alguno es unívoco. La fe se expresa, en efecto, en múltiples lenguajes: litúrgico, narrativo, dogmático, moral, etc.⁵

La ruptura con la tradición propia de la Postmodernidad ha provocado un el analfabetismo teológico, que se traduce en la incapacidad de nombrar la existencia y sus avatares fundamentales con un léxico típicamente cristiano. Escasean las palabras y expresiones que transparentan la presencia de Dios, delicada y respetuosa, incluso silenciosa, en las vicisitudes de la existencia humana. Nos hemos quedado huérfanos de lenguaje; no disponemos ya de palabras típicamente cristianas para leer, escribir, interpretar y comunicar la propia vida: la gracia ha dado paso al bienestar, el pecado a la enfermedad.

¿A qué se debe este estado de precariedad lingüística? En parte, desde luego, al incontrolable proceso de secularización, que también se ejecuta en la transformación del lenguaje. Poco a poco, casi sin darnos cuenta, hemos ido abandonando el lenguaje de la salvación, y lo hemos sustituido por un lenguaje más cómodo, como el del sentido de la vida o la felicidad. Casi sin darnos cuenta, hemos asumido acríticamente estas palabras, sin preguntarnos por la pérdida o la ganancia de dicha transformación. Estos términos «empalabran»⁶ el ámbito intangible de los anhelos humanos en un contexto cultural ilustrado y post-cristiano. Son palabras forjadas por una filosofía de la religión que, anclada

4. Sobre la centralidad de la memoria como categoría epistemológica, cf. J.B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona 1999, 1-16. Cf. también, a propósito de la mutua imbricación entre memoria y fe cristiana, J.B. Metz, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander 2007.

5. Cf. L. Duch, *La religión en el siglo XXI*, Madrid 2012, 118-128.

6. El neologismo ha sido acuñado por el antropólogo L. Duch, convirtiéndolo en un concepto fundamental de su visión del hombre. «Para el ser humano sólo existe lo que es capaz de expresar, intuir, señalar, nombrar y *empalabrar*. El lenguaje no es para él un añadido, sino el constituyente de su propia humanidad». A. Chillón, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Barcelona 2010, 44.

en su pasado cristiano, trata sin embargo de incardinar el fenómeno religioso y sus concreciones históricas en los dinamismos específicamente humanos, y no en Revelación alguna. De este modo se desdibuja el horizonte típicamente cristiano, y se instala en el creyente un relativismo casi inevitable.

Es urgente preguntarse por el sentido de algunas palabras que conforman el vocabulario esencial del cristianismo: salvación y gracia, pecado y conversión, cruz y resurrección, mesianismo y apocalíptica, llamada y seguimiento. ¿Cómo generar un «juego del lenguaje» (Wittgenstein) en el que estas palabras recuperen toda su densidad semántica, siempre inaugural e inagotable? La comunidad creyente ha de hacer un esfuerzo para nombrar lo que vive, usando el lenguaje que le ha sido transmitido, apropiándose y dotándole desde su experiencia de fe de un significado preciso. La crisis en la transmisión de la fe tiene en la precariedad lingüística que la comunidad creyente padece una causa nada desdeñable:

El lenguaje mismo, las palabras con que interpretamos nuestra vida y nuestra realidad, nos llegan a través de otros, guardado en la memoria viva de otros... El pasado de la fe, aquel acto de amor de Jesús, que ha hecho germinar en el mundo una vida nueva, nos llega en la memoria de otros, de testigos, conservado vivo en aquel sujeto único de memoria que es la Iglesia. La Iglesia es una Madre que nos enseña a hablar el lenguaje de la fe (LF 38).

Hay una relación intrínseca entre el lenguaje y la memoria de la fe. El lenguaje se forma ejercitando la memoria, que a su vez transmite un acontecimiento en palabras pronunciadas para siempre en los albores de nuestra historia cristiana. Palabras –ya lo hemos dicho– litúrgicas, dogmáticas, narrativas, morales, incluso disciplinares. ¿Qué lenguaje de la fe enseña hoy la Iglesia? La revitalización de las comunidades eclesiales pasa inexcusablemente por la regeneración del lenguaje, una revitalización encaminada a la formulación de una gramática con la que el cristiano pueda expresar los avatares de su propia existencia.

LA ECLESIALIDAD DE LA FE

Uno de los últimos números de la revista *Concilium*, titulado «Repensar la santidad», se refiere a algunas personalidades –Thomas Merton, Etty Hillesum o Dorothy Day– que, sin haber sido elevadas a los altares, encarnan modelos de santidad para el creyente de hoy. Según J. M. Castillo, la canonización de ciertos creyentes difuntos pone de manifiesto un proyecto eclesiológico, un modelo de Iglesia hacia el que se tiende⁷. De acuerdo con esta hipótesis, la consideración de «santos» no canonizados –Etty Hillesum ni siquiera era cristiana– como modelos para el creyente de hoy implica un modelo de Iglesia en el que la perte-

7. Cf. J.M. Castillo, *Historia de la canonización en la Cristiandad: su significación de fondo*: *Concilium* 351 (2013) 405-413.

nencia jurídica quedaría ciertamente relativizada, y en el que la búsqueda de Dios –nota característica de estos pensadores– pasaría a primer plano como elemento definitorio de la experiencia de fe. Escribe a este propósito alguien a quien no pocos también consideran un modelo de santidad actual:

Los lazos que me unen a la fe católica se hacen cada vez más fuertes, están cada vez más profundamente enraizados en el corazón y la inteligencia. Pero, al mismo tiempo, los pensamientos que me alejan de la Iglesia ganan también en fuerza y claridad. Si estos pensamientos fueran realmente incompatibles con la pertenencia a la Iglesia, apenas habría esperanza de que pudiera alguna vez participar de los sacramentos. De ser así, no veo cómo evitar la conclusión de que mi vocación es ser cristiana fuera de la Iglesia⁸.

¿En qué sentido y de qué manera sería posible ser cristiano fuera de la Iglesia? Simone Weil plantea la cuestión de la pertenencia eclesial, tradicionalmente ligada en la historia de la teología al problema de la salvación –«fuera de la Iglesia no hay salvación»–. Pero la pertenencia eclesial se realiza hoy de múltiples formas, toma cuerpo en la conciencia de los creyentes en una variedad de vínculos que exceden los tradicionales. El Bautismo y la Eucaristía constituyen dos piedras de toque de esta pertenencia, y justamente la disparidad de actitudes de los creyentes hacia ambos sacramentos genera esta multiforme vivencia de la pertenencia al Cuerpo de Cristo. Muchos hombres y mujeres de hoy acceden a Cristo al margen de referencias institucionales, quedando impresionados por el testimonio de muchos creyentes que, sin embargo, no logran contagiar el entusiasmo por una vivencia comunitaria de la fe. No pocos bautizados, por su parte, proyectan su vida cristiana al margen de una referencia eclesial concreta.

Afirma el Papa, sin embargo, que «la fe tiene una configuración eclesial, se confiesa dentro del cuerpo de Cristo, como comunión real de los creyentes. Desde este ámbito eclesial, abre al cristiano individual a todos los hombres» (LF 22). Pero al mismo tiempo reconoce que

una mirada de fe sobre la realidad no puede dejar de reconocer lo que siembra el Espíritu Santo. Sería desconfiar de su acción libre y generosa pensar que no hay auténticos valores cristianos donde una gran parte de la población ha recibido el Bautismo y expresa su fe y su solidaridad fraterna de múltiples maneras. Allí hay que reconocer mucho más que unas «semillas del Verbo», ya que se trata de una auténtica fe católica con modos de expresión y de pertenencia a la Iglesia»(EG 68).

Estamos, en efecto, en un tiempo inédito que alberga un modo nuevo de habitar el cristianismo en el espacio secularizado. Algunos teólogos están tratando de pensar el cristianismo como «estilo»⁹, como una perspectiva desde la que

8. S. Weil, *Carta a un religioso*, Madrid 2011, 17.

9. Cf. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi 2009; C. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (I-II), Bologna 2009.

contemplar la realidad, como un pozo incesante de motivos y estímulos para pensarla. Esta teología se sitúa deliberadamente en esa frontera invisible que demarca el territorio cristiano, contemplando el cristianismo con una mirada secular, explorando la tradición en busca de motivos, de claves que permitan habitar no ya el cristianismo, sino la existencia entera. Habitar el mundo, la existencia, con un estilo cristiano significa habitar la contradicción que conlleva ser cristiano en el mundo y mundano en el cristianismo sin caer en la tentación de disolverla en una síntesis apresurada que ignora los dictados de la realidad. Significa desde luego entender la fe como una pregunta, captar la contradicción como un interrogante dirigido a Dios. Es urgente, pues, generar modos nuevos de expresar la eclesialidad de la fe, que tengan presente estas coordenadas históricas inexcusables.

LA SACRAMENTALIDAD DE LA FE

La fe necesita un ámbito en el que se pueda testimoniar y comunicar, un ámbito adecuado y proporcionado a lo que se comunica... Para transmitir esta riqueza hay un medio particular, que pone en juego a toda la persona, cuerpo, espíritu, interioridad y relaciones. Este medio son los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia. En ellos se comunica una memoria encarnada, ligada a los tiempos y lugares de la vida, asociada a todos los sentidos; implican a la persona, como miembro de un sujeto vivo, de un tejido de relaciones comunitarias. Por eso, si bien, por una parte, los sacramentos son sacramentos de la fe, también se debe decir que la fe tiene una estructura sacramental. El despertar de la fe pasa por el despertar de un nuevo sentido sacramental de la vida del hombre y de la existencia cristiana, en el que lo visible y material está abierto al misterio de lo eterno (LF 40).

El Papa dedica los números 40-45 de la Encíclica *Lumen Fidei* a describir la relación entre la fe y los sacramentos, subrayando el carácter sacramental de la fe. La fe muestra su espesor histórico y existencial en la biografía del creyente, que inicia, nutre y fortalece su fe en la celebración de los sacramentos. Esta constatación obliga a repensar el lenguaje teológico con el que se ha formulado la experiencia sacramental de la Iglesia, un lenguaje estático y objetivante que tiene poco en cuenta la disposición personal del creyente y que sin embargo continúa vertebrando en la práctica pastoral el sentido con que son vividos algunos sacramentos. Pero obliga igualmente a repensar la noción misma de sacramentalidad, que es una nota esencial de la Iglesia, «sacramento universal de salvación».

Al cristianismo le es connatural la noción de sacramentalidad, que alude a una presencia velada, invisible, pero real, de Dios entre los hombres. No son pocos, sin embargo, los que sugieren la imposibilidad de esta presencia. Dios aparece en el horizonte del hombre en todo caso como una ausencia. Si ya no es posible pensar a Dios como presencia, esto es, si la noción de sacramentalidad deviene imposible, ¿qué espacio queda para una fe que por naturaleza posee una estructura sacramental?

La cultura en la que nace este interrogante ha sido modelada por hebreos, ateos gran parte de ellos, pero decididamente deudores de su tradición religiosa. Los pensadores hebreos (Freud, Durckheim, Kafka...) han modelado el subsuelo de la mentalidad del hombre post-moderno, que es una mentalidad fundamentalmente incrédula. Para Tomás de Aquino, el hombre es por naturaleza, espontáneamente, *capax Dei*; pero de ese hombre queda bien poco en la actualidad: somos estructuralmente agnósticos. La *forma mentis* del hombre de hoy no contiene una natural referencia a Dios.

El Papa Francisco, al hablar sobre los desafíos de las culturas urbanas, escribe lo siguiente:

Necesitamos reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas. La presencia de Dios acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas. Él vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia. Esta presencia no debe ser fabricada, sino descubierta, develada» (EG 71).

¿Cómo desvelar esta presencia de Dios en la ciudad? ¿Qué palabras se requieren para nombrar lo innombrable? ¿Cómo ha de ser la implantación eclesial para que sea verdaderamente sacramental? Los creyentes tienen la responsabilidad de estrechar la distancia entre el hombre y Dios, pues Cristo ha estrechado primero la distancia entre Dios y el hombre. El agnosticismo estructural que nos configura sólo podrá ser superado si el cristianismo es capaz de presenciar (hacer presente) a Dios en un gesto cotidiano, inmediato, ligero, sacramental. O sea, si la Iglesia se realiza efectivamente como sacramento.

La noción de sacramentalidad ha de ser pensada en el marco de una teología de la creación que sea capaz de integrar la consistencia objetiva de la realidad con una referencia a Dios que a los ojos de muchos hoy resulta inexistente. En gran medida, el agnosticismo estructural, nuestra *forma mentis* sorda a una revelación trascendente, hunde sus raíces en una deficiente teología de la creación, víctima de una metafísica que ha hecho de Dios un ente superior (Heidegger), cuando no de un gnosticismo que ha desustanciado la realidad, vaciándola de su natural espesor sacramental.

POR UNA TEOLOGÍA IMAGINATIVA DE LA FE

¿Qué tarea le compete a la teología en este tiempo en relación a la fe? Hemos ido apuntando algunas tareas que exigen el compromiso de los teólogos: profundizar la relación entre la experiencia de la fe, el ejercicio de la memoria, la realización de la verdad; elaborar nuevos lenguajes que expresen la experiencia de la fe en un tiempo nuevo; repensar la noción de sacramentalidad en el marco de una teología de la creación que permita vivir una fe de naturaleza

sacramental; proponer formas o principios que inspiren la modulación comunitaria de la fe. No se trata en modo alguno de tareas reservadas al quehacer teológico, pero cabe esperar de éste una palabra cualificada que arroje luz para el discernimiento que la Iglesia ha de realizar sobre la realidad de nuestro tiempo. La teología puede contribuir a esta empresa delineando «mapas de la fe»¹⁰ que permitan al creyente de hoy moverse con desenvoltura en el territorio de la existencia humana.

Afirmaba Newman que al corazón se llegaba habitualmente, no a través de la razón, sino a través de la imaginación. Pensar la fe hoy, en efecto, requiere de un ejercicio *imaginativo*. En cierto modo, según los parámetros de la racionalidad científica, la fe no puede ser pensada, pues se trata de una realidad intangible que escapa a toda verificación empírica. Ahora bien, la fe no puede quedar aprisionada entre los barrotes de una racionalidad reductora como la científico-técnica. La posibilidad misma de la fe, la *racionalidad* de la fe, se desvela en el ejercicio de la imaginación. Se trata de pensar la fe no tanto con conceptos cuanto con imágenes. Benedicto XVI –un lector atento de Newman– ha utilizado dos imágenes fecundas en los títulos de dos documentos magisteriales: la *puerta* y la *luz*. Ambas imágenes abren horizontes insospechados, despiertan posibilidades inexploradas en las que el creyente realiza su propia fe. Otras imágenes, como camino (cf. LF 8) o edificación (LF 50), permiten explorar a su vez el carácter procesual y la dimensión política de la fe. El sí a Dios que significa la fe no es pronunciado únicamente por la razón, sino por el pequeño parlamento de voces que constituyen toda existencia humana: el cuerpo, el lenguaje, el corazón, y no sólo el cerebro, dicen e informan la fe. Las imágenes dan cuenta de este carácter integral y dinámico de la fe, permitiendo pensar las múltiples posiciones del ser humano ante ella:

La puerta de la fe» (cf. Hch 14, 27), que introduce en la vida de comunión con Dios y permite la entrada en su Iglesia, está siempre abierta para nosotros. Se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma. Atravesar esa puerta supone emprender un camino que dura toda la vida. Éste empieza con el bautismo (cf. Rom 6, 4), con el que podemos llamar a Dios con el nombre de Padre, y se concluye con el paso de la muerte a la vida eterna, fruto de la resurrección del Señor Jesús que, con el don del Espíritu Santo, ha querido unir en su misma gloria a cuantos creen en él (cf. Jn 17, 22) (PF 1).

La *puerta* es una imagen ambivalente. En efecto, por ella se puede entrar, pero también salir. Esta ambivalencia permite dar cuenta de una dialéctica necesaria al acto de fe que es preciso sostener: la mutua imbricación entre fe y duda. La puerta de la fe, afirma el Papa, está siempre abierta «para nosotros». Hay un camino de ida y vuelta entre fe y duda, Iglesia y mundo, oración y compromiso,

10. Cf. M. P. Gallagher, *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*, Santander 2012.

eschaton e historia, que el cristiano está llamado a transitar de continuo. Pero además, la imagen de la *puerta* invita a pensar el mundo de la fe como un espacio habitable, como un hogar acogedor:

Es claro que se está desarrollando un *proceso de eclesialización* en la humanidad entera y un proceso de «*secularización*» *santificadora* en la Iglesia. Dentro de límites impalpables –trazados por la palabra, el sacramento y el ministerio, que son funciones de servicio– las fronteras entre Iglesia y humanidad van desvaneciéndose. En el encuentro explícito con Cristo en su Iglesia se nos ofrece en modo objetivo la forma completamente realizable de nuestro ser de cristianos. Por eso esta Iglesia debe ser una casa realmente habitable»¹¹.

¿Es hoy la Iglesia un hogar «habitable», un espacio donde hacer experiencia de la fe? Las paredes del templo se estrechan y el Atrio de los Gentiles, donde conviven los inquietos e indecisos con los desorientados e indiferentes, se torna un espacio infinito. La imagen de la puerta nos conduce a *imaginar* un modelo de Iglesia diverso que tiene en cuenta los vaivenes propios de todo camino de fe.

La imagen de la luz, por su parte, posee un marcado sabor evangélico y evidentes resonancias filosóficas. En la preeminencia de esta imagen en la encíclica *Lumen Fidei* se adivina la autoría de Benedicto XVI –aunque la encíclica fue firmada por Francisco, el texto, tal como el Pontífice reconocía, se debe casi en su totalidad al Papa emérito–. En efecto, para el teólogo bávaro, Cristo y su Iglesia iluminan con su belleza deslumbrante la oscuridad en que yace el mundo. Cristo es luz para las naciones, como la fe es luz para la razón. *Lumen Fidei* constituye, en efecto, una teología de la fe vertebrada por la imagen de la luz, deudora de la filosofía de la luz elaborada por san Agustín (LF 33).

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este escrito hemos enumerado algunas cuestiones relativas a la fe que requieren de una atención detenida por parte de la comunidad eclesial, en particular del quehacer teológico. Nos hemos referido fundamentalmente a la posibilidad, el lenguaje, la eclesialidad y la sacramentalidad de la fe, y a la necesidad de fundamentar la racionalidad de la fe, siguiendo la estela marcada por el Papa en *Porta Fidei* y *Lumen Fidei*, mediante la *imaginación*. Hemos abordado estos asuntos con el afán de obtener un «contexto para el juicio» en el que emitir un diagnóstico de la fe, en tanto que realidad personal y comunitaria.

A pesar de la intención de no circunscribir la recepción del «Año de la Fe» a la lectura y comprensión de los documentos magisteriales, no hemos podido evitar referirnos a ellos de continuo. La letra entraña el peligro de amordazar el espíritu, por lo que es preciso recordar que la fe es una realidad viva, una fuer-

11. E. Schillebeeckx, *Iglesia y humanidad*: Concilium 1 (1964) 65-94.91.

za (sobre)-humana que propulsa la existencia del hombre, y que toma cuerpo siempre en los tiempos y lugares donde discurren las vidas de los hombres. La fe es una realidad eminentemente *histórica*, vivida y realizada, aunque falten las palabras que la nombren o se olviden aquellas que la transparentaban. En estas líneas nos hemos ocupado de la cuestión de la fe, tratando de diseccionar su significado, medir su alcance, desvelar su necesidad y su carácter responsorial, comunitario lingüístico. Pero lo fundamental —y en esto quizá consiste la así llamada «revolución» del Papa Francisco— no es ocuparse de la cuestión de la fe, sino vivir la fe:

La fe es abandono. El creyente no debe llenarse de teorías. Está bien que se sirva de ellas. Si quiere pensar su fe, las teorías le son indispensables. Unas teorías sólidas y auténticas. Pero que se cuide muy mucho de quedarse prendido a ellas, como a un bien propio de su inteligencia. La fe debe participar en el privilegio de la caridad: la fe no intenta asir su objeto, sino fundirse en él¹².

12. H. de Lubac, *Paradojas* seguido de *Nuevas Paradojas*, Madrid 1997, 7-8.