

verdad e imagen



antropología
y teología de la fe
cristiana

FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR

VERDAD E IMAGEN

34

ANTROPOLOGÍA Y
TEOLOGÍA DE LA FE
CRISTIANA

EDICIONES SÍGUEME

Apartado 332

SALAMANCA

1973

Puede imprimirse: JOSÉ M.ª CILLER cmf, superior provincial - Censor: JUAN S. SÁNCHEZ - Imprímase: MAURO RUBIO, obispo de Salamanca, 3 de mayo de 1972.

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. UN CERCO DE SOSPECHAS	13
2. LA FE COMO ESTRUCTURA PRIMORDIAL DE LA EXISTENCIA HUMANA	39
3. ACCIÓN, RELIGIÓN, FE	55
4. LA FE DE ISRAEL	85
5. LA FE DE JESÚS DE NAZARET	103
6. LOS PASOS DEL HOMBRE HACIA LA FE	141
7. LA DECISIÓN DE CREER	165
8. LA SALVACIÓN DE LA VIDA POR MEDIO DE LA FE	185
9. COMUNIDAD DE CREYENTES, ¿UNA FE SIN IGLESIA?	211
10. EL LENGUAJE DE LA FE	231
11. FE Y PERSONA	275
12. FE Y REALIDADES TERRENAS: MUNDO, CIENCIA, CULTURA	299
13. EL FUTURO DE LA FE	333
<i>Índice de autores</i>	347
<i>Índice de materias</i>	351
<i>Índice general</i>	357

© Ediciones Sígueme, 1972

ISBN 84-301-0494-1

Es propiedad

Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

La reflexión teológica no debe estar dominada por la preocupación apologética. Porque ello lleva consigo una reducción del horizonte y de los intereses del creyente. Sin embargo, nadie puede pensar su propia fe sin sufrir el influjo, favorable y desfavorable, de su ambiente y de su época.

Esto hace que hoy no se pueda decir lo que es la fe sin tener en cuenta un fenómeno universal y profundamente turbador: en el mundo moderno la fe no se encuentra apoyada, favorecida, por la cultura dominante. Creer en Dios hoy no es la única actitud posible ni quizás la más normal. Incluso en la cultura occidental, si es que existe una cultura suficientemente homogénea que pueda llamarse así, la fe es utilizada a veces como postulado sociológico en apoyo de la propia identidad sociocultural sin llegar a ser una vivencia verdaderamente religiosa. En las sociedades occidentales, ricas y prácticas, el creyente verdadero vive inmerso en una cultura que se pretende de alguna manera cristiana o creyente, pero que contradice y obstruye la fe cristiana desde muchos puntos de vista. Así llegamos a la situación paradójica de que sociedades que se honran de su abolengo cristiano fomentan culturalmente la irreligión y el ateísmo.

El teólogo, es decir, el creyente que quiere darse razón científicamente de la vida de fe, no puede pensar fuera

de este contexto real en que se desenvuelve su vida. Y surgen así una serie de preocupaciones que caracterizan la actual teología de la fe.

Por lo pronto, hay que tomar en serio las impugnaciones modernas de la fe. Y no rechazarlas sino después de haber tratado de descubrir su razón y su fuerza. Esto es peligroso, pero resulta imprescindible para poder seguir creyendo de «buena fe».

Entonces pasan a primer plano aspectos y dimensiones de la fe que antes nos preocupaban menos. Por ejemplo, actualmente lo más urgente no es describir o justificar la fe cristiana o la católica frente a otras posibles fes que existan junto a nosotros; no es lo más interesante el justificar la fe en esto o en aquello. Frente a una contradicción generalizada, frente a una cultura que nos empuja a la irreligión, cada uno de nosotros, por necesidad personal antes que por preocupación misionera o prurito profesional, lo que ante todo tiene que preguntarse es qué es creer, en su forma más general y más radical; qué es la fe religiosa en el conjunto de la existencia del hombre, qué justificaciones tiene, qué función cumple en la edificación de nuestra vida personal, en la formación y desarrollo de la sociedad y de la cultura, en el desenvolvimiento de la historia.

Y para contestar a estas cuestiones «tocando tierra» es preciso escuchar antes respetuosamente a los impugnadores de la fe, apurar sus razones, llegar a ver siquiera la «posibilidad» de la opción increyente y atea.

La fe es hoy el problema más urgente de la teología y de la pastoral. Está ya prácticamente inservible una manera de creer, arropada por la tradición, las estructuras socio-culturales, la homogeneidad y el aislamiento de la cultura católica. Hoy, nuestra juventud vive actitudes y situaciones muy distintas. La primacía del personalismo y de la crítica ha favorecido la desconfianza respecto de lo tradi-

cional, la disolución de las fronteras geográficas y culturales nos ha colocado a todos en un contexto cultural pluralista y casi caótico. La confusión, la inseguridad y el desarrollo científico-técnico, nos llevan hacia el positivismo y el pragmatismo. Los hombres nos hacemos cada vez más desconfiados, menos idealistas, más prácticos. En este proceso se pasa imperceptiblemente al materialismo, al egoísmo, a la religión de la seguridad y del bienestar. Cuando estas actitudes se desarrollan y se instalan cultural y sociológicamente la religiosidad se agosta y muere sin remedio. No tiene dónde arraigar. Es un desierto.

A esta situación se puede hacer frente tratando de sostener artificialmente, utilizando los extraordinarios resortes de manipulación que posee una sociedad moderna para sostener el ambiente, los usos, las ideas de la situación pasada. Puesto que en los años 40 era más fácil creer, mantengamos por todos los medios aquella sociedad para que los hombres sean mejores. Este planteamiento me parece ingenuo, arrogante, inmoral. Conduce sin remedio a actitudes dictatoriales, cesaropapistas, inquisitoriales. Redunda en perjuicio de lo que quería favorecer; es un verdadero descrédito de la fe.

Pienso que la actitud acertada debe ser más paciente y más honesta. Es la única forma de recobrar la solidez y la fuerza. Desde un punto de vista auténticamente eclesial, y no político ni oportunista, lo más urgente es recuperar la solidez y la confianza dentro de la iglesia sobre unas bases auténticamente cristianas y por supuesto religiosas. Este empeño tiene muchas vertientes, una de ellas es la teológica. Y en ella la clarificación y la justificación de la fe me parece el primer objetivo.

* * *

En este libro ofrezco el fruto de mis reflexiones sobre la fe en estos últimos años de estudio y enseñanza. No

quiero disimular que mis reflexiones parten siempre de un pensamiento clásico y tradicional, formado en la escuela tomista, renovado por la teología bíblica y desarrollado por el pensamiento y los problemas contemporáneos. He querido pensar en contacto con los problemas reales de los hombres y de la iglesia. Soy consciente de no haber conseguido todavía una visión renovada de la teología de la fe, tal como la necesitan los jóvenes creyentes, los hombres que la buscan o la menosprecian y los ministros que deben anunciarla a unos y otros. Espero, sin embargo, haber avanzado algo en este camino y deseo que otros puedan hacer pronto más y mejor.

Contra mi gusto por la reserva y el silencio de todo lo personal, tengo que dejar aquí constancia de la ayuda que he recibido de amigos, compañeros y discípulos para llevar a cabo este trabajo en condiciones verdaderamente difíciles. A todos se lo agradezco, muy especialmente a los dos hermanos y amigos que tanto me han ayudado en su redacción y confección. Si aun así, la obra queda deficiente y se resiente de las dificultades que he tenido que superar para ponerla a punto, sin su ayuda hubiera sido sencillamente imposible. A ellos mi gratitud y mi admiración.

Salamanca 6 septiembre 1972

1

UN CERCO DE SOSPECHAS

No es empeño fácil presentar las principales impugnaciones que se hacen hoy a la fe cristiana y religiosa, en general. No son objeciones concretas, sino más bien mundos culturales completos que excluyen la presencia de la fe como inútil, sin razón ni fundamento, incompatible con la dignidad del hombre.

Más que una razón concreta contra la fe, lo que se está desarrollando es un clima general de sospecha frente a la fe como algo subjetivo, carente de sentido crítico y realista, ineficaz, propio de mentalidades primitivas e infantiles, incompatible ya con una vida humana científica, técnica y responsable.

Se podría adoptar un criterio cronológico, pero el orden así conseguido sería más aparente que real, con demasiadas repeticiones y sin suficiente coordinación.

I

NEGACIÓN DE LA FE COMO PSEUDOCIENCIA.
UN LENGUAJE DE FANTASÍAS

Un primer grupo de rechazos de la fe pueden ser los que parten del supuesto de que la fe *es una manera falsa de adquirir conocimientos*. En ciertas épocas, la fe ha sido presentada y estimada como una especie de super-

ciencia, un saber al alcance de los sencillos que superaba en extensión y certidumbre a los saberes de los sabios. No se puede negar que ciertas presentaciones teológicas y prácticas de la fe la han reducido casi a un conocimiento privilegiado, algo así como una superciencia.

Las preocupaciones apologeticas del siglo XIX reforzaron esta tendencia. El mismo Vaticano I, cuando habla de la fe, presenta en primer plano los aspectos que más la acercan al conocimiento. «Por la fe creemos que *son verdaderas* las cosas reveladas por Dios» (D 3008); la iglesia sostiene que hay «un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio sino por su objeto; en cuanto al principio, porque en uno conocemos por la razón y en el otro por la fe divina; en cuanto al objeto, porque además de lo que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para ser creídos los misterios escondidos en Dios, que no pueden aparecer si no son revelados por Dios»¹.

Ciertamente, cuando el concilio desarrollaba la comparación entre la fe y la razón intentaba responder a una situación muy concreta creada por los escritores que habían intentado insertar la teología católica dentro del mundo filosófico y racionalista de la época, en especial Günther y Frohschammer².

Lo malo ha sido que estas enseñanzas del concilio sobre un aspecto de la fe, que no es el primario, ni el más radical, hayan podido tomarse como un magisterio total y exhaustivo sobre la fe, punto de partida para una vi-

¹ VATICANO I, *Constitución «Dei Filius»*, c. IV: D 3015.

² Cf. E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*. Paris 1948-1952, 3 vols.; H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*. Innsbruck 1903, 1913; Th. SCHAEFER, *Die Erkenntnis theoretische Kontroverse Kleutgen-Günther*. Paderbon 1961; A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea del Syllabus al concilio Vaticano*. Bari 1946; A. ODDONE, *La teoria della fede nella costituzione «Dei Filius»*. Milano 1934; H. FRIES, *Creer y saber*. Madrid 1963; bibliografía bastante completa en J. M. GÓMEZ HERAS, *El problema fe-razón en el concilio Vaticano I*. Burgos 1969.

sión completa de la misma: con el capítulo 4 de la constitución *Dei Filius* «la enseñanza de la iglesia sobre la fe llega a una cierta consumación»³.

Y peor todavía es el que la fe se haya podido presentar como una vía rápida para descifrar y conocer los misterios de la vida y de la naturaleza que la paciente investigación de los hombres persigue hace siglos, tales como el origen del mundo y de la vida, las leyes esenciales de la vida social, o las formas y los tiempos del fin de este mundo.

Desde que en el siglo XVI se inicia el desarrollo de las ciencias positivas, las confrontaciones entre la ciencia y la fe han sido constantes. No sería difícil aducir muestras de estas batallas, siempre dolorosas y perjudiciales para la dignidad de la razón humana y de la fe. Después de las cuestiones del evolucionismo, del poligenismo, etc., ya parece que las ciencias naturales han quedado libres del tutelaje de una fe omnisciente. No ocurre lo mismo en las ciencias filosóficas, en donde la revelación y la fe parece que siguen imponiendo limitaciones a la investigación filosófica y racional de la realidad.

En la cultura científica actual, el creyente tiene que preguntarse con honestidad si su fe le facilita y le impone algunos conocimientos dentro del campo empírico y racional. Hoy estos conocimientos resultan una carga y una limitación más que un privilegio y una ayuda. ¿Es verdad que la fe cristiana no es compatible con la universalidad y la suficiencia de la razón humana para explorar libremente el campo de la realidad empírica? ¿Es verdad que el universitario que quiera ser creyente tiene que admitir por adelantado una serie de proposiciones dentro del campo de su propia ciencia (descripción cronológica del principio y del fin del mundo, descripción filosófica del ser

³ J. TRUTSCH, art. *Glaube*, en *LfTbK IV*, col. 919.

del hombre, ciertas interpretaciones de la historia, etc.) que no presentan ninguna garantía científica y, sin embargo, no deben ser puestas en duda? Esto no se puede responder sin una seria revisión de lo que es realmente creer.

En la actualidad el menosprecio de la fe como saber ha llegado a una situación radical: se niega al lenguaje religioso en general la capacidad de significar nada real; el lenguaje religioso es considerado como un lenguaje imaginativo e ilusorio que no significa propiamente ninguna realidad. El criterio decisivo para saber qué significa un lenguaje es la verificación. Si no se puede *controlar empíricamente* lo que una proposición afirma o niega, hay que concluir su falta de significatividad. Este principio de verificabilidad tiene sus variantes. Una proposición puede considerarse también como significativa si es empíricamente impugnabile. Pero ocurre que el lenguaje religioso se refugia en el terreno de lo inverificable. Nada de lo que se dice sobre Dios puede verificarse ni positiva ni negativamente, es indemostrable y por eso es irrefutable. Pero su inexpugnabilidad es más aparente que real, no se le puede impugnar porque ya no se pudo demostrar. El lenguaje religioso se mueve en el mundo de los deseos irreales y de las ilusiones. Hay que abandonarlo por completo como un lenguaje sin sentido.

Lo mismo que Molière tomaba a broma a los sabios que explicaban el sueño por la «potencia dormitiva» sin aclarar nada de los procesos reales del sueño, Flew pone al descubierto las debilidades y los riesgos de un lenguaje que ante el espectáculo de un jardín afirma la existencia del «jardinero invisible», cuya realidad no se podrá probar ni impugnar nunca⁴.

⁴ «Una vez los exploradores llegaron a un claro de la selva. En el claro crecían muchas flores y malas hierbas. Un explorador dijo: "Algún jardinero debe guardar este terreno". El otro contestó: "No hay jardinero". Y así plantaron

Cierto que estas críticas del neopositivismo lingüístico y estructuralista no son decisivas. Por lo pronto, detrás del criterio de verificabilidad hay un postulado que no es él mismo evidente ni verificable: ¿cómo se puede verificar empíricamente que no hay nada real más allá de lo empíricamente verificable? Parece como si esta filosofía del lenguaje se olvidara de que el lenguaje, además de ser una descripción de la realidad directamente experimentable, es también un reflejo y una manifestación del ser del hombre que lo crea. Se olvida de que la capacidad de entender y dar sentido es más profunda y más compleja que todo lo que el lenguaje pueda decir.

Ya Wittgenstein, en su primera época, hablaba del «elemento místico» del lenguaje que posibilita el mundo en su totalidad y no puede nunca ser dicho. Pero esta mínima apertura por encima del empirismo no fue apenas tenida en cuenta ni por el círculo vienés ni por los lingüistas americanos. El neopositivismo, en su afán de objetividad y de realismo ha llegado a rechazar el lenguaje religioso como contradictorio y sin sentido. Si decimos que Dios nos ama infinitamente, esta proposición resulta contradictoria con la realidad: los inocentes sufren y mueren, la injusticia triunfa en el mundo; entonces el creyente se refugia en el terreno seguro de lo inverificable: el amor de Dios es misterioso e insondable. Así esa proposición

sus tiendas y organizaron la guardia. No vieron a un solo jardinero. "Quizá se trate de un jardinero invisible." Lo rodearon de una alambrada. Lo electrificaron. Hicieron patrulla de guardia con perros sabuesos... Jamás surgió un grito que indicara que algún intruso quedara electrocutado. Ni un movimiento del alambre delató jamás al asaltante invisible. Los sabuesos jamás ladraron. Sin embargo, el creyente todavía no se da por satisfecho. "Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no despidió olor ni hace ruido; un jardinero que viene secretamente a visitar el jardín que ama." Finalmente el escéptico se desespera: "¿Qué es lo que queda de tu primera afirmación? ¿En qué difiere lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible y eternamente camuflado, de un jardinero imaginario o de ningún jardinero?" Flew concluye: "De esta forma una bella hipótesis temeraria puede morir, poco a poco, la muerte de mil cualificaciones": A. FLEW - A. MCINTYRE, *New essays in philosophical theology*. London 1955, 96-97.

ya no es atacable, porque no sabemos cómo es el amor de Dios, pero por eso mismo decir que Dios nos ama ya no significa nada concreto porque no sabemos nada acerca de Dios ni de su pretendido amor. Esto es lo que descubre con una seguridad desconcertante la «parábola del jardinero» de Flew.

Las cosas no son tan simples, incluso dentro de la perspectiva lingüística. La segunda época de Wittgenstein, y con él el círculo de Oxford, ha superado la estrecha y rigurosa visión de la escuela vienesa. Austin llama la atención sobre los diferentes usos y juegos del lenguaje, de la variedad enorme de códigos que se emplean en el lenguaje religioso; Hare considera la actitud religiosa como un *Blick* universal y previo a toda afirmación particular; Alden piensa que el camino para descubrir el sentido del lenguaje religioso es la conversión y no la demostración, «somos deístas porque somos cristianos y no cristianos porque seamos deístas»; otros como Hepburn y Braithwaite buscan la verdadera significación del lenguaje religioso en la dimensión ética, en la conducta del creyente, sin que haga falta que sean verdaderas las afirmaciones ni los hechos aducidos en un sentido indicativo, sino como inductores de una conducta humanamente correcta.

Y junto a éstos que podríamos llamar el ala izquierda de Oxford, los que forman el ala derecha buscan la compatibilidad de las proposiciones religiosas del cristianismo con el principio de verificabilidad. Para Mitchell las proposiciones religiosas (Dios ama a los hombres) son verificables y falsificables empíricamente aunque no lo sean de un manera conclusiva (el ejemplo de un guerrillero que poco a poco llega a *confiar* en el extranjero que se le acerca). Hirk piensa que el lenguaje cristiano es confirmable y alcanza su significatividad a partir de la Encarnación y mediante el recurso a la escatología (los dos

caminantes que aunque no vean dónde van pueden comprobar que están yendo a algún sitio); Cromlie insiste en que las proposiciones religiosas tienen su propio campo al que sólo llegamos por una vía analógica a partir de la experiencia empírica; Ramsey concreta más diciendo que el campo propio de las proposiciones religiosas no es el de la realidad empírica sino el de la vida personal y que su sentido está en su capacidad de expresar una opción y un compromiso de la existencia personal.

Esta misma línea del ala derecha de Oxford está siendo desarrollada con unos u otros matices por Ricoeur, Ladrière, Ferré y Antiseri⁵.

A todos nos ha llegado el afán de realismo y de precisión promovido por la filosofía del lenguaje. Y ya no podemos evitar el preguntarnos qué es lo que decimos realmente cuando afirmamos la existencia de Dios o su providencia, cuando invocamos su protección, glorificamos su grandeza o le damos gracias por su misericordia. ¿No será verdad que estamos hablando en el vacío, fuera de la realidad, perdidos en el sinsentido de las ilusiones? Personalmente pienso que hay respuesta para estas preguntas; pero es indispensable pasar de la facilidad y la retórica del lenguaje religioso a una modesta y exigente seriedad, con cuidado de no afirmar más de lo que está estrictamente justificado dentro de la lógica de la fe, que es lógica de adoración, de obediencia, de esperanza, de creatividad.

⁵ P. RICOEUR, *La critique de la religion et le langage de la foi*: Bulletin du Centre protestant d'études 16.e année, nn. 4-5, 5-31; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris 1969; Ph. ROQUEFLO, *Langage religieux et vérité*, en *Sem. Int. Catholiques* 1969. Publicado como conclusión en *La foi d'un mal croyant*, con el título *Accueil, critique et vérification*. Paris 1969; E. RIDEAU, *Essai sur le langage de la foi*: NvRvTh (1969) 1045-1072; V. RODRÍGUEZ, *Teología y lenguaje*: Ciencia tomista 95 (1968) 301-310; D. ANTISERI, *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso*. Brescia 1970; F. FERRÉ, *Le langage religieux a-t-il un sens?* Logique moderne et foi. Paris 1970; J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. Discours scientifique et parole de foi. Paris 1970.

El sentido de las afirmaciones que hacemos como creyentes no empieza en la experiencia sensible, ¿dónde nace esta capacidad significativa de nuestro lenguaje? ¿Cuál es el código de su significación y cuáles son sus límites? Son preguntas que la teología de la fe tiene que responder urgentemente para que el hombre moderno pueda seguir creyendo sin traumas ni escisiones interiores.

II

NEGACIÓN DE LA FE COMO IDEOLOGÍA
SIN EFICACIA

Otro gran frente de impugnaciones contra la fe proviene de la preocupación dominante por la praxis y la eficacia. El pensamiento marxista entronca en la gran corriente antropocéntrica inaugurada por Kant y desarrollada grandiosamente por Hegel. Pero Engels y Marx dieron a este humanismo un giro copernicano. No se trata de *pensar* la realidad sino de *transformarla*. El hombre, la humanidad, se libera y se afirma en la medida en que se hace cargo colectivamente de su propio destino en el mundo mediante la ciencia y el trabajo en una organización socialista que elimine toda clase de situaciones deshumanizantes y favorezca la libertad y la felicidad de todos los hombres.

En este marco, la religión es rechazada como una verdadera perversión de la humanidad. La fe, y más radicalmente toda forma de religión, es una alienación de la esencia y de la acción del hombre. El hombre oprimido proyecta sus más valiosas cualidades en un ser imaginario y espera de él la liberación y la felicidad que él mismo tendría que conseguir mediante el trabajo y la acción revolucionaria. La religión puede tener un aspecto positivo en cuanto encarna la protesta de los oprimidos contra un

mundo inhumano, un mundo sin alma. Pero es un error en cuanto deja a los dioses la tarea de llevar a cabo esta liberación. El hombre es el único ser supremo para el hombre, su único imperativo categórico y su única fuente de esperanza.

Además de esto, la religión es una *ideología*, es decir, un sistema de afirmaciones y de usos elaborado no en relación con la realidad verdadera, sino para justificar y consolidar una situación social, concretamente la sociedad feudal y clasista. Los oprimidos utilizan la religión para consolarse de sus desgracias, con la ilusión de ser los preferidos de un Dios salvador que les hará justicia. Los opresores se justifican con la religión imaginándose que son los representantes de la autoridad y del orden queridos por Dios y consideran sus riquezas y privilegios como un signo del favor divino y de la delegación recibida de Dios en favor de los pobres. Así la constitución clasista de la sociedad, el derecho de la propiedad privada, que es su raíz, queda consolidada por el respaldo de la voluntad de Dios que lo hace sagrado e inexpugnable.

Dios es el resultado del empobrecimiento y de la esclavitud del hombre. La idea misma de la creación, el pensarse como creatura es una consecuencia del vivir sometido y esclavizado que soportan muchos hombres.

Cuanto más vacía es la vida, más rico y más concreto es Dios. El vaciamiento del mundo verdadero y la plenificación de la divinidad son un solo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico ⁶.

Lo esencial del pensamiento de Marx sobre la religión está contenido en dos escritos de fines de 1843 y principios de 1844: *La cuestión judía*, y *la Contribución*

⁶ LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* II. Leipzig 1846, 115.

a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, introducción⁷.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y en realidad la religión es la conciencia y el sentimiento de sí del hombre que no se ha conquistado todavía o se ha perdido de nuevo.

Pero el hombre no es nada abstracto, una esencia levantada fuera del mundo. El hombre, éste es el mundo del hombre, estado y sociedad.

Este estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos mismos son un mundo invertido. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su punto de honor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, el fundamento universal de su consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no posee ninguna realidad verdadera. La lucha contra la religión es por eso inmediatamente la lucha contra este mundo cuyo aroma espiritual es la religión.

La miseria religiosa es por un lado expresión de la miseria real, y por otro la protesta contra la miseria real. La religión es el gemido de la creatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, como es el espíritu de una condición sin espíritu. Es el opio del pueblo⁸.

El estado favorece la religión para conservar la situación de injusticia en la cual la religión es su consuelo y su tranquilizante⁹.

Pero los tiempos están maduros para la gran revolución socialista, una revolución cualitativamente distinta de las demás en las que unas minorías sucedían a otras. Cuando los hombres puedan ser libres y felices en la sociedad socialista desaparecerá incluso el problema de Dios, no hará falta luchar contra la religión ni difundir el ateísmo, porque los hombres se habrán encontrado a sí mismos,

⁷ Reproducidos en *Bucherei der Marxismus-Leninismus*. Berlín 1941, 28-66; 11-27.

⁸ *La contribución a la crítica del derecho de Hegel*, introducción, I. c.

⁹ Cf. *La cuestión judía*, I. c.

sabrán que son los hacedores de su propio destino y no proyectarán en nadie su grandeza ni sus aspiraciones.

Jesús, como gran promotor religioso que es, ha privado a la humanidad de gran parte de su impulso creador y humanizador, ha perpetuado la esclavitud y la miseria. La concepción cristiana «frena el movimiento de la historia». Para el cristiano, Jesús ha conseguido cortar el tiempo en dos partes y hacer que en su persona el hombre total se encuentre realizado, ofrecido como un modelo dado de una vez para siempre, fuera incluso de la empresa ascendente, por la cual el ser humano se crea a sí mismo. Desde entonces la marcha hacia adelante de nuestra especie se encuentra despojada de su significación propia. El gran esfuerzo por el que emerge de la naturaleza para forjar un mundo nuevo y conferirse a sí mismo una grandeza *todavía desconocida* (¿esto no es algo muy cercano a la fe?), se degrada en consentimiento a una dependencia... Para un marxista el objetivo es crear, inventar un universo nuevo dentro del cual el hombre no sea una creatura sino un creador, dueño de darse a sí mismo su propio rostro.

A la gracia y al don de un Dios benévolo, el marxismo prefiere «una acción conquistadora y autónoma, por la que el hombre se pone a sí mismo en virtud de su propia decisión y de su propio esfuerzo». Esto es lo que demuestra (?) la historia¹⁰.

Evidentemente, la crítica marxista tiene sus puntos débiles. Toda ella descansa en una absolutización mítica de la esencia humana y de su libertad creadora que no está confirmada por la realidad. Y cuenta con una idea de religión más fenomenológica y cultural que real. No está claro que la religión haya sido siempre consoladora de los oprimidos ni complaciente protectora de los pode-

¹⁰ G. MURX, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*. Paris-Genève 1964, 56-57.

rosos. La confrontación del cristianismo con la sociedad y con las religiones romanas muestra definitivamente que por debajo de esos aspectos posibles, la religiosidad tiene una realidad humana que la hace anterior y hasta cierto punto independiente de los condicionamientos sociales en donde parece que se agota la realidad del hombre marxista.

Pero a la vez hay que reconocer que la crítica marxista afecta profundamente a muchas formas históricas y sociales de vivir la religión y aun la fe cristiana.

Por lo pronto, el marxismo nos hace caer en la cuenta de la dependencia de la religión respecto de la cultura y de las condiciones socioeconómicas de los hombres. No podemos seguir pensando en la religión como si toda ella bajara del cielo, sin que nuestras situaciones humanas influyan en el modo de expresarla y de vivirla.

Aunque los creyentes afirmemos que la fe no es una ideología¹¹, ¿podemos negar que haya hecho con frecuencia las veces de una verdadera ideología en la vida personal y colectiva de los creyentes? Siempre que utilizamos la fe para desfigurar en favor nuestro la realidad, siempre que la utilizamos para justificar ataques y persecuciones contra los demás, siempre que la ponemos como pedestal de nuestros intereses, valores o mitos terrenos, la estamos convirtiendo en una ideología, una superestructura adaptada a nuestras conveniencias terrenas, nacionales, clasistas, egoístas, y en definitiva irreligiosas. La alianza entre el trono y el altar, la sanción divina de los estamentos sociales, el juicio moral contra las reformas sociales, son otras tantas deformaciones de la fe que la rebajan a la categoría de ideología y la hacen vulnerable a las críticas del marxismo.

Tendríamos que preguntarnos si de verdad no hemos

utilizado la fe y la moral cristiana para justificarnos encubriendo el egoísmo antihumano de nuestros criterios y costumbres; si no la estamos desfigurando para confirmar con ella un orden social y unos estilos de vida que nos interesa conservar.

Y de nuevo surge la necesidad de recuperar la imagen auténtica y original de la fe cristiana, aunque se vuelva contra nosotros y contra nuestro mundo. Es el esfuerzo que nos está exigiendo y el servicio que nos presta la dura crítica marxista¹².

La crítica marxista desde la valoración de la *praxis* plantea a la conciencia cristiana un problema muy serio. Es un hecho que muchos militantes cristianos *se han pasado* al marxismo porque ven en él mucha más coherencia entre teoría y práctica que en el cristianismo, más valoración y más respeto a la eficacia. ¿En qué términos puede hacerse esta comparación?

Es importante preguntarse, con toda honestidad, cuál es la eficacia primaria e inmediata de la fe cristiana, qué finalidades propias e inmediatas puede y debe asignarse la iglesia, o la pequeña comunidad de cristianos inquietos y conscientes. Si se quiere valorar el cristianismo desde el punto de vista de sus finalidades y eficacias temporales, consideradas como objetivo primario y directo, a mi

¹¹ Cf. F. GREGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain-Paris 1947; H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, en Marxismussudien*, IV. Tübingen 1954-1962, con la influencia del pensamiento protestante acerca de la distinción entre religión y fe que hacen más fácil hurtar el bulto a las críticas de Marx pero que están fuera del pensamiento y de las intenciones de Marx; R. GARAUDY, *Perspectivas del hombre*. Barcelona 1970; *Del anatema al diálogo*. Barcelona 1970; K. MARX - F. ENGELS, *Sur la religion*. Textes choisis, traduits et annotés par G. BADIA, P. BANGE, E. BOTTIGELLI. Paris 1960; P. EHLEN, *Der Atheismus in dialektischen materialismus*. München 1961; M. DESROCHE, *Marxisme et religion*. Paris 1962; Ch. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après K. Marx*. Paris 1963; G. MURY, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*. Paris-Genève 1964; J. GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*. Madrid 1968; G. MURY, *Cristianismo primitivo y mundo moderno*. Barcelona 1968; M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris 1970; *Marxistes et chrétiens. Congrès de Salzbourg*; W. POST, *La critica de la religion en Karl Marx*. Barcelona 1972.

¹² H. FRIES, *Un reto a la fe*. Salamanca 1971, 139-158.

modo de ver ocurren dos cosas muy graves: primero, se deja de percibir la eficacia y la finalidad primordial de la fe; segundo, se lo deja en una irremediable inferioridad respecto de los demás movimientos verdaderamente prácticos y eficaces. La fe cristiana es, ante todo, reconocimiento de Dios, recuperación de la humanidad del hombre en la verdad y en la fraternidad y salvación transhistórica de los hombres de buena voluntad. De aquí pueden partir otras muchas eficacias, pero ya no son lo primordial, ni pueden promoverse con los mismos métodos ni con las mismas estructuras de la iglesia.

Hay otra variante de este menosprecio de la fe como ineficaz que se enfrenta en el terreno económico y político con el marxismo pero que está mucho más cerca de él de lo que parece a primera vista. Es la filosofía del éxito y del triunfo material en la vida. No se trata de la valoración del desarrollo o la liberación económica del hombre, sino del sistema sociocultural que, quizás sin decirlo expresamente, confía la realización del hombre al éxito científico y al desarrollo económico, en definitiva, al bienestar material y al consumo abundante sin subordinarlo siquiera a la universalidad de este desarrollo.

En este mundo, reinan el pragmatismo, la eficacia, el éxito y el triunfo. Tampoco es un mundo que favorezca el descubrimiento de Dios ni la valoración de la fe. Los dos tienen de común una reducción del horizonte humano a lo práctico, a lo mundano, a lo secular. Si el mundo marxista pretende la eliminación de la religión como una condición del desarrollo y la liberación del hombre, en el mundo capitalista el proceso se invierte, y el desarrollo socioeconómico provoca la difusión del ateísmo y de la radical insensibilización del hombre para la dimensión religiosa de la vida.

Los cristianos olvidamos demasiado fácilmente que el capitalismo tiene una matriz cultural positivista y prácti-

camente atea, que se inspira por lo menos en una antropología dualista, como ha sido normalmente la del protestantismo, en la que la vida terrena tiene que desarrollarse sin contar con ninguna influencia real de la fe y del esfuerzo de justificación. Esto abre el camino a una ética del éxito que es objetivamente incrédula y atea. La reacción de Bonhoeffer en su obra *Nachfolge*¹³, denuncia bien este vaciamiento real de la fe en el campo de la conducta temporal que lleva consigo el irrealismo y la superfluidad de la religión, cuando no es su utilización para encubrir la inhumanidad y el ateísmo objetivo de una cultura y de una conducta.

III

LA FE COMO ILUSIÓN SIN PORVENIR

Un tercer frente de ataque contra la religión y la fe lo constituyen las ideas freudianas. No es fácil reproducir la sustancia del pensamiento de Freud sobre la religión. Para él, la religión es una ilusión, una neurosis colectiva que se acabará por ella misma a medida que con el desarrollo y equilibrio cultural consiga el hombre librarse de las fuerzas traumatizantes de la cultura actual.

En el freudismo, la religión es una creación del super-yo con la que el hombre pretende librarse del peso del remordimiento por el asesinato de los ancestros, por las tendencias asesinas contra el padre que yacen en el subconsciente personal y colectivo. La religión es un consuelo y una defensa del dolor de las frustraciones que nos impone a todos la existencia.

En el lenguaje freudiano, llamar ilusión a la religión no tiene un matiz exclusivamente negativo. Las ilusiones

¹³ Traducción castellana *El precio de la gracia*. Salamanca 1970.

son «realizaciones de los deseos más ambiguos, intensos y apremiantes de la humanidad», «creencias engendradas por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación a la realidad»¹⁴.

Freud teme que el orden moral, apoyado sobre la religión, se venga abajo cuando el hombre, culturalmente desarrollado, pueda liberarse por la ciencia de los complejos edipianos y no necesite ya de la religión. Un proceso que ya está comenzando.

La ciencia no es una ilusión, sí lo sería creer que podemos encontrar en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar¹⁵.

Por otros caminos y con otros matices, en estas ideas, Freud anda bastante cerca de Marx. No es extraño que autores como Marcuse, Fromm o Castilla del Pino hayan podido reunir en una sola síntesis ambas filiaciones.

La religión es la exaltación del padre suprimido para compensar el remordimiento; el cristianismo, en sus dos fases, adopcionista y divinizadora de Jesús, cumple enteramente esta función. Al exaltar al hombre Jesús junto al trono de Dios, los pobres oprimidos que son los primeros cristianos, proyectan su deseo inconsciente de acabar con la primacía de Dios y adueñarse ellos mismos de sus gloriosas prerrogativas. Cuando la iglesia cristiana deja de estar formada por oprimidos y desheredados, Jesús se transforma en el Hijo de Dios que con su divinidad exalta y consolida la vida de sus seguidores, respalda sus pretensiones de orden y poder. Ya no es un hombre sufriente, con el que podían identificarse los oprimidos, que llega al rango de Dios, sino que es un Dios, un «Padre», benigno y misericordioso que baja hasta los hombres y los perdona. En el fondo, lo que ocurre es que las

masas fracasadas en su afán subversivo necesitan ahora consolarse entregándose pasivamente al amor de un padre benigno y a sus paternos representantes que ejercen la autoridad y el poder en su nombre¹⁶.

Sin embargo, a pesar de esta dura crítica que simplifica y desfigura los rasgos fundamentales del cristianismo, Fromm estima la religión como expresión y defensa de la sustancia humana, de su afán de independencia, verdad, responsabilidad y armonía. Y en esto recoge, y desarrolla, las ideas de Freud que él considera más respetuosas con la religión que las de Jung.

El psiquiatra, al entrar en el alma del enfermo, encuentra viejas creencias idolátricas, arrastradas y renacidas, que neurotizan al paciente. Pero encuentra también la religión depurada y evolucionada que es una fuente de equilibrio y madurez. Y la religión, como los demás elementos del alma humana, hay que juzgarla según sus efectos integradores y personalizantes.

En la religión humanitaria, Dios es la imagen de la parte más alta del yo, el símbolo de lo que el hombre es en potencia y podría y querría llegar a ser. Pero estos rasgos los pierde la religión siempre que se alía con el poder y se hace autoritaria, reflejo y fuente de actitudes masoquistas.

Fromm tiene una actitud benévola hacia la religión. Aunque tenga una idea de ella meramente psicológica e inmanente; la valora no porque estime que sus afirmaciones sean verdaderas, sino porque en esas expresiones fantásticas el hombre expresa y defiende su realidad y sustancia humana. Llega incluso a preguntarse si no sería mejor separar la religión de las iglesias, a fin de asegurar su futuro para bien de la humanidad, ya que las iglesias han sido tolerantes con las idolatrías, se han hecho defen-

¹⁴ El porvenir de una ilusión, en *Obras completas* II. Madrid 1969, 83.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. E. FROMM, *El dogma de Jesús*. Buenos Aires 1970.

soras de la intolerancia y el autoritarismo, exigen un asentimiento incestuoso de sus fieles negándoles el derecho a la crítica y a la libertad¹⁷.

La crítica que hace el psicoanálisis a la fe y a la religión podrá no ser decisiva, pero ha puesto en claro la mediación psicológica en la expresión, las variaciones y la práctica de la religión¹⁸.

No todo es negativo. Como la actitud religiosa, también la irreligiosa puede estar condicionada por el subconsciente personal o colectivo. Queda además claro que la religión y la fe no son algo banal sino que ocupan un lugar profundo en el alma humana y desempeñan una función importante en la construcción de nuestra personalidad y de la cultura. Datos éstos que muchos creyentes ignoran o no tienen en cuenta.

Pero el desafío queda ahí. ¿Cómo mostrar que nuestra fe no tiene su origen en las debilidades y deformaciones de nuestra personalidad? ¿Cómo purificar la fe de las deformaciones que haya podido padecer como consecuencia de la mediación personal inevitable en su desarrollo histórico?

IV

EL CERCO DE UNA CULTURA IRRELIGIOSA

Estos tres ángulos desde los que la fe se ve atacada en la cultura contemporánea se complementan y se super-

¹⁷ Cf. E. FROMM, *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires 1956.

¹⁸ Freud, en resumen, nos dice que la religión es: realización enmascarada de deseos infantiles; continuación sublimada e idealizada de la relación parental infantil edipiana; proyección hipostasiada del super-yo; el gran sueño de la humanidad; con idénticos mecanismos que las producciones oníricas y neuróticas. Cf. E. FREIJO, *El problema religioso en la historia de la psicología médica contemporánea*. Psicología y religión en la obra de Sigmundo Freud. Vitoria 1966, 355-336. Esto podrá ser una simplificación, pero también lo sería desconocer los procesos y condicionamientos psicológicos — en lo individual y lo social — para bien y para mal de la experiencia religiosa: cf. J. DAUJAT, *Psychologie contemporaine et pensée chrétienne*. Tournai 1962.

ponen dando lugar a un mundo espiritual en el que la fe no encuentra sitio, sino únicamente recelos y rechazos. Estos vectores culturales están contribuyendo a la creación de una cultura que, simplificando un poco las cosas, puede llamarse secular o secularizada. Una cultura en la que el ámbito real está centrado y prácticamente reducido al hombre. El hombre moderno se siente empujado a identificar el mundo real con el mundo humano. La realidad, el ser, no es algo abierto, trascendente, sobrehumano. El ser es el ser del hombre, el ser que nosotros mismos somos, el ser que en nosotros se asoma y se desarrolla. Hay una tendencia a considerar irreal todo lo que no está dentro de este mundo humano, lo que no es investigable por la razón ni dominable por la técnica. Tendemos a considerarnos únicos protagonistas de nuestra vida y de las transformaciones del mundo. Somos los únicos habitantes personales y libres del mundo. Esto nos carga de una responsabilidad exagerada: todo depende de nosotros; pero también nos proporciona una libertad exultante: podemos actuar como mejor nos parezca; nadie, fuera de la humanidad, va a pedirnos cuentas. En una cultura así el hombre no puede recurrir a Dios, le resulta un nombre vacío, no hay nada que esperar de él, pues el hombre se ha hecho cargo de todo.

Lo curioso es que el hombre moderno, el de carne y hueso, es un pobre hombre como el de todos los tiempos, agotado por la angustia y la inseguridad, dominado por los demonios de la codicia y la violencia, perseguido por el fantasma del odio, del terror, de la muerte. Pero los convencionalismos, las «creencias» culturales de este hombre son míticas; sobre los mitos de la ciencia, de la técnica, del progreso y de la libertad, se apoya el mito del hombre, dueño del mundo y creador de sí mismo.

Por eso, aunque en este hombre subsista la vena y la inspiración religiosa, le resulta muy difícil armonizar una

actitud de fe con los contenidos de una cultura que tiene mucho de mítica y de atea.

El católico actual vive en un mundo racionalista y encubiertamente ateo en el que la fe y la razón son profundamente incompatibles. Sería curioso, dice Ortega, hacer la experiencia de dejar a los católicos que se responsabilizaran plenamente de la marcha científica, técnica y política del mundo contemporáneo¹⁹.

Nuestro cristianismo es más un «haber sido cristianos» que un serlo actualmente. Arrastramos criterios y estilos de vida que nacieron del cristianismo pero ya no tenemos la fe viva y original que nos haría de verdad cristianos.

No hay duda de que este diagnóstico retrata a mucha gente que sigue apegada a una serie de «valores cristianos» (nacidos históricamente de la fe cristiana) pero que viven ya a mucha distancia de la fe y de sus contenidos esenciales, intelectuales y éticos.

Todo esto quiere decir que vivimos en un mundo en el que la fe se hace extraordinariamente difícil. No sólo los no creyentes, sino el mismo creyente somete su fe a una serie de «controles» que la fe no puede superar sino purificándose de toda posible deformación.

Me parece funesto el optimismo con que, desde los puntos de vista más opuestos, seguimos mirando a la cultura. Los hombres y grupos conservadores quieren defender a toda costa un orden social, político, cultural, que ellos estiman cristiano y defienden como un eficaz sostenedor de la fe; a la vez, otros grupos y hombres progresistas estiman que la cultura capitalista es *abolenda* y esperan todo de la implantación de una cultura de tipo democrático y socialista que ellos consideran cristiana y cristianizadora.

Me pregunto si no falta en las dos posiciones una percepción de lo que es realmente el cristianismo frente a cualquier creación cultural.

Por lo pronto, hoy el problema no empieza en los rasgos específicamente cristianos de nuestra fe. Es la fe religiosa en general, la referencia y la relación del hombre con Dios lo que está puesto en cuestión. Es un problema nuevo en la historia de la iglesia, de la evangelización y de la teología. En la Biblia, en la predicación del evangelio, se da por supuesto que los oyentes tienen fe en Dios. La meta es anunciarles al Dios *verdadero*, como en la apologética era el demostrar que la cristiana y católica era la religión *verdadera*. Se vivía en un mundo en el que Dios y la religión tenían colectivamente un sentido y una función²⁰.

Hoy no. Cuando anunciamos el evangelio o confortamos a un hermano en su fe, la mayor dificultad no está en convencerle de que el Dios de Jesucristo es el *verdadero*, o que la fe cristiana es la *verdadera* religión. El problema está en hacerle ver que Dios significa algo en la vida humana y que la religión es, en ella, una dimensión profundamente real. Hoy el hecho de creer en Dios y querer vivir en su presencia nos une más a los creyentes en un mundo descreído de lo que nos puedan separar las diferencias en los modos de expresar y vivir nuestra fe.

Los cristianos hemos de sentirnos cargados con la responsabilidad de ayudar a todos los creyentes a mantenerse y crecer en su fe, responsables también de mostrar el valor y la significación humana de la fe religiosa en cuanto tal, obligados a desarrollar las instancias religiosas, cripto-religiosas o prerreligiosas del mundo y de la cultura en que vivimos.

Sólo así podremos vivir la fe cristiana de manera que

¹⁹ *En torno a Galileo*, en *Obras completas* V. Madrid 1957, 153-154.

²⁰ G. CRESPI, *Essais sur la situation actuelle de la foi*. Paris 1970.

responda a nuestras propias necesidades. Porque también nosotros somos hombres de este mundo que necesitamos ver en Cristo, antes que otra cosa, el ejemplo y la posibilidad de ser perfectamente hombres respondiendo mediante la fe al Dios de gracia que se ha hecho interlocutor primero y último de nuestra vida, término definitivo de nuestra libertad, principio y fin de nuestra responsabilidad, horizonte envolvente de nuestro pensamiento y de nuestra libertad.

V

CRISIS DE FE DENTRO DE LA IGLESIA

Además de estas objeciones externas a la fe, es preciso hacerse cargo de una situación grave que no puede dejar indiferentes a los creyentes que quieran vivir su fe en conciencia y responsabilidad: la inseguridad con que muchos creyentes viven hoy su fe.

No es fácil describir este fenómeno. Hay juicios simplistas que en su mismo simplismo descubren el apasionamiento y las motivaciones subjetivas que los inspiran. Son las explicaciones de los extremistas. Para unos, es una falta de fe que ha sobrecogido de repente a la iglesia por las infiltraciones insidiosas de sus enemigos, o por el imprudente afán de novedades de los jóvenes. Para otros, esta crisis no es más que la liquidación de un pasado deplorabile y el inicio de unos nuevos tiempos prometedores.

Si uno quiere saber de verdad la realidad de lo que está pasando y no justificar con el pensamiento unas actitudes emotivas y prerracionales, es preciso reconocer, de antemano, la complejidad de un fenómeno tan profundo y amplio como el descreimiento contemporáneo que invade, incluso, las áreas más tradicionalmente católicas. No está de más enumerar aquí una serie de posibles causas, mientras la sociología religiosa, la filosofía, la psicología

y la teología no lleguen a ofrecernos conjuntamente una presentación exacta de los hechos y una explicación integral de los mismos.

Cuanto más pienso en la naturaleza y el dinamismo de la fe, más me inclino a pensar que la causa principal de la increencia que hoy cunde en los ambientes creyentes, es el resultado del debilitamiento y la decadencia colectiva de la fe, y más profundamente de la religiosidad, de los creyentes durante siglos. La fe se justifica por sí misma, en su propia originalidad, cuando realmente se hace presente. No sale de nosotros sino que tiene que sorprendernos y seducirnos plantándose de repente ante nosotros en un gesto, en una acción, en un modo de vivir y de ser hombre entre los hombres y en el mundo.

La fe es esencialmente innovadora, sorprendente, atractiva. ¿Cuántos gestos de los cristianos, personales y colectivos, tienen el realismo y la novedad suficientes para mostrar con claridad a los hombres de buena voluntad lo que es vivir en el mundo poniendo la vida en la fidelidad del Dios que nos salva? Ésta es una grave cuestión.

Pero si este decaimiento de la fe es verdadero, tampoco puede darse como la última explicación de lo que nos está pasando. Todavía puede uno preguntarse por qué se ha ido dando este debilitamiento histórico y colectivo de la fe. Responder a esta cuestión es una verdadera aventura y hasta una petulancia. Porque en ella se mezclan las complejidades de los fenómenos sociales e históricos, con las no menores complicaciones de los procesos religiosos. Por lo pronto, es claro que el vigor y la eficacia de la fe, aun en el plano colectivo, depende en última instancia de la intensidad de las conversiones personales. Pero, a su vez, es innegable que las conversiones, y más si se las considera como fenómeno colectivo, están condicionadas por unas circunstancias objetivas que las favore-

cen o las dificultan en su realización personal. Porque no es serio pensar que unas generaciones desde su nacimiento e independientemente de todo condicionamiento objetivo, son más o menos religiosas que otras. Cuando hay un avance o una recesión *colectiva* en alguna constante humana lo correcto es buscar la explicación no en razones subjetivas, que nunca pueden explicar por sí mismas un fenómeno colectivo, sino en situaciones colectivas que condicionan los actos personales y determinan las características mayoritarias de la conducta social.

Uno de estos hechos objetivos, que se producen independientemente de las conductas personales y que influyen en ellas de manera universal, es el continuo desfase cultural al que están sometidas todas las expresiones de la fe. Hasta hablar de las relaciones entre fe y cultura no es posible explicar bien lo que esto quiere decir. Sin embargo, es preciso dejarlo dicho como una de las causas más recónditas de la crisis actual de fe. Las expresiones de la fe (en el orden del pensamiento, del arte, de la ética, de las realizaciones sociales e institucionales), a la vez que tienen una dimensión de estabilidad y permanencia, tienen también otra temporal y variable en lo que dependen de las circunstancias históricas de los hombres y responden a ellas. Si esta vertiente histórico-cultural no se renueva y actualiza continuamente para mantenerla acorde con el resto de la cultura, la fe se hace opaca, inútil, inasimilable en el conjunto de la vida humana. Vista desde fuera resulta anacrónica, superflua, mítica; y para el que la vive desde dentro, sin poder superar los desfases culturales de sus expresiones y símbolos, la fe resulta un cuerpo extraño que no sabe cómo ensamblar eficazmente en el dinamismo de la vida real²¹.

El creyente se encuentra con que tiene que justificarse expresamente una fe que hasta ahora no le creaba ningún problema, sino que le resultaba la actitud más cómoda y normal, desde un punto de vista cultural y sociológico. Cuando intenta justificársela, si lo intenta, descubre que no es capaz de entender nada serio en sus profesiones de fe, que la fe no le dice apenas nada respecto de lo que realmente le preocupa, que no tiene eficacia real en su vida, que no engrana hondamente con el resto de sus preocupaciones vitales. No es imposible que por este camino llegue a crearse una mala conciencia, seguir creyendo le parece mala fe; desdecirse de la fe se le presenta como la actitud más honesta, la más seria. Desde un punto de vista creyente, este planteamiento nos parece, debe parecernos, falso. Pero lo preocupante es que se dé, con creciente amplitud, entre los creyentes. Y entre los hijos de creyentes.

No hay duda de que la fe es hoy el gran problema de la pastoral. Si la mayor responsabilidad de la iglesia de cara al conjunto de la sociedad es la promoción, el apoyo y la defensa de la religiosidad humana, hacia dentro la principal responsabilidad de los creyentes y especialmente de los ministros y pastores es el mantenimiento y la consolidación de la fe de los creyentes. Aunque esto suene a paradoja, nos cuesta creer. Navegamos por aguas de incredulidad. Para bien o para mal, hemos perdido la inocencia al descubrir la posibilidad real de la increencia. Necesitamos y tenemos derecho a que la iglesia nos ayude ante todo a creer. La teología que no tenga esto en cuenta no podrá responder a las necesidades de los creyentes ni a las exigencias de una pastoral realista.

²¹ P. TILLICH, *La imagen cristiana del hombre del siglo XX; Comprensión cristiana del hombre moderno*, en *En la frontera*. Madrid 1971, 117-128; Cf. G. VAN RIEË, *Origine de l'incroyance contemporaine*: CollMechlin (1966) 129-146.

LA FE COMO ESTRUCTURA PRIMORDIAL DE LA EXISTENCIA HUMANA

I

LA FE HUMANA VEHÍCULO DE RELACIÓN INTERPERSONAL

CON frecuencia hablamos de las realidades religiosas como si fueran del todo nuevas, del todo distintas y separadas de las simplemente humanas y cotidianas.

Ocurre también con la fe. Hablamos de ella como si comenzara en el área de lo religioso y no tuviera precedentes y raíces en la vida terrena del hombre. Y esto crea la sensación de algo añadido y artificial que viene a alterar extrañamente la unidad y la armonía de nuestro ser. Con ello damos pie para que aquellos que quieren ser simplemente hombres y nada más que hombres piensen que pueden prescindir de la fe sin rechazar nada propiamente humano, sin que su integridad humana pierda nada, ganando más bien en autenticidad y grandeza. Una presentación demasiado «sobrenaturalista» de la fe puede provocar la rivalidad entre fe y humanismo, y por este camino conducir a la indiferencia y al ateísmo¹.

¹ Cf. J. GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*. Madrid 1968; Id., *La iglesia ante el humanismo ateo*, en *La iglesia en el mundo de hoy* II. Madrid 1970, 405-474.

Sin embargo las cosas no son así. Una simple reflexión sobre el origen del lenguaje religioso nos va a convencer de ello. Cuando un profeta o un escritor bíblico hablan de la fe en Dios no están hablando de algo enteramente nuevo, encuentran ya palabras en el lenguaje profano y cuentan con una realidad o una serie de realidades estrictamente humanas que de alguna manera les sirven para nombrar y describir lo que quieren decir cuando exhortan a creer en Dios. Más profundamente todavía, encuentran en sí y en su mundo un modo de ser o de actuar que les permite pensar y designar de alguna manera, desde su experiencia humana, el modo concreto de comportarse con Dios.

Amen y *pistis*, antes que términos y realidades religiosas son expresiones del lenguaje ordinario y responden a comportamientos de la experiencia profana de la vida. Igualmente los términos con los cuales en Israel y en los demás pueblos se nombran las relaciones con Dios son previamente modelos y esquemas de relación y conducta interpersonal dentro de la vida ordinaria: pacto, alianza, obediencia, confianza, amor o temor.

Lo mismo nos ocurre a nosotros con las expresiones que utilizamos en el lenguaje religioso. Si no tuviéramos una experiencia humana de lo que es en nuestra vida corriente la fe o la esperanza, o el amor, no podríamos utilizar estos términos refiriéndonos a Dios porque serían cosas completamente extrañas que no nos dirían absolutamente nada. Lo mismo que si alguien quisiera transmitirnos un mensaje o una revelación utilizando términos y diciéndonos cosas absolutamente nuevas, que no tuvieran ningún precedente en nuestra vida ordinaria, nos resultaría absolutamente ininteligible y sin sentido.

Por eso es importante, antes de interesarnos por saber lo que es la fe en el lenguaje religioso, detenernos ahora

en averiguar qué es la fe dentro de nuestra vida y de nuestra experiencia estrictamente humana.

Hay dos sentidos fundamentales del creer. Decimos «yo no creo esto», o bien «yo no creo a fulano de tal»; a veces estos dos sentidos se enlazan cuando decimos «si me lo dijera otro no me lo creería, pero si me lo dices tú lo creo».

Se trata en el primer caso del verbo creer como aceptación de alguna afirmación, como manera de saber algo que no podemos comprobar directamente y que aceptamos apoyándonos en el testimonio de una persona concreta, o en el testimonio difuso de una colectividad, como ocurre con la mayor parte de nuestros conocimientos y de nuestros criterios de conducta.

En el segundo caso se trata de algo más complejo y profundo. Cuando decimos a una persona que la creemos o que no nos resulta digna de fe lo que estamos haciendo es aceptarla o rechazarla como sujeto participante en nuestra existencia. Decir «te creo» significa: te acepto como compañero de existencia y por eso acepto tu intervención en mi vida, acepto lo que tú me dices o me das o me pides porque de antemano te he aceptado a ti y admito tu intervención en mi existencia.

La teología clásica de la fe ha recogido este doble sentido en el doble uso del verbo *credere* con dativo y con acusativo. San Agustín habla del *credere Deo* y *credere Deum*, creer a Dios o creer lo que Dios nos dice de sí mismo. Y en el nuevo testamento el verbo *pisteuein* (creer) se utiliza con *oti*, con *epi* y con genitivo, *pistis Xristou* (Rom 3,22) *pistis Iesou* (3,26), y en cada uno de esos usos se destaca bien el aspecto cognoscitivo de la fe (creemos esto o aquello) o bien su aspecto interpersonal (creemos a Dios o a Jesucristo).

Es importante notar que ambos sentidos van siempre conectados entre sí. No se puede creer algo si no nos apo-

yamos en el testimonio de alguien, y no se puede aceptar el testimonio de alguien si no le damos fe, si no le concedemos la validez y como el derecho de intervenir válidamente en nuestra vida.

Es claro que esta conexión no es indiferente. El primer sentido de la fe (creer algo) depende siempre del segundo (creer a alguien) y no al revés. Lo que creemos lo creemos porque nos viene de alguien a quien hemos creído antes, con mayor o menor totalidad según el alcance y las consecuencias que pueda tener la aceptación de su testimonio².

Porque la fe que damos a una persona no es una realidad unívoca en todos los casos. Cuando tomamos un taxi, creemos al taxista que nos lleva al lugar donde le hemos indicado. Es una fe superficial y funcionalizada, socializada y garantizada por la sociedad más que por las cualidades personales del taxista que no hemos tenido oportunidad de conocer. En cambio, cuando buscamos el consejo de un amigo sobre un asunto secreto y delicado, su consejo nos vale y la misma consulta es posible porque contamos con una aceptación previa de esa persona de cuya honestidad y benevolencia estamos seguros.

Otra característica importante es que las cosas que sabemos o aceptamos mediante el testimonio de una persona podemos llegar a comprobarlas por nosotros mismos mediante un conocimiento objetivo y directo sin tener que depender en adelante del testimonio de nadie. De niños hemos aceptado muchas cosas mediante fe en nuestros padres o maestros que luego hemos podido ver o entender por nosotros mismos, confirmando o cambiando lo que anteriormente creíamos.

² Cf. N. BROX, *Zeuge und Martyrer. Untersuchungen zur Frühchristlichen Zeugnisterminologie*. München 1961; Id., *Der Glaube als Zeugnis*. München 1966. En la terminología bíblica comenta ampliamente este aspecto I. HERMANN, *L'expérience de la foi. Essai de théologie biblique*. Paris 1966. Cf. también W. TRILLING, *Was heißt glauben? Seelsorgen* 39 (1969) 369-337.

En cambio, la relación establecida con otra persona mediante la fe, la libre aceptación de su presencia junto a nosotros y de su intervención en nuestra vida, más aún, el conocimiento y la posesión de lo que esa persona es y tiene en su intimidad estrictamente personal, de aquello que es más auténticamente suyo y que nadie puede conocer ni poseer si ella no se lo ofrece, no puede ser nunca alcanzado sino mediante el don de sí y la fe. Aparece aquí una conclusión que es de una importancia extraordinaria: la fe humana es radicalmente la acción mediante la cual se establece la convivencia, la comunicación, entre las personas en su realidad más auténtica y estrictamente personal.

Y es que la persona, como sujeto creador de una existencia original y libre frente al mundo, no es sujeto de conocimiento objetivo e impersonal. Podemos conocer su cuerpo y contenidos psíquicos, pero lo que ella más verdaderamente es, lo que quiere, lo que sabe, lo que espera y lo que añora, y sobre todo tal como cada uno lo quiere y lo vive, no podemos conocerlo ni poseerlo sino a través de su propio testimonio y a partir del don de su libertad estimada y aceptada mediante un acto de fe que responda a su ofrecimiento³.

Podemos invadir su intimidad, forzarla y aun violarla aplicándole los métodos objetivos de conocimiento o las técnicas de control y de dominio. Pero entonces mismo queda anulado y desconocido el carácter original y libre de la existencia, su dimensión de sujeto personal y creador, que es justamente lo que le hace persona y eleva al rango humano y personal cuanto pueda ser y ofrecernos.

Para descubrir la profundidad con que la fe se ins-

³ A. DONDEYNE, *Théologie de la foi et phénoménologie*, en *Foi, théologie et phénoménologie*. Paris 1951; VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*. Tournai 1953; R. MEHL, *La rencontre d'autrui*. Neuchâtel-Paris 1955; M. BUBER, *Problem des Menschen*. Heidelberg 1954; *Ich und Du*. Heidelberg 1958.

cribe en la naturaleza humana es preciso llegar a descubrir sus fundamentos antropológicos. Son, en resumidas cuentas estas dos: la socialidad del hombre y su complejidad corpóreo-espiritual.

Los hombres somos fundamentalmente una vocación para la libertad, entendiendo libertad en el sentido fuerte y profundo de decisión original de sí frente a la realidad universal conocida, interpretada y valorada. Para llegar a vivir como personas tenemos que tomar una actitud, configurar nuestra existencia a través de una interpretación y valoración de la realidad universal que nos rodea y respecto de la cual nosotros mismos somos lo que somos.

Ahora bien, en esta tarea, por diversas razones, no podemos prescindir de la comunicación con los demás. Primero, porque la misma realidad que nosotros debemos interpretar y valorar es la que están valorando e interpretando todos los demás hombres actualmente y a lo largo de la historia. No podemos prescindir de estas interpretaciones humanas del mundo común porque sería absurdo pretender comenzar desde cero y mantenerse en una imposible incomunicación.

Pero es que, más radicalmente, las interpretaciones del mundo que los demás están haciendo o han hecho a lo largo de la historia son también parte de esa realidad que está en torno nuestro y dentro de la cual tenemos que encontrar nuestra actitud personal. Más profundamente todavía, las personas que están empeñadas en esa aventura, ellas mismas, y no sólo sus propias creaciones, son la realidad más real y más determinante frente a la cual cada uno tiene que encontrar su propia actitud.

Prescindir de los demás es empobrecer infinitamente el mundo real en que uno vive y frente al cual trata de hacerse como persona. Nuestro mundo es en su mayor parte la humanidad, los demás hombres que viven y han

vivido y a través de ellos la realidad bruta de la naturaleza y del cosmos.

Esta necesidad de comunicación tiene que hacerse mediante los signos y experiencias corporales que son el único acceso inmediato a la realidad que poseemos. Lo que una persona sea en su conciencia y en su libertad no puede percibirlo sino a través de sus palabras, de sus gestos, y de sus actos, en una palabra a través de su testimonio. Y por otra parte, todo lo que ella pueda valer y hacer no influye realmente en la configuración de mi existencia personal, verdaderamente libre, sino en la medida en que desde mi propia libertad le reconozco validez y acepto su intervención en mi vida. Dar fe a alguien es contar con lo que él es en la tarea personal e intransferible de realizar la propia existencia personal. Sólo a partir de este libre reconocimiento se inicia la verdadera comunicación personal. Y esto es precisamente la fe⁴.

Por tanto es preciso reconocer a la fe una prioridad sobre cualquier conocimiento o cualquier otra comunicación que podamos recibir de otra persona. La fe es primordialmente el establecimiento libre de la relación entre personas en tanto que personas, el origen y el fundamento de la comunicación interpersonal, la base de la unidad y de la comunión entre los hombres, el origen y la medida del mundo personal y de la comunicación social y cultural en que vivimos. Sin fe no habría más que soledad, incomunicación, disgregación y empobrecimiento. Sería imposible la existencia personal y el desarrollo histórico de la humanidad. Cada uno empezaría desde cero,

⁴ Cf. M. LE ROY, *Introduction à l'étude du problème religieux*. Paris 1944 («La fe no es en primer lugar cognoscitiva sino vivificante y unitiva»); G. MARCEL, *Le mystère de l'être: II, Foi et réalité*. Paris 1951; *Etre et avoir: 2, Réflexion sur l'irreligion et la foi*. Paris 1968; *Notas para una problemática de la fe, en La fe hoy*. Madrid 1968, 119-128; K. CIRNE-LIMA, *Der personale Glaube. Eine Erkenntnistheoretische Studie*. Innsbruck 1959; M. NEDONCELLE, *De la fidélité*. Paris 1963, *La réciprocité des consciences*; J. MOUROUX, *Yo creo en ti*. Madrid 1968.

con él moriría todo lo que hubiera alcanzado. No habría familia ni sociedad ni historia ni cultura. La fe nos abre el camino al mundo de las personas, de la humanidad y de la cultura. La fe es el umbral de la comunicación y del espíritu⁵.

Es grave que durante siglos la fe haya podido presentarse casi únicamente como la aceptación de una afirmación apoyada en el testimonio; así quedaba reducida a un modo fácil de adquirir conocimientos imposibles, y se dejaba en la sombra su momento más radical y más específico: no el creer lo que me dicen sino creer al que me lo dice, al que puede decir, dar o pedir algo que va a tener valor para mí porque anteriormente le he aceptado a él, en su originalidad personal, como un participante en mi existencia, como un huésped bienvenido en el hogar de mi libertad y de mi responsabilidad humana y existencial.

En este sentido, la fe, esta fe radical, se parece más a la amistad que a la ciencia, hay que describirla y valorarla más desde la relación interpersonal y desde el amor que desde el conocimiento y la ciencia. Los conocimientos que esta fe me pueda proporcionar son algo secundario respecto a la comunicación de las existencias que se establece desde que he tenido la dicha de poder creer en alguien.

Incluso puede darse la fe verdadera sin que haya ninguna transmisión de conocimientos. El hijo recibe muchos conocimientos gracias a la fe en sus padres, pero los padres también tienen fe en el hijo y viven ligados a él por

⁵ Cf. F. MALLET (=M. BIONDEL), *Qu'est-ce que la foi?* Paris 1908; M. BIRLAULT, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, en *Philosophies chrétiennes*. Paris 1955; J. ALFARO, *Foi et existence*: NvRvTh 90 (1968) 561-580; L. MALEVEZ, *Foi existentielle et foi doctrinale*: NvRvTh 90 (1968) 137-154, incluido en *Pour une théologie de la foi*. Tournai 1968; M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*. Zürich 1950. Depende de Wissmann con aciertos en la descripción de la fe religiosa y bíblica, deformados por la oposición entre fe judía (vital) y fe cristiana (intelectual).

esta relación que les significa más dar que recibir, esperar más que poseer, aunque esto mismo sea enriquecedor.

Fe es una relación interpersonal que no tiene un contenido fijo, sino que se concreta en cada caso según la clase de personas entre las cuales se establezca la comunicación y el tipo de comunicación que se dé entre ellas. En la mentalidad bíblica existen muchos conceptos de este tipo, funcionales y sumamente elásticos, que se cargan de un sentido diferente según en qué casos se empleen. Así una palabra tan importante como *hesed* no significa nada concreto, sino simplemente el «comportamiento leal con otro con quien se tiene alguna obligación». En el marco de la Alianza, el *hesed* de Dios es gracia, misericordia, fidelidad; el de Israel es fe, obediencia, piedad.

Algo parecido ocurre con la fe. Aceptamos la presencia y la intervención de una persona en nuestra vida. Pero lo que esta aceptación suponga y lleve consigo dependerá en cada caso de la personalidad de quien acepta, de quien es aceptado, del fin y la profundidad con que esta aceptación se haga⁶.

II

FORMAS Y ELEMENTOS DE LA FE HUMANA

En el origen de la fe humana está la experiencia radical de unidad de ser con los demás hombres. Esta experiencia la tenemos desde los primeros días de nuestra vida en los que biológica y psíquicamente los padres, y más inmediatamente la madre, son nuestro mundo, la tierra

⁶ J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*: Gregorianum (1961) 463-505; Id., *La fe como entrega personal del hombre a Dios*: Concilium (1967) 56-69. Testigos de la reducción intelectualista de la fe podrían ser casi todos los tratados escolásticos modernos. Cf. por ejemplo: P. ANTOINE, art. *Foi*, en *DBS* II, 1938, 278-310 (en b bíblico); S. HARENT, art. *Foi*, en *DTC* VI, 55-514; W. BETZENDORGER, *Glaube und wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*. Gotha 1931; Una cierta evolución ensaya J. PIEPER, *Über den Glauben*. München 1962.

en que vivimos arraigados y el ambiente que nos rodea.

Junto con la experiencia de la unidad biológica hacemos la experiencia de la unidad personal. La acogida y el amor de nuestros padres han sido el ambiente en el que nuestra vida ha podido desarrollarse. Las más profundas capas de nuestra conciencia son ya del género «vivo con», «vivo gracias a». La experiencia primordial de la realidad que tenemos los hombres es la experiencia del acogimiento y de la gracia de quienes nos reciben y sostienen en la vida. Y junto con esto, la experiencia de vivir apoyados en las personas que nos acogen.

Luego, esta experiencia se amplía y se complica, cuando el niño se asoma a círculos más extensos y variados de convivencia: el padre, los hermanos, los amigos, etc. Pero esta estructura relacional e interpersonal de la conciencia y de la vida permanece, y, en el fondo de ella, la fe como enlace directo con las personas con quienes más profunda y realmente convivimos. Las dimensiones de nuestro mundo personal son las dimensiones de nuestra fe⁷.

Esta estructura interpersonal de nuestra vida tiene diferentes procesos y niveles: el sexo, la familia, la amistad, la ciudadanía, son otros tantos modelos y formas de realizarlas. Por debajo de todas ellas, como punto de arranque y fuente permanente de comunicación real está la fe.

Pasemos de esta rápida consideración genética a un análisis de tipo más formal. La decisión de creer a alguien contiene estos momentos:

1. El reconocimiento de la propia limitación y el barrunto de las posibilidades de complementariedad y de perfeccionamiento que otra persona puede ofrecernos comunicándonos algo de lo que ella es y vive, o incluso re-

⁷ Cf. Las etapas de este desarrollo y su influencia en el comportamiento religioso del hombre en A. VERGOTE, *Psicología religiosa*. Madrid 1971; cf. W. H. CLARK, *The Psychology of religion*. London 1969; G. W. ALLPORT, *Pattern and growth in Personality*. New York 1963.

cibiendo algo de nosotros, porque también dar es una forma de hacerse;

2. El descubrimiento de la «credibilidad» de una persona. La capacidad, las virtudes, los gustos y los actos de ciertas personas nos las descubren como creíbles, dignas de nuestra fe, de ser aceptadas a intervenir activamente en la realización de nuestra existencia personal; en definitiva, las palabras, los gestos y los actos por los que se nos descubre el valor, la benevolencia y el amor actual o posible de una persona son los signos de su credibilidad. «Sólo el amor es digno de fe» ha escrito hermosamente H. Urs von Balthasar⁸. Y se puede decir, sólo el amor es el objetivo último de la fe;

3. Una vez descubierta, mediante toda una constelación de signos y gestos, la credibilidad de una persona, si de verdad queremos llegar a creer en ella, nace un movimiento de acercamiento, de atención, de invocación; tenemos que merecer de ella el don y la gracia de su presencia y de su interés por nosotros;

4. Antes de llegar propiamente a la fe, a la alianza interpersonal, tenemos que descubrir los signos concretos del interés y de la benevolencia del otro, los signos de que nos ofrece el don de sí y de su vida, los signos de su gracia, de su disposición a solidarizarse con nosotros y a tomar como parte de su vida la carga de la nuestra. Palabras, gestos, actos que nos testimonien la gracia y el amor hacia nosotros de esa persona con quien queremos convivir. Ésta es ya en concreto la comprobación de su credibilidad. Cuando una persona responde a nuestra invocación con la revelación y el don de su propia libertad llegamos a la conclusión de que es creíble, de que podemos contar con ella, podemos abrirle la puerta de nuestra intimidad para que viva efectivamente con nosotros, para

⁸ H. URS V. BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de la fe*. Salamanca 1971.

que su libertad sin dejar de ser libre, sin imponerle ningún dominio, pueda intervenir y pesar en nuestra vida;

5. Sólo al término de este proceso puede darse propiamente el acto de fe, el recurso a lo que otra persona es, en su irreductible libertad, como apoyo y complemento y riqueza de nuestra propia existencia; surge así la fe, aceptación de una persona en su libertad y alteridad como sujeto participante en nuestra existencia, es decir, en el esfuerzo de conocer, interpretar, valorar la realidad universal en que somos.

Esta fe es la verdadera participación en el plano consciente y personal de la existencia. Gracias a ella se supera la antítesis unidad-diversidad. El creyente está progresivamente unificado con aquel a quien ha dado fe por la comunicación permanente de existencias que la fe tiende a producir; pero esta progresiva unificación no es real ni verdadera sino en la medida en que la fe dada al otro respeta su alteridad, su libre originalidad, y lo acoge precisamente en lo que tiene de distinto, sin imponerle la medida de la propia vida ni la condición del previo sometimiento. La fe acentúa el aspecto de respeto y acogida de otro en lo que tiene de libre, de sorprendente. Lo contrario no es fe sino posesión⁹.

La fe interpersonal aparece así como el acceso a la comunicación real y a la universalización de la existencia mediante la comunión con otras personas aceptadas y respetadas como sujetos originales de existencia. Este aspecto de la fe es atrayente.

Pero hay otros aspectos que no lo son tanto. La fe tiene un riesgo fundamental: aceptar de pronto la presencia y la intervención de otra persona en mi existencia sin atentar contra su libertad, sin esclavizarla reduciéndola a cosa, dejándole las manos libres dentro de mi pro-

pia libertad. La decepción, el escarmiento, la desconfianza acechan contra la fe y nos empujan hacia la existencia en solitario. Y la pereza también. ¿Para qué aliarse con otro después de haber visto que lo más hondo de una persona es su debilidad y su indigencia? Sólo el amor a la vida, la rebeldía permanente contra el no ser, la renovada apuesta a favor del ser y de la vida, de la comunicación y de la solidaridad, son capaces de mantenernos dispuestos para repetir y ampliar la experiencia de la fe a pesar de las decepciones y de las responsabilidades que lleva consigo. Como Tillich vio genialmente, la fe es una afirmación permanente de la voluntad de ser y de vivir, la fe es el coraje de ser absolutamente.

III

LA COMUNIÓN INTERPERSONAL COMO POSIBILIDAD DE LA FE RELIGIOSA

Por supuesto, lo dicho sobre la fe como estructura fundamental de la interpersonalidad de nuestra existencia no prueba directamente nada acerca de la legitimidad ni de la estructura de la fe religiosa. Si la fe religiosa es legítima habrá que comprobarlo por unos caminos estrictamente originales y propios; su estructura tendrá que responder a las características de ese alguien misterioso con el que el creyente establece alianza, así como a la originalidad desconcertante de su libertad y de su gracia.

Pero tampoco hay que considerarlo como absolutamente ajeno.

Por lo pronto esta investigación de la fe como estructura propia de la existencia humana nos hace pensar que, en el caso de que haya Dios o de que un hombre se nos presente como enviado suyo, el entablar con él o con su enviado una relación de fe no es nada extraño ni contra-

⁹ R. PANNIKAR, *La foi dimension constitutive de l'homme*, en *Mito e fede*. Padova 1966.

rio a las exigencias de nuestra humanidad, sino, más bien, el comportamiento más profundamente normal y humano que podamos imaginar. Cuando Cristo o los apóstoles exhortan a creer en Dios, no piden nada extraño ni nuevo, sino simplemente extender el campo de las relaciones personales a ese nuevo interlocutor que se ha aparecido en nuestro mundo, aunque aparezca en el mundo sin ser del mundo, precisamente como no-mundo, como interlocutor, a la vez lejano y presente, de todos los que estamos y de todo lo que somos en el mundo.

La exhortación a creer en Dios o en Cristo nos dice algo porque estamos viviendo en la fe constantemente, porque tenemos idea y experiencia de lo que es creer en alguien. Aunque luego la novedad y la originalidad de este alguien a quien damos fe nos obligue a salir de nuestra costumbre y a prestarle una fe profundamente distinta de la que hayamos podido dar a cualquier otra persona.

Estas reflexiones sobre lo que es la fe en la vida corriente nos ponen en guardia respecto de lo que los profetas o los escritores religiosos intentan significar cuando nos dicen que hay que creer en Dios, darle fe como damos a las mejores personas que hay junto a nosotros. Y se explica que la fe pueda ser descrita recurriendo a nociones propias de la vida interpersonal, como son las de alianza, matrimonio, filiación, amistad, discipulaje o seguimiento. Jesús llama a los suyos amigos porque les ha hecho conocer todo lo que había recibido de su Padre (cf. Jn 15, 15). Estas palabras son un ejemplo de cómo la fe religiosa se estructura conforme a los modelos de la fe humana y de cómo el lenguaje y las experiencias humanas son el punto de partida para expresar el contenido y el dinamismo de la fe religiosa.

Ahora podemos, en fin, comprender el empobrecimiento y los riesgos que lleva consigo una presentación de la fe cristiana en la que «fe» signifique primariamente

un modo indirecto y extracientífico de llegar a conocer algo mediante el testimonio de otro. Queda fuera del campo de visión lo más radical y lo más específico de la fe, aquello por lo que la fe es una actividad original del hombre que no tiene por qué reducirse al querer ni mucho menos al saber. Y se deja la fe a merced de una rivalidad con el saber científico de la que, una vez privada de su propia identidad, saldrá siempre maltrecha.

Esta manera de hablar de la fe puede desorientar a más de uno. Por eso quiero precisar aquí unas cuantas cosas antes de seguir adelante.

Ya he dicho que la fe interpersonal, directamente, no prueba nada acerca de la fe religiosa, ni su legitimidad, ni su estructura. Son dos cosas diferentes y, hasta cierto punto, independientes. Pero sólo hasta cierto punto. Cuando los profetas, los apóstoles, el mismo Jesús nos hablan de *creer* en Dios, están tomando la palabra del lenguaje corriente y están apoyándose en la experiencia de la fe interpersonal para encaminarnos a una experiencia semejante referida a Dios, con todo lo que esto supone de revelación sobre Dios como sujeto posible de alianza y sobre nosotros mismos como capaces de entablar esta alianza de la fe con Dios y salvar así nuestra propia humanidad.

Esta fe es completamente nueva, profundamente diversa de cualquier otra. Pero siempre queda en pie que la experiencia de la fe interpersonal (alianza, elección, matrimonio, filiación) es el apoyo más cercano para nombrar y describir de alguna manera la actitud correcta del hombre ante el Dios que le salva ¿Por qué se le llama fe y no otra cosa? ¿Qué poder significativo tendría cualquier otra palabra si no se apoyara en alguna experiencia humana?

La fe religiosa es profundamente diversa de la fe interpersonal humana, es más, algunas de sus características niegan las de la fe humana, pero incluso esta negación

es posible porque hay una profunda afinidad que justifica la ampliación del lenguaje y permite la extensión de la significación. Cuando me dicen que debo «creer a Dios» sé inicialmente lo que me quieren decir porque tengo una experiencia humana de lo que es creer. Aunque luego, una vez iniciada la experiencia de la fe religiosa, ella misma me vaya descubriendo su novedad y me aleje del apoyo inicial profundamente insuficiente.

Más profundamente, la fe humana es una verdadera pedagogía de la fe religiosa. Por lo pronto, el hecho de que el hombre de alguna manera deísta, busque la manera correcta de referirse a Dios, depende de la estructura interpersonal de la conciencia y de la existencia humana. Si hay Dios, lo lógico es haberse con él de la manera más correcta y exacta posible, del modo que mejor responda a su manera de ser consigo y respecto de mí. Y esta manera justa de haberse con Dios resulta que es la fe.

Pero es que el mismo dinamismo de la fe interpersonal nos deja en el umbral de la fe religiosa. Por la fe entramos en la comunión con las personas, participamos en este ser universal que es la sociedad espiritual entre los hombres. Pero este camino hacia el ser que es la comunión personal se descubre incapaz de llevarnos hasta la comunión total, hasta la presencia universal, firme y segura, por encima de las limitaciones de la carne, del pecado y de la muerte. La impotencia y la malicia obstruyen sin remedio el camino hacia el ser en comunión, el camino hacia la liberación. El hombre que ama la vida y presiente la posibilidad ilimitada de ser en la comunión universal, queda a la espera de un tú que le ofrezca la posibilidad de una comunión también universal y definitiva. La fe interpersonal, movida por el amor a la vida y la esperanza de ser, se hace así preparación para la fe religiosa, verdadera pedagogía de la fe, casi subsistencia del antiguo testamento para todos los hombres y en todos los tiempos.

3

ACCIÓN, RELIGIÓN, FE

I

CRÍTICA Y DEFENSA DE LA RELIGIÓN

No es normal preocuparse de la religión cuando se quiere estudiar la fe. Y sin embargo, si bien se piensa, no es tampoco muy normal hablar de la fe sin haberse cuidado antes de la religión. Por la sencilla razón de que la fe presupone una actitud religiosa. Más todavía, la fe es religión. No cualquier modo de religión es fe, pero la fe siempre es una religión purificada. La fe es la religión justificada. De la fe cristiana diría que es la religión muerta y resucitada, la religión redimida.

En el momento en que la religiosidad del hombre está sometida al fuego cruzado de una teoría y una praxis que en buena medida le son adversas, no me parece buen camino el de algunos teólogos que intentan salvar la fe del hundimiento de la religión diciendo simplemente que la fe es otra cosa: puesto que la religión se acaba, digamos que la fe es otra cosa distinta, así preparamos el futuro de la fe en un mundo sin religión.

En contra de esta actitud pienso que sin religión, y más profundamente todavía, sin religiosidad no puede haber fe. Sin duda muchas formas históricas y culturales de expresar y vivir la religión tienen sus días contados. Puede ser incluso que el desarrollo cultural y la fe coin-

cidan en destruir las formas imperfectas de religión, es posible también — y yo lo pienso así — que, a la larga, la única forma de religión capaz de subsistir en una cultura desarrollada sea esta forma suprema y gratuita de religión que es la fe. Pero me parece absolutamente claro que en una humanidad estricta y universalmente irreligiosa no habría ya posibilidad ninguna para la fe. Tampoco la habría para la humanidad del hombre. Seríamos una raza de esclavos, mezcla de animales y máquinas.

Pienso que la crisis actual del cristianismo no se presenta propiamente al nivel de lo cristiano, sino al más profundo de la religiosidad que tendríamos que haber vivido soberanamente a través de nuestras realidades y formulaciones cristianas. No entendemos la profundidad del cristianismo porque no somos profundamente religiosos. Aunque las cosas son de tal manera que también lo contrario puede ser cierto. Lo que ha de quedar descartado es el valor de cualquier exposición que separe estas dos dimensiones y quiera eliminar cualquiera de ellas.

Entrar en el tema de la religión y las religiones es meterse en un laberinto. La historia de las religiones, y sobre todo de su interpretación filosófica y teológica, son un agudo problema todavía por resolver. «La cuestión teológica acerca de la religión no sólo es un problema teórico sino también un agudo problema práctico»¹.

Fue Lessing, y sobre todo Schleiermacher quienes despertaron el interés de los teólogos por la religión, no en un aspecto fenomenológico e histórico, sino estrictamente teológico: cuál es su origen desde un punto de vista antropológico y teológico, qué significación tiene dentro del plan de salvación y de la providencia cristiana, cómo relacionar la religión y las religiones con la fe cristiana.

¹ C. H. RATSCHOW, art. *Religion* IV, *Theologisch*, en RGG V, 984. En el mismo sentido, sobre la dificultad de establecer un concepto universalmente válido de la religión. H. R. SCHLETTE, art. *Religion*, en *LfThK* 8, 1164, 1165.

La *Aufklärung* había despertado un gran interés por la religión en su intento de fundarla exclusivamente en la naturaleza y en la «mera razón», libre de las intrusiones de la revelación, de la fe y de la Iglesia. Schleiermacher intenta superar este planteamiento. La religión tiene un origen propio y específico: la intuición del universo como totalidad y el sentimiento de la radical dependencia. La filosofía, si procede con humildad, descubre el valor del cristianismo. El cristianismo es la religión de las religiones, su crítica y su forma perfecta, porque es la religión de la redención completa y definitiva².

Después de Schleiermacher, inexplicablemente, el interés teológico por el estudio de la religión se debilita. En nuestro tiempo han sido Barth y Tillich, en estrecha dependencia de Schleiermacher, aunque con diversas actitudes, los que han puesto de nuevo el tema de la religión en el candelero teológico. Y más recientemente, con amplias repercusiones variadas y discutibles, Dietrich Bonhoeffer.

Para Barth, la fe es la «*Aufhebung*», la supresión-superaación de la religión. La fe suprime la religión y la religión suprime la fe. La religión es la manifestación suprema del pecado, de la *hybris* de los hombres. La religión es el intento de la soberbia humana para llegar hasta Dios³.

Como en todas sus cosas, Barth es aquí tajante, rudo. Por debajo de sus afirmaciones está el radicalismo protestante en el enjuiciamiento de lo humano como totalmente pervertido por el pecado, y la geometría de un lenguaje

² *Reden über die Religion* (1799), ed. R. OTTO. Göttingen 1967; *Die christliche Glaube* (1821-1822), ed. M. REDEKER, 2 vols. Berlin 1960; cf. un buen resumen en R. HERMANN, art. *Schleiermacher I, Leben und Schriften* II, *Theologie*, en RGG V, 1422-1435; cf. J. M. GÓMEZ HERAS, F.D.E. *Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión y del cristianismo*: *Burgense* 10 (1969) 445-467; *Id.*, *Teología protestante: sistema e historia*. Madrid 1972, 131 s.

³ H. BOUILLARD, *Karl Barth, I: Génèse et évolution de la théologie dialectique, II y III: Parole de Dieu et existence humaine*. Paris 1957.

univocista que no quiere admitir formas ni realizaciones diferentes de una misma realidad profunda.

No parece que las personas y sus acciones sean juzgadas por Jesús con esa rígida separación entre el pecado y la gracia, lo natural y lo bíblico. Podemos pensar en el samaritano de la parábola o en el publicano o en el buen ladrón. ¿Dónde terminaba su religión y comenzaba su fe? ¿Las religiones humanas no expresan de alguna forma una dimensión humana de religiosidad que pueda ser liberada, purificada y realizada por el cristianismo? Ésa es la pregunta que habría que hacerle a Barth, prescindiendo de que eso profundo y primordialmente humano pueda llamarse religión o no, prescindiendo de que su realización cristiana pueda también llamarse o no religiosa. Y entonces a lo mejor no decíamos unos y otros cosas tan diferentes.

La postura de Bonhoeffer es diferente. No parte de una preocupación estrictamente teológica sino sociológica y pastoral. Los hombres de nuestro tiempo son cada vez más irreligiosos y de una manera irreversible. ¿Cómo anunciar la fe cristiana sin contar con el presupuesto religioso? ¿Cómo reinterpretar en categorías seculares las categorías religiosas de la Biblia? Las expresiones de Bonhoeffer son fragmentarias y sus reflexiones quedaron inconclusas. Por eso resulta difícil interpretar exactamente sus textos y captar su pensamiento de fondo.

Parece que Bonhoeffer (discípulo de Barth) entendía «religión» en un sentido sociofilosófico que no es fácil de captar desde una óptica exclusivamente teológica. Religión viene a ser el espontáneo recurso de los hombres a Dios como medio de consolidar y desenvolver su vida en el mundo. Este género de religión mira a un Dios que es un ser entre los seres, poco más que el siervo universal y omnipotente. La religión así entendida se concreta y se encierra en unas áreas determinadas de la vida

humana. Hay unos hombres y unas instituciones que la representan y promueven, se cumple con unas acciones, en unos tiempos y lugares determinados. La religión es una función concreta dentro de la vida humana que se desarrolla en unos sectores bien delimitados de la vida y de la sociedad.

Esta religión no es de origen cristiano. El hombre la ha creado y vivido espontáneamente; otra cosa sería saber si en todo ello intervienen o no las dimensiones sobrenaturales de la vida humana tal como históricamente creemos que se dan; el cristianismo se ha anunciado, expresado y vivido contando con este *presupuesto religioso* de la humanidad. ¿Qué tenemos que hacer ante la disolución histórica y cultural de este presupuesto religioso? Éste es, a mi juicio, el problema de fondo que plantea Bonhoeffer. Detalles aparte, bastante más realista y urgente de lo que algunos han podido pensar⁴.

El juicio teológico de la religión y de las religiones es una verdadera cruz para los teólogos protestantes, que se han visto turbados y divididos por este problema⁵.

La teología católica, gracias a sus puntos de vista sobre la presencia universal de la gracia en todas las manifestaciones de la naturaleza, junto con su sensibilidad para la analogía y los diversos juegos del lenguaje religioso, puede afrontar este problema con mayor serenidad. Aunque también es cierto que existe el problema

⁴ Cf. CORNELIO FABRO, *El fin de la religión según Bonhoeffer*, en *La fe hoy*. Madrid 1970, 47-61. Otras interpretaciones: A. DUMAS, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*. Genève 1968; G. THILS, *Christianisme sans religion?* Neuwelaerts 1965; L. NEWBIGIN, *Une religion pour un monde séculier*. Paris 1967; R. RICHARD, *Teología de la secularización*. Salamanca 1969; F. SEBASTIÁN, *Discernimiento teológico de la secularidad*, en *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca 1972.

⁵ Cf. C. H. RATSCHOW, art. *Religion* IV B. *Theologisch*, en RGG V, 976-984; P. A. LIÉGÉ, *Christianisme et religions*. Au seuil de la nouvelle mission: *LumVic* 80 (1966) 59-74; A. M. HENRY, *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*. Paris 1966, 328 p.; J. HEISLBEZT, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*. Freiburg i. Br. 1967.

real de unificar demasiado religión y fe, levantando las manifestaciones religiosas al valor de la fe o admitiendo demasiado fácilmente las expresiones y manifestaciones de la fe con excesivas pervivencias «religiosas», es decir, con excesivas concesiones a las formas precristianas de la religiosidad.

Para poder juzgar acerca de las relaciones entre religión y fe en una perspectiva suficientemente amplia, el mejor camino parece ser un análisis de lo que la palabra *dios* significa y de la función que cumple en la conciencia humana.

Indudablemente este procedimiento es una simplificación. Lo más completo sería examinar una tras otra las diferentes religiones y tratar de descubrir a través de ellas el significado y la función de esa palabra tremenda, la más ensalzada y humillada a lo largo de la historia humana⁶.

⁶ Cf. la hermosa página de M. BUBER, en *Gottesfinsternis*, en *Werke* I. München 1962, 509-510: «Dios... es la más cargada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan mutilada. Precisamente por eso no voy a renunciar a ella. Generaciones de hombres han hecho rodar sobre esta palabra el peso de su vida angustiada, y la han oprimido contra el suelo. Yace en el polvo, y soporta el peso de todas esas personas. Las generaciones de los hombres, con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Por ella han matado y han muerto. Y tiene marcadas en sí las huellas de los dedos y la sangre de todos ellos. ¡Dónde iba yo a encontrar una palabra que se pareciera, para designar a lo más alto! Si tomo el concepto más puro y más radiante del más íntimo tesoro de los filósofos, no podría encerrar en él más que una imagen conceptual que a nada me habría de obligar. Pero no podría infundir en él la presencia a lo que yo me refiero: la presencia de Aquél a quien las generaciones de los hombres han honrado y escarnecido con su estremeceador vivir y morir.

»Sí, yo me refiero a Aquél a quien las generaciones de los hombres — atormentadas por el infierno y saltando el cielo — se refieren. Es verdad que los hombres dibujan caricaturas y escriben debajo de ellas: "Dios". Se asesinan unos a otros y dicen: "Lo hacemos en nombre de Dios". Pero, cuando se disipe todo delirio y engaño, cuando los hombres estén frente a él, en medio de la más solitaria oscuridad, y ya no puedan decir "Él, Él", sino que suspiren "Tú, Tú" y griten "Tú", todos lo mismo, y cuando añadan "Dios": ¿no será el Dios verdadero a quien todos claman, el único Dios vivo, el Dios de los hijos de los hombres? ¿No es él quien los oye? ¿No es él quien los escucha? Y precisamente por esto, la palabra "Dios" ¿no es la palabra de la llamada, la palabra convertida en nombre, consagrada para siempre en todos los lenguajes de los hombres? Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autoriza-

Pero esto sería excesivamente prolijo y nos sacaría de la línea y el método de nuestra investigación. La dispersión y complejidad de los estudios históricos hacen casi imposible por ahora este itinerario. Aunque también es verdad que en nuestras reflexiones no podemos perder el contacto con las conclusiones más firmes y universales de estos trabajos⁷.

II

FUNDAMENTOS Y VALIDEZ DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Hemos de intentar pensar qué hay más allá de los símbolos y las representaciones. El hombre asomado a sí mismo, y a su mundo, aventurado en el empeño de construir y defender su propia vida, hace siempre la afirmación de algún punto absoluto en torno al cual entiende y ordena su mundo. No es tan importante describir las mil formas históricas de percibir y concretar estas manifestaciones de lo sagrado en el mundo, cuanto vislumbrar — porque no se puede pretender más — lo que los hombres persiguen y designan con esta referencia a lo sagrado.

Se diría que en la representación del universo, y por tanto en la composición de su conciencia, el hombre no puede satisfacer las leyes más radicales de su propio espíritu sin recurrir a un absoluto que dé orden y consisten-

ción de "Dios". Pero no nos desazonemos. ¡Qué bien se comprende que muchos propongan callar, durante algún tiempo, acerca de las "últimas cosas", para redimir esas palabras de las que tanto se ha abusado! Pero de este modo no se redimirán. No podemos purificar la palabra "Dios". Y no podemos devolverle su integridad. Pero sí podemos, manchada y mutilada como está, levantarla del suelo y erigirla sobre una hora de gran solicitud».

⁷ *Proceedings of the 7th. Congress for the History of Religions*, 1950. Amsterdam 1951, C. J. BLEEKER (ed.); H. RINGREEN - A. VON STRÖM, *Die Religionen der Völker*, 1959; VAN DER LEEUWEN, *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris 1970; M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones* (Madrid, 1954); III-3; ID., *Lo sagrado y lo profano* (Madrid, 1967); H. R. SCHLETTE, *Ideologie der Religionen*. Frankfurt 1964.

cia al mundo caótico y fugaz. El mundo resulta impensable e inhóspito, incompatible con el hombre, si no tiene en sí o detrás de él una realidad absoluta que le dé consistencia y asegure su inteligibilidad. En una óptica subjetiva y personal, el hombre tiene que vivir en un mundo donde le sea posible discernir lo bueno de lo malo, la vida de la muerte, el orden del caos, lo humano de lo antihumano. Y esto no puede hacerlo en definitiva sin poder tomar actitudes absolutas frente a alguna realidad que sea también absoluta y dé alguna referencia absoluta a todo lo que, en sí mismo, es relativo, ambiguo, precario.

Estamos hechos de tal manera que no podemos pensar, ni querer, ni desear, ni elegir, sin referirnos expresa o implícitamente a alguna realidad absoluta que nos permita tomar ante ella actitudes también absolutas desde las cuales podamos justificar, discernir, y ordenar todas nuestras acciones.

Esta realidad absoluta ante la cual podemos y debemos tomar actitudes absolutas, últimas y universales, unificadoras y unificantes, es lo que primordialmente y universalmente significa la palabra Dios.

Allí donde se hace presente, de cualquier manera que sea, reconocemos lo sagrado, lo central, lo intocable, lo definitivo, fascinante y tremendo, salvador y juzgante, iluminador y abrasador. Pasamos por alto con demasiada facilidad las creencias y los ritos de los primitivos como si todo fuera ignorancia y barbarie. Pero en sus celebraciones en torno al manantial de las aguas, o mirando a la luna llena, puede haber una percepción de lo original y fundante que nosotros, incluso en un clima llamado religioso y cristiano, hemos podido debilitar demasiado⁸.

⁸ L. CAPERAN, *L'appel des non chrétiens au salut*. Paris 1962; Id., *Répenser la mission*. XXXV *Semaine de Missionologie*. Bruges 1965; H. MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*. Paris 1965; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Tournai 1966.

La idea de Dios, en la composición de la conciencia y de la vida humana, juega la función radical de unificar y totalizar la acción del hombre. Sin ella la conciencia humana no puede llegar a opciones y decisiones últimas y definitivas que configuren su existencia por debajo de la variedad y confusión de sus decisiones y ocupaciones cotidianas. Sencillamente, sin la idea de Dios el hombre no puede ser persona, no llega al nivel autoconfigurante y unificador en que nuestra animalidad alcanza la unidad y libertad de existencia propias de la persona. Queda disgregado en la multiplicidad de lo cotidiano, en las pasividades de lo que acontece ante sus instintos.

Contrariamente a lo que dicen Sartre y Marx, por ejemplo, nosotros decimos: sin una referencia absoluta al absoluto no se puede llegar a ser persona; la referencia absoluta al absoluto, como verdad, como bien, como unidad, como vida y como ser, es como el alma invisible de todas nuestras acciones propiamente humanas, lo que nos permite juzgar sobre lo verdadero y lo falso, elegir entre lo bueno y lo malo, amar la vida y luchar contra la muerte. Y es obligado preguntarse, en honor suyo, si cuando niegan la existencia de Dios y el valor humano de la religión no lo están haciendo en nombre de Dios y de la religión.

Rechazar la religión en nombre de una seriedad decisiva es rechazar la religión en nombre de la religión, decía Tillich⁹.

Esta conclusión concuerda sorprendentemente con las afirmaciones de los historiadores y fenomenólogos de las religiones acerca del origen de la religión. La religión, según ellos, es una categoría pura, comienza con la experiencia pero no procede enteramente de ella, pertenece a

⁹ *La dimensión perdida* Indigencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao 1970, 32.

la constitución misma del espíritu humano del que parte toda actividad y evolución histórica. Es anterior y más profunda que todas las explicaciones y formulaciones que organizan los hombres para expresarla. La religión comienza consigo misma¹⁰.

El hombre no puede reducirse a la vida dada, reclama *potencia y sentido*. Intenta abarcar la totalidad para dominarla hasta que se le descubre que él mismo es abarcado, entonces la religión se transforma en invocación y en fe¹¹.

No es posible vivir en un mundo entera y solamente profano. El olvido de la religión es una deshumanización, una nueva caída. El hombre moderno conserva la huella de la religión en su subconsciente como conservaba Adán la del paraíso¹².

Porque la relación con el absoluto es algo constitutivo de la conciencia y de la libertad del hombre, podemos decir que el descubrimiento histórico y personal de Dios es para el hombre simultáneo y correlativo al descubrimiento de sí. La idea de Dios es el inevitable complemento de la acción humana y de ella nace la necesidad de ser más y mejor¹³. El deseo de Dios y el deseo de comprensión de sí coinciden.

No porque Dios y yo seamos una misma cosa, sino porque comprenderse a sí mismo es descubrirse en una relación dialéctica con el Absoluto que cualifica y configura toda nuestra existencia personal¹⁴.

Por eso el descubrimiento personal de Dios va paralelo con el descubrimiento de sí como persona. Nacemos de nuevo cada vez que enriquecemos en algo nuestra idea

de Dios. «Las fechas reales de la vida de un hombre son los días y las horas en que le ha sido dado adquirir una nueva idea de Dios»¹⁵.

Aun después de lo dicho no queda claro qué sea la religión. Se podría pensar que si Dios es un elemento de nuestra conciencia, la religión y Dios mismo son una creación arbitraria del hombre que no responde a la realidad objetiva sino a las necesidades psicológicas o sociales de un hombre oprimido y deformado por la ignorancia o la sociedad.

Repasemos nuestro itinerario antes de seguir adelante. He dicho que antes de entrar directamente a estudiar la fe hay que plantear el problema de la religión. Porque la fe cristiana es una forma de expresar y vivir la religión. Y ocurre que, por un lado, la religión es hoy una actividad muy problematizada y muy discutida. Y por otro, los mismos cristianos hemos banalizado los aspectos estrictamente religiosos de nuestra fe. Para llegar a descubrir en profundidad qué es la religión hemos comenzado por analizar las funciones de la idea de Dios en la constitución de la conciencia y la libertad humanas. Esto nos sirve por lo menos para mostrar que la religión es algo profundamente humano, que vive arraigado y desempeña su papel en el dinamismo más hondo de nuestra personalidad.

Pero aparece aquí una pregunta decisiva: ¿cómo se forma esta idea del absoluto o de Dios en nuestra conciencia? Los marxistas, o los ateos de cualquier escuela que sean, lo explican diciendo que nace como compensación de situaciones desequilibradas e inhumanas que el hombre tiene que soportar. Pero hay experiencias fundamentales y constitutivas de la conciencia, más profundas y más estables que las posibles circunstancias por las que

¹⁰ R. OTTO, *Lo santo*. Madrid 1965, 159.161.168.180.197.230.

¹¹ G. VAN DER LEEUW, *o. c.*, 663.

¹² M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, 180-181.

¹³ M. BLONDEL, *L'action*. Paris 1950, 354.

¹⁴ J. NABERT, *Le désir de Dieu*. Paris 1966, 23.

¹⁵ M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*. Madrid 1970.

uno atraviesa, que están siendo la fuente siempre renaciente de la experiencia del absoluto y de la invocación a Dios. Ciertamente que las situaciones socioculturales influyen más de lo que pensamos en la configuración de las expresiones y manifestaciones humanas de la religión. La religión también es cultura, y en su manera propia también la fe cristiana es, o, por lo menos, lleva en sí la cultura. Pero el que nazca y se desarrolle bajo el influjo de las condiciones culturales, sociales, y económicas de los hombres que la expresan y la viven no quiere decir que dependa en su misma existencia de estas coyunturas transitorias e inhumanas que el hombre padece. Esto es como decir que el talento pictórico de Altamira depende de las situaciones históricas que quedan reflejadas en su pintura.

Si me pregunto por esta inacabable apertura de mi pensamiento y de mi libertad que me hace necesario buscar algo absoluto y definitivo, último, en las referencias de mi vida personal, llego a descubrir el origen en una oscura y como inenunciable percepción original de la realidad (verdad, bien, vida, felicidad, consumación) desde la cual valoro y relativizo a la vez todas las realizaciones concretas con las que entro en contacto. Esta percepción radical es el punto de partida de toda mi vida personal, como si necesitara encontrarme al término de mi propia acción con una plenitud inicialmente barruntada, como si necesitara entrar por mi propio esfuerzo en esta plenitud en la cual me siento acogido y sostenido, llegar yo a descubrir y poseer el misterio de quien me está sosteniendo en mi nacer al mundo del espíritu.

Las pruebas de la existencia de Dios, más que pruebas de algo enteramente nuevo y desconocido, me parecen depuraciones y análisis de esta experiencia fundamental. La existencia de Dios no es evidente, pero hay una experiencia evidente que implica su existencia. «La prueba

de Dios es reflexión sobre el acto en el cual el hombre descubre su presencia»¹⁶.

La pregunta clave es ésta: ¿qué o quién es esta realidad original y originante que nos desborda a todos y que sin embargo está siendo la posibilidad y el sentido de lo que soy y de todo lo que es y qué significa para mí? Si sus efectos son reales, tiene que ser algo o alguien real. Las cosas del mundo no son esta realidad primera y última, ni yo tampoco, porque no realizamos lo que percibo como exigencia y nostalgia de plenitud. Es algo que está ahí independientemente y por encima de todo lo que somos, de cuanto mi persona en el universo entero puede alcanzar. No puede ser resultado de mi acción porque lo percibo como realidad previa que posibilita y pone el ser, mi misma vocación al ser y a la acción. La única respuesta coherente es reconocer la existencia de un principio absolutamente original del ser al cual vivo ligado, en el cual y hacia el cual mi acción personal de entender y querer es posible y tiene sentido. Lo contrario es negar en nombre de la humanidad la humanidad radical de la realidad. La afirmación de la existencia de Dios es la culminación de mi voluntad de ser, el rechazo de la supremacía del absurdo y de la muerte, el reconocimiento definitivo de mi posibilidad, mi derecho y mi deseo de ser contra todas las asechanzas del absurdo y de la aniquilación.

Si me piden una verificación de esta afirmación puedo responder: Yo tengo la experiencia de que la afirmación de un Dios creído y querido consolida y da sentido a todas las dimensiones y momentos de mi existencia. Pienso, con Max Scheler, que no se puede afirmar la existencia

¹⁶ Cf. P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma 1950; G. MARCEL, *Diario metafísico*. Madrid 1969. 44.45.51.59.67-68.128 ss.; Ph. ROQUEPLO, *La foi d'un mal croyant*, cap. 7: *L'existence de Dieu peut-elle être déclarée rationnellement certaine?* Paris 1969, 191-211. J. MARTÍN VELASCO, *Hacia una filosofía de la religión cristiana*. Madrid 1971, 88.

de Dios sino en una actitud de invocación y de creyente. Se afirma su presencia como una necesidad de la posibilidad y del sentido de nuestra existencia, como un requisito de la humanidad del ser universal en que somos. Esto sólo es así para aquellos que quieren que exista, aquellos que se alegran de que esté con nosotros. En la incredulidad, Dios es espectador que molesta, que inhibe nuestra libertad en vez de posibilitarla. ¿Será que hay representaciones de Dios que le hacen literalmente increíble y empujan a la negación de su existencia? Yo pienso que sí. Como hay modos de situarse en la vida y de quererle a sí mismo que no admiten el verdadero reconocimiento de Dios.

Pero si niego el ser a la verdad y al bien y a la felicidad y a la comunicación y a la vida, ¿cómo puedo luego reclamarlas en los pasos menudos de mi vida?, ¿cómo puedo dar un sentido a mi lucha para ser si no hay nada ni nadie que me asegure esa humanidad y esa benevolencia radical y última de la realidad y de la existencia? O cuento con este Dios humanizador y personalizante o tengo que renunciar a mi protesta contra la inhumanidad de la vida dada, y abandonarme a una existencia pasiva abdicando de mi rango y de mi posibilidad de sujeto y de persona. Esta disgregación en el sin sentido de la vida aceptado universalmente es la única postura coherente con la negación verdadera de Dios.

Esta manera de plantear el problema de Dios no es muy distinta del itinerario empleado por Tomás de Aquino. Cierto que sus «vías» se mueven en una perspectiva más objetiva y natural del pensamiento, menos reflexiva y personalista. Sin embargo, todas ellas se apoyan en una percepción inicial de la realidad que no hacen sino analizar. Muy especialmente la cuarta. La utilización de la dialéctica del participante y lo participado no es lo esencial del argumento, lo esencial es la percepción de la realidad

como afirmación absoluta del ser, de la verdad, del bien y de la vida.

Por otra parte, su concepción del entendimiento agente y de la voluntad como naturaleza se mueve en esta línea de la ontología personalista. El entendimiento agente es una participación en la verdad absoluta y permanente que sitúa en una perspectiva de inteligibilidad todas nuestras percepciones de lo real. La voluntad, en cuanto dimensión de nuestro ser personal, es participación activa y dinámica en el bien universal, en el dinamismo radical por el que el ser se unifica consigo mismo y se afirma contra la nada. ¿Es esto muy diferente de la concepción de un Lavelle, por ejemplo?

Aun así, habrá quien diga que esto son puras creaciones interiores del espíritu, sin garantía alguna de realidad objetiva. A esta manera de pensar yo respondo: si yo me acepto como válido y posible, tengo que aceptar la existencia objetiva de lo que garantiza mi validez y mi posibilidad como persona, como sujeto pensante y libre que se determina absolutamente a sí mismo frente a la totalidad absoluta de lo real; de lo contrario tengo que abdicar de mí mismo, reconocerme como imposible, dejarme llevar de la disgregación sin intentar siquiera afirmar mi unidad y mi existencia. Lo más profundo no son las opiniones o las evidencias, sino las opciones; lo más profundo es la opción a favor del ser y de la vida. Si la afirmo, ella me lleva hasta la afirmación y el reconocimiento de Dios; si la niego, si desconfío ya de entrada del ser y de la vida, nunca podré llegar a la afirmación de Dios, pero en este caso tampoco puedo afirmarme a mí mismo, ni defenderme de la nada, ni asumir responsablemente mi existencia. En esta segunda hipótesis llego al absurdo de reconocer como imposible algo que de hecho está siendo y se me impone como un hecho indiscutible.

III

EL VALOR CRISTIANO DE LAS
ACTITUDES PRECRISTIANAS

Hay, pues, una estructura fundamental de nuestra existencia humana que nos empuja a ser personas ante una realidad total y totalizadora. No podemos situarnos frente a la realidad total sin contar con esa dimensión absoluta de nuestra acción que presupone la existencia real de alguien que sea absolutamente y nos haga posible llegar a determinaciones absolutas y absolutizantes, unificadoras y como envolventes de la realidad en que somos.

Esta estructura es la que provoca la aparición del fenómeno religioso. Lo sagrado es todo aquello en donde el hombre ve concretada la presencia o la acción de este absoluto que es la condición primaria y el término de su existencia¹⁷.

No anda equivocado Van der Leeuw al decir que se debe prescindir de la «religión primordial». Hay una religiosidad primordial que forma parte del ser del hombre y que se manifiesta en las religiones de la humanidad. Pero cada una de éstas puede ser construcción original de un grupo humano, que responda a situaciones y necesidades históricas y culturales distintas. Como en todo lo humano, las mediaciones culturales caracterizan y diversifican las manifestaciones de una realidad común.

En cada momento cultural e histórico, «no sin la gracia de Dios»¹⁸, los hombres y los pueblos crean sus representaciones del absoluto, crean sus dioses y sus religiones, de acuerdo con el resto de sus representaciones de la realidad y más profundamente todavía de acuerdo con

el grado y características de la conciencia de sí y de su ser en el mundo que han alcanzado o están alcanzando. Porque el momento religioso también queda dentro del esfuerzo de creación cultural.

Estas representaciones cumplen su función mientras siguen siendo proporcionadas al resto de los contenidos de la conciencia y de la cultura. Cuando los acontecimientos, el contacto con otros pueblos o la simple evolución interior, alteran los contenidos culturales, las fórmulas y representaciones de la dimensión religiosa de la vida comienzan a resultar incómodas, se hacen objeto de crítica y de revisión. Si no hay suficiente conciencia de la distinción entre la realidad última verdaderamente atendida y los mitos o formulaciones con que esta referencia se expresa, caben dos posturas opuestas pero sorprendentemente cercanas en su profundidad: la incredulidad o la intolerancia religiosa. En los dos casos se confunde el vehículo expresivo con la realidad expresada. En el primero se rechaza a Dios porque no se está conforme con el modo de expresarlo y de celebrar nuestras relaciones con él. En el segundo se quieren conservar estos modelos expresivos y se rechazan las nuevas concepciones o adquisiciones culturales por fidelidad a un Dios que casi se identifica con los modos anteriores de pensarlo. Queda la vía humilde, y ambiciosa al mismo tiempo, de reconocer la trascendencia del absoluto y buscar poco a poco la manera de representarlo y vivir nuestra relación con él de acuerdo con los nuevos modelos culturales. Es la única actitud que reconoce la perennidad y la fecundidad creadora de la religión en la vida personal y en el desarrollo cultural de los pueblos. ¿No es éste el origen del conflicto que se vive hoy en las iglesias?

Lo que tienen las religiones en sus concepciones, símbolos, ritos de creación cultural está sometido a la crítica constante. Representarse a Dios es fijarse un horizonte y

¹⁷ G. VAN DER LEEUW, *La religión*, 573.

¹⁸ VATICANO II, *Constitución sobre la iglesia*, 16.

asignarse unas determinaciones radicales y últimas. La misma llamada a la totalidad que dio lugar a las creaciones religiosas se revuelve contra ellas en cuanto se convierten en cárcel para un hombre más desarrollado. Un mito cosmogónico que ha podido ser vehículo de la aspiración religiosa y medio de expresar la relación del hombre con el absoluto, se hace intolerable para el hombre que sabe científicamente que las cosas no fueron así. El afán de conocer la verdad y de situarse respecto de una realidad conocida trata de eliminar esas concepciones que impiden el desarrollo de la razón y la posesión humana de la realidad.

Surgen así una serie de conflictos que son difíciles de enjuiciar.

Por una parte, no se puede negar en teología católica el valor salvífico de las religiones humanas en la medida en que son expresión cultural y vehículo de las relaciones del hombre con el absoluto. La teología católica no ha desarrollado totalmente un estudio de las religiones humanas. La Escritura y la tradición dan elementos suficientes. La historia de Abel y Noé es el reconocimiento del valor salvífico de las religiones de la naturaleza (Gén 4, 3-4; 9, 8-17). Ésta misma es la actitud de Pablo ante los griegos: «Ese Dios que adoráis sin conocer es el que yo os vengo a anunciar» (Hech 17, 23).

Los puntos fundamentales sobre los que debe apoyarse una valoración de las religiones humanas como instrumento de salvación son:

- cognoscibilidad de Dios;
- voluntad salvífica universal de Dios;
- relaciones entre creación y salvación, naturaleza y gracia;
- valor salvífico de la religión y los sacramentos precristianos en el antiguo testamento;

— no totalidad de la corrupción original del hombre respecto de su salvación sobrenatural¹⁹.

Pero tampoco se puede olvidar que estas religiones en la medida en que dependen de una situación cultural imperfecta — y todas lo son respecto de las posibilidades receptivas del hombre — dan siempre una imagen reducida y rebajada de Dios.

En esta situación, el hombre que adora a Dios a través de una representación hecha por él y por tanto imperfecta, reducida sin remedio a los límites de su razón y de su mundo, en el fondo está sometándose y dejándose configurar por una creación de sus propias manos. De rechazo, el mismo Dios y la religión, así empequeñecidos en cuanto son obra del hombre, quedan a merced de la crítica que verá en ellos un obstáculo a la liberación y al desarrollo del hombre, preso en la cárcel de sus propias creaciones.

Este mecanismo funciona siempre que el hombre reconoce el valor último y definitivo de una realidad creada, aunque no la llame Dios ni la invoque en celebraciones religiosas. Hay una manera de considerar la raza o el dinero, el éxito o la patria que los erige en valores absolutos y trata de someter la vida entera de los hombres a las exigencias de esos dioses encubiertos. En este caso se dan todos los aspectos negativos de la idolatría y es muy difícil que aparezcan los valores positivos de las religiones humanas.

La crítica contra estas deficiencias o perversiones religiosas puede partir de una actitud verdaderamente religiosa y creyente o bien de una voluntad de liberación total del hombre pretendidamente irreligiosa. Todos los momentos de cambio y desarrollo cultural son necesariamen-

¹⁹ Cf. K. RAHNER, art. *Religion* III, en *LfThK*, 1168, 1169; H. FRIES, *ibid.* IV, 1171, 1172.

te tiempos de crítica religiosa. Y esta crítica deriva por los caminos del ateísmo o por los de la purificación religiosa. En el primer caso es inevitable la divinización, o mejor la demonización de otros valores humanos, como el progreso social, el bienestar o la dominación económica. En el segundo, el creyente busca de nuevo la compatibilidad entre su fe y su cultura en una revisión de sus formulaciones religiosas desde los nuevos desarrollos culturales y en una revisión de su cultura desde las exigencias primordiales de su fe. Esta mutua crítica purifica y desarrolla el universo cultural y religioso de los hombres. Para el creyente, los cambios sociales y culturales que trastornan el equilibrio de su mundo interior se convierten en momentos reveladores de la trascendencia y novedad de Dios más allá de todo lo que nosotros podíamos pensar; la historia, en la medida en que nos remueve nuestras propias composiciones, se nos hace signo de revelación. Esto es la historia de Israel. En el cristianismo no cabe un crecimiento objetivo de la revelación, pero sí un crecimiento en la comprensión subjetiva de la revelación permanente y definitiva.

Israel es, originalmente, un pueblo politeísta que juega toda su existencia a la única carta de la fe en Dios. Cuando los acontecimientos, interpretados mediante sus propias ideas sobre Dios y sobre la religión, se le hacen incomprensibles, le asalta la tentación de retirar la confianza a su Dios. Los creyentes reaccionan de otra manera: si no entendemos esto es porque somos duros de corazón, porque nuestros caminos no son los caminos de Dios. Ésta es la tarea primordial de los profetas. El creyente, ante un conflicto entre su fe y la experiencia, desconfía siempre de sí y busca el modo de revisar sus propias concepciones sobre Dios y sobre la vida para buscar de nuevo la compatibilidad. Así la fe es un aguijón de revisión constante y la historia se convierte en vehículo

de revelación. Revelación conjunta del misterio de Dios y de nuestro propio misterio.

Del politeísmo racista y mundano, Israel pasa al monoteísmo universalista; de un monoteísmo que queda dentro de los intereses y los cálculos de este mundo, tiene que llegar a la adoración de un Dios que no es mundo ni se deja apresar por las medidas de nuestra existencia. Así llega a la fe en un Dios personal, creador universal, padre por igual de todos los hombres, amigo y salvador de la vida más allá de los límites y las previsiones de nuestra vida en el mundo. Éste es el itinerario de cada hombre en la maduración de su religión y de su fe, el modelo en escala reducida del itinerario de la humanidad entera y de su cultura.

Religión y cultura coinciden en esta función purificadora y promotora del hombre. El desarrollo cultural va haciendo imposible los ídolos a medida que descubre su inconsistencia, aunque no sea capaz de señalar el término de sus aspiraciones. La religión desde la atalaya de su referencia al absoluto puede y debe denunciar la inhumanidad de cualquier falso absoluto que retiene y desfigura al hombre. Es posible que el valor más hondo del ateísmo y la secularización sea esta crítica cerrada que acaba con los ídolos. Los cristianos podemos admitir la invitación de G. Mury para «barrer juntos los ídolos»²⁰.

Este destronamiento de los ídolos, si no esconde la encubierta entronización de ningún otro, es una dolorosa preparación para el descubrimiento salvador del Dios de gracia de más allá del mundo y de nosotros en cuyo encuentro accedemos definitivamente al espíritu, a la libertad, a la comunicación.

De hecho, en nuestro mundo, a la vez que las instituciones religiosas, y las mismas religiones establecidas, pier-

²⁰ G. MURY, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*. Paris-Genève 1964, conclusión.

den significación y vigencia para muchas personas, asistimos al desarrollo de movimientos importantes que llevan una indudable carga religiosa, más o menos encubierta. Es difícil negar el valor religioso de ciertos movimientos humanistas y liberadores, capaces de inspirar verdaderos sacrificios. En otros casos, como en la desconcertante «Revolución de Jesús», la referencia religiosa es explícita, aunque no quiera saber nada con el cristianismo tradicional ni con ninguna de sus instituciones. No sería justo, negarles el valor que la teología cristiana ha concedido a las religiones de los misterios, por ejemplo, o a la misma experiencia veterotestamentaria de Israel, como una verdadera preparación para el evangelio.

Es muy posible que la acción evangelizadora tenga que contar con movimientos de este tipo como preparación de unas actitudes humanas donde el anuncio de Dios y de su salvación pueda ser captado y acogido con gozo. Una actitud cerrada y despectiva, por parte de los creyentes, sería, en buena parte, responsable de que estos inicios de religiosidad quedasen cerrados en sí mismos o a medio camino de su verdadero objetivo.

Cuando el hombre religioso, movido por la asistencia del Dios de gracia a quien adora sin saberlo, llega al descubrimiento de que Dios es radicalmente el no-mundo, el Otro, el más-allá-de-todo-lo-que-existe, la razón deja paso a la revelación y la religión se transforma en fe.

La fe es la adhesión a un Dios reconocido como infinitamente libre más allá de nuestras posibilidades y aspiraciones humanas. Creer en Dios es aceptar su presencia en nuestra vida sin atentar contra su divinidad, respetando y venerando la inabarcable grandeza de su majestad y la originalidad de sus designios.

La incompatibilidad entre filosofía y fe revelada, por ejemplo, en Jaspers responde a la visión deformada de la fe revelada que Jaspers está manejando. Cuando discute

con los teólogos se adivina la sombra de Barth. Lo que Jaspers rechaza es la intromisión de un Dios que no tiene nada que ver con la aventura de su razón ni las experiencias fundamentales de su existencia. Su crítica queda sin fuerza ante una perspectiva como la de Blondel: la revelación se inscribe en el dinamismo de la acción²¹.

IV

LA RELIGIÓN NEGADA Y AFIRMADA
POR LA FE

La pregunta por la religión es, en definitiva, la pregunta por la esencia del hombre, y las dimensiones de la religión son las dimensiones de la existencia que el hombre se asigna o acepta²².

Y porque esto es así, en el análisis y la crítica de la religión aparece la ambigüedad y el misterio de la esencia del hombre. No podemos ser personas sin alcanzar la profundidad de una decisión absoluta ante el absoluto. Pero resulta que, para que esta relación sea verdaderamente con el absoluto en su propia identidad, tenemos que dejar atrás todas las representaciones que podamos hacernos de él. El hombre, para vivir de verdad en relación con el absoluto, tiene que superar todas las construcciones religiosas que él mismo ha ido creando. Por eso el desarrollo cultural y social tiene este filo de crítica antirreligiosa y puede adoptar las formas de un ateísmo militante. Y por eso también, en las motivaciones y en las aspiraciones profundas del ateísmo puede haber una pasión de verdad y de totalización del hombre que alcanzan caracteres de religiosidad y que, en definitiva, no son incompatibles con la verdadera fe. En sus formas más serias, el ateísmo

²¹ K. JASPERS, *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid 1968, 175 s., 525; M. BLONDEL, *L'action*, 388.

²² P. TILlich, *La dimensión perdida*.

rechaza más las religiones y las representaciones deficientes de Dios que al Dios verdaderamente trascendente, libre y liberador, de los cristianos²³.

La dinámica interna de la religión la lleva al borde de su autonegación. La verdadera religiosidad lleva a la negación de las falsas adoraciones y por eso puede poner al borde del agnosticismo y aun del ateísmo. En este sentido, es del todo exacto lo que dicen Robinson y Leslie Dewart: los creyentes, para llegar a una fe purificada, han de superar la posibilidad y el vértigo del ateísmo²⁴. Aunque su formulación sea a veces exagerada, ellos hablan de que el cristiano puede y quizá deba pasar hoy por la experiencia del ateísmo para descubrir la verdadera grandiosidad del mundo y la gravedad de las razones del ateo. Pienso que lo fundamental es descubrir la «posibilidad del ateísmo» y vivir la fe frente a esta posibilidad cultural. Con lo cual se vive una fe que no oculta sino que ensalza la grandeza de un mundo plenamente aceptado y de la persona que lo acoge como mundo desde su libertad desplegada en la aceptación del Dios de la gracia.

No se puede hablar de verdadera religiosidad sino cuando el hombre vive en referencia explícita a un absoluto reconocido como fuente última de los contenidos y de la configuración de su existencia. Puesto que todas las figuras humanas de este absoluto son deficientes y en definitiva no son el absoluto mismo sino una creación del hombre que necesita representárselo de algún modo, el hombre verdaderamente religioso tiene que considerar todas sus concepciones y representaciones religiosas como símbolos de un absoluto inasequible con quien realmente le interesa relacionarse.

Y esta relación, para ser verdadera, debe comenzar respetando la alteridad, la libertad y la ultimidad del absoluto. De otro modo ya no se acepta el absoluto como absoluto sino reducido a la medida de nuestras ideas o intereses. La misma religiosidad prohíbe al hombre fijarse en estas representaciones humanas del absoluto y lo empuja a una religión que no pretenda nombrar a Dios ni dominarlo, ni servirse de él, sino que salga a su encuentro invocando su revelación, acogiéndose a su benignidad, aceptándole como determinante sin intentar determinarlo, dejándose juzgar sin entrar en juicio con él. Éstos son los caracteres de la fe. La fe es la religiosidad que reconoce a Dios como Dios. La majestad de Dios sólo se salva respetando su trascendencia y relacionándose con él en una actitud de confiada aceptación de su libre e imprevisible providencia. Aceptar ser aceptado sin saber quién te acepta, sentirse poseído por una realidad última. Tillich recalca con razón el carácter de receptividad que tiene la fe, es decir, la religión en su forma purificada y verdaderamente religiosa²⁵.

Cuando la religión alcanza el nivel y la configuración de la fe, comienza el hombre a vivir de verdad ante el absoluto, adorando su majestad inasequible y confiando en la bondad de una providencia que desborda sus posibilidades de control. Sólo al precio de este riesgo puede llegar al límite de sus posibilidades, sólo así supera los confines del mundo en que vive, y de su propia realidad inicial. Exactamente al revés de lo que decía Hegel, no es la filosofía sino la fe la que planta al hombre ante la totalidad de lo real y de su propia existencia²⁶.

La fe es una religión verdaderamente totalizadora al

²³ J. GIRARD, *Marxismo y cristianismo*. Madrid 1968.

²⁴ J.A.T. ROBINSON, *La nueva reforma*. Barcelona 1971, «Apéndice: ¿Puede no ser atea una persona contemporánea?»; L. DEWART, *El futuro de la fe*. Madrid 1969.

²⁵ P. TILLICH, *Dynamics of Faith*. New York 1957, cap. I.

²⁶ A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris 1947, 182-183; VAN RIT, 243-250. Con un juicio muy positivo — ¿demasiado? — sobre los valores cristianos del pensamiento y del intento de Hegel.

precio de salir por encima de sí y por encima de nuestro mundo. Adorar al verdadero Dios es negar la ultimidad al mundo en que vivimos. Las palabras de Pablo tienen aquí un sentido profundo: «todo es vuestro» (1 Cor 3, 21-23). El creyente no es de nada ni de nadie, ni siquiera de sí mismo. Alcanza su absoluta libertad adorando al verdadero Dios más allá de todo lo que existe en el mundo y como mundo, porque entonces puede vivir sin adorar ni someterse al determinismo de nada de lo que hay en el mundo, ni siquiera de sí mismo en cuanto es también mundo y está determinado por lo mundano.

La fe es la forma suprema de la religión que desmundaniza a la persona, proporcionándole la posibilidad de una existencia diferente del existir de las cosas y del mundo. Cuando se vive ante el Dios verdadero se deja de ser posesión del mundo, y se puede ser libre, dueño de las cosas del mundo, capaz de darles un sentido y una humanidad que ellas no tienen ni nos podrían dar. Ya no es el mundo el que define al hombre sino el hombre quien se hace capaz de definir al mundo.

Pero esto requiere el valor de salir de sí, de desprenderse del mundo. El valor de vivir la muerte de una vida envuelta por el mundo, tal como la hemos estado poseyendo, para resucitar a la vida universal y liberada propia de las personas. Una vida de libertad y de responsabilidad que sólo es posible en donde la comunicación y la benevolencia sean lo últimamente verdadero y valioso.

Esta des-mundanización de la persona no es olvido ni menosprecio del mundo sino que se resuelve en una humanización y personalización del mundo. El hombre que ha sido admitido a la vida del espíritu y de la libertad mediante la fe en Dios, descubre al mundo como don, como tarea y como responsabilidad. El encuentro con Dios en la fe nos descubre la finalidad humana del mundo creado por Dios para nosotros. La fe, en vez de ocultarnos el

ser y el valor del mundo, nos lo revela al alcance de nuestra razón y a la medida de nuestras necesidades. Sin demonios, sin misterios, sin otra sacralidad que ésta fundamental de ser el mundo creado por Dios para nosotros.

Esto muestra la razón y la sinrazón de la crítica de Feuerbach contra la fe. Tiene razón cuando rechaza esos dioses detrás de los cuales no hay más que deseos humanos insatisfechos, cuando rechaza esa religión que es una encubierta persecución de sí mismo por caminos imaginarios. Pero se equivoca al pensar que esta forma degenerada de religión, en verdad irreligiosa, es la fe. Porque la religión es verdadera cuando llega a ser fe, y comienza a ser fe cuando descubre, respeta y acepta la alteridad, la no mundanidad, la transhumanidad del absoluto. Esta fe no se opone sino que abre el camino a la verdadera autonomía de la ciencia y de la cultura, a la radical responsabilidad de la existencia²⁷.

Y si pensamos en la función de la religión dentro de la constitución de nuestra personalidad, la crítica de E. Fromm nos parece más una purificación de la religión verdadera que una negación de su validez y su sentido.

La fe desencanta al mundo, lo mundaniza y muestra al hombre capaz y responsable de su humanización. Le hace esperar en una consumación de su vida y del mundo, pero a través de una conversión y responsabilización del mundo que excluye toda evasión. Esta religión no «está con los que mandan», ni impide la «independencia del pueblo». Más bien descubre la dignidad suprema de todos los hombres, la inhumanidad de los sistemas en que unos hombres viven a expensas de otros. No es expresión del deseo frustrado de rebelión de los que sufren, ni el respaldo de los que mandan. A unos y otros los

²⁷ Cf. M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris 1970, 258.170-173. Con una buena bibliografía de la filosofía de la religión en la escuela hegeliana.

juzga, contra unos y otros rechaza su reducción a los niveles de este mundo: «¿Quién me ha hecho juez entre vosotros?», «Mi reino no es de este mundo»²⁸.

Si la fe es de verdad la acogida del absoluto en lo que tiene de absoluto y de inexpresable, no puede interferirse en la exploración ni en el dominio racional y técnico del mundo. Más bien pone al mundo como mundo al alcance y a la medida del hombre. Entre fe y ciencia no puede haber colisión sencillamente porque son cosas distintas, acciones diversas y respecto de realidades diferentes. Los conflictos sólo son posibles entre ciencia y ciencia, o entre fe y fe. Por eso los conflictos entre ciencia y fe se presentan sin remedio cuando la fe se reduce a un saber mundano sobre las cosas y acontecimientos mundanos, o cuando la ciencia se alza a las pretensiones totalizadoras y últimas de la fe. Tendremos ocasión de analizar estas cuestiones con más detalle.

Para enumerar brevemente las funciones de la religión en la cultura, comencemos por decir que en el origen de la cultura hay ya una voluntad de vivir y una confianza en la humanidad de lo real que son propiamente de orden religioso. Cuando el hombre primitivo sale a cazar, o cuando el sabio moderno busca la solución contra el cáncer, están apostando a favor del ser y de la vida, persiguen una liberación del hombre que es correlativa con el reconocimiento del absoluto.

Por eso la cultura puede considerarse expresión de la religiosidad del hombre, y la religiosidad como la sustancia y el alma profunda de todas las creaciones culturales. Ésta es la visión de P. Tillich²⁹.

La religión no puede considerarse como una función concreta de la vida humana, encerrada en un sector bien

preciso de su vida, de sus acciones e instituciones. Es más bien la referencia a una realidad última y configurante que está presente como motor, alma y última intuición de todas las demás funciones y manifestaciones de la vida: la investigación, el arte, el trabajo, la política, etc.³⁰

Esto no niega la conveniencia y la necesidad de unos símbolos religiosos, de unas instituciones y celebraciones religiosas específicas y propias. Pero estos símbolos, ideas, tiempos, espacios y ritos sagrados no recluyen la religión del hombre, sino que expresan y promueven la dimensión religiosa que el hombre vive encubiertamente en todas las demás dimensiones y funciones de su vida.

Porque estas creaciones religiosas son parte de la cultura, están sometidas a la crítica y al desarrollo permanente de todas las demás construcciones culturales del hombre. Naturalmente, sólo en la medida en que son producciones culturales. Pues en la fe bíblica hay unos hechos fundantes que en su realidad objetiva no son creación cultural del hombre religioso, sino más bien datos a partir de los cuales ha desarrollado él sus propias creaciones.

Desde la cultura, la fe está sometida a una revisión constante de sus expresiones y celebraciones en lo que tienen de cultural. Y también la cultura está sometida desde la fe a una crítica en lo que tiene de manifestación y vehículo del hombre que la crea y vive en ella su llamada a la libertad absoluta en la adoración del absoluto verdadero. Porque toda actividad humana encubre y descubre una aspiración religiosa, no hay actividad humana que pueda negarse al juicio y a la crítica de la fe. El solo hecho de rechazar esta crítica es síntoma de perversión y en el fondo de idolatría. La fe se opone a la exaltación idólatra de todas las actividades del hombre, así es la garantía de la libertad y supremacía del hombre, el dique

²⁸ Cf. E. FROMM, *El dogma de Cristo*. Buenos Aires 1970, 20.21.47.

²⁹ P. TILICH, *Theology of Culture*. New York 1959.

³⁰ P. TILICH, *La dimensión perdida*, 28.

contra el desbordamiento de lo humano sobre el hombre, la sometedora del mundo y de la cultura (ciencia, economía, política, etc.) al dominio y al servicio del hombre en cuanto hombre, de todos los hombres.

La interacción dialéctica entre cultura y fe es el dinamismo profundo de la humanización y del desarrollo del hombre. Su separación es síntoma del inacabamiento y de la caída del hombre por debajo de sus posibilidades, su convivencia dinámica es el estímulo más fuerte y más profundo para un progreso que permanece siempre abierto en este mundo. Cualquier intento de identificación o absorción prematuras — y en este mundo son todas prematuras — destruye el valor humano de ambas y cierra o desvía el camino del hombre hacia sí mismo.

Para la fe, su compatibilidad con la cultura recuperada en cada cambio y en cada situación es condición para no degenerar en idolatría. Y para la cultura, la aceptación de la fe y la sumisión a su juicio permanente es indispensable para librarse del riesgo de engendrar ídolos que destruyen al hombre en vez de servirlo.

He aquí, puesto en pocas palabras, lo que he querido decir: El hombre se descubre y se hace en la acción. La acción del hombre incluye la necesidad de una referencia absoluta al absoluto que llamamos religión. La única forma verdaderamente religiosa y humana de la religión es la fe. La fe humaniza la cultura y la cultura cuida de que la fe se mantenga en las difíciles alturas de la verdadera religión. La fe no es originalmente del orden del conocer racional. Creer es «tomar posición ante opciones fundamentales de la existencia». La fe «es la forma irreductible al saber y sin común medida con él de una toma de posición del hombre respecto del conjunto de la realidad», da sentido, base a la vida humana. Crea el sentido²¹.

4

LA FE DE ISRAEL

I

RASGOS PRIMORDIALES DE LA
FE BÍBLICA

PREOCUPARSE por saber cómo creyó y cómo cree Israel no es una cuestión ociosa, apta solamente para eruditos. La fe en un Dios que se revela y nos salva, aceptada como base de su existencia como pueblo, hizo de Israel un arquetipo de la experiencia religiosa de todos los hombres y de todos los pueblos. Su experiencia religiosa es el prototipo de la experiencia de todo hombre que marcha desde el exigente realismo de lo inmediato hacia la defensa y la justificación absoluta de la vida humana; la negación y la supervivencia de la religión de Israel dentro de la religión cristiana es la negación y la supervivencia de la religiosidad humana dentro de nuestra propia fe de cristianos.

Como el nuevo testamento sólo nace y se mantiene sobre la historia religiosa de Israel, así nuestra fe cristiana solamente se puede comprender a partir de una comprensión de la religión de Israel. Y más todavía, la fe cristiana solamente se puede vivir auténticamente y con seriedad cuando se llega a ella desde las actitudes fundamentales de la búsqueda y del ardiente monoteísmo de la ley y los profetas. Estudiar la fe de Israel es como es-

²¹ J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*. Paris 1969, 31 y 32.

tudiar a la vez lo que más hondamente es y no es nuestra fe cristiana.

Cuando se quiere descubrir una enseñanza sobre la fe en los libros del antiguo testamento, es segura la decepción si no se tiene en cuenta la situación concreta del pueblo de Dios respecto de la fe.

En el antiguo testamento no aparece nunca la preocupación por justificar o describir la fe religiosa en sí misma. Es algo que se supone, que apenas se distingue de la vida humana. La actitud religiosa está del todo identificada con la vida del hombre y no necesita justificación ni cabe suponer otra situación como posible. Por eso en las preocupaciones de los profetas y escritores bíblicos no hay nunca una justificación de la fe en cuanto tal, frente a posibles actitudes estrictamente irreligiosas. Lo que preocupa constantemente es la defensa de la fe contra toda clase de deformaciones y perversiones, las que viven los pueblos extranjeros y las que pueden surgir por ignorancia o infidelidad dentro del mismo pueblo.

Los escritos del antiguo testamento reflejan el esfuerzo de purificación y desenvolvimiento de la fe que tuvo que realizar el pueblo de Israel a lo largo de su historia. Si es verdad que Israel es el resultado de una historia construida por la fe¹, también se puede afirmar que la fe de Israel está construida por la historia. Los acontecimientos de su historia, vistos desde el interior de la alianza, de la fe misma, le hacen descubrir progresivamente a Israel las verdaderas intenciones de Dios y la naturaleza

¹ G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* I. Salamanca 1972; R. SCHNACKENBURG, art. *Glaube nach der Bibel*: Theologie der Gegenwart in Auswahl 5 (1962) 130-136; N. GLUECK, «Heses» in *The Bible*. Hebrew Union College Press 1967, 107 p.; H. WILDBERGER, *Glauben im Alten Testament*: ZThK 65 (1968) 129-159; P. DELHAYE, *Nature de la foi dans l'ancien testament (Aspect de confiance morale)*: AmiCl 75 (1965) 121-27; F. MCKENZIE, *Faith and History in The Old Testament*. New York 1965; P. RIGOEUR, *Le conflit des interprétations*, 50.

auténtica de la fe en él. El antiguo testamento es la historia de un pueblo que ha puesto en la fe en Dios la base de su existencia, el principio de unidad y la esperanza de su supervivencia. La historia de una fe que se revisa constantemente, que se afirma sin descanso contra los asaltos del absurdo y las seducciones de la infidelidad, la historia de una fe que se purifica a sí misma en la confrontación con unos acontecimientos que le revelan poco a poco la verdadera forma de vivir en alianza con Dios.

Hay que tener también en cuenta, para no empobrecer este estudio, que Israel emplea términos diferentes para designar esta relación fundamental con su Dios que es la fe: confianza, temor, obediencia, fidelidad, son términos prácticamente equivalentes al de fe².

Sin embargo la expresión fundamental proviene de la raíz 'aman, amén, que en la forma *qal* y en sentido estricto significa la madre, el ama de cría, el tutor de un niño (Núm 11, 12; 2 Re 10, 1.5). En su forma pasiva (*niph'al*) significa el niño que es protegido, objeto de cuidado y educación (Is 60, 4).

Como tantos otros en las lenguas semíticas, fe es un concepto formal que expresa primordialmente una relación y que se carga de contenidos diferentes según sean los sujetos entre los que esa relación tiene lugar. Creer significa el reconocimiento y la seguridad de una palabra, de un pacto. Y detrás de ella el reconocimiento de una persona con la que se establece y se mantiene un pacto.

Al ser trasladado al campo religioso, adquiere elementos y contenidos nuevos.

En su forma *hiphil* (*he'emin*), sentido declarativo más bien que causativo, creer es siempre la manera correcta de responder a la iniciativa de Dios, confianza respecto de sus promesas y obediencia con relación a sus

² F. BAUMGÄRTEL, art. *Glaube I, Die Aussagen der Schrift*, Jm AT, 914.

mandatos. En el fondo, creer significa el reconocimiento práctico de Dios como Dios en la interpretación del mundo y de la historia y en el desarrollo de la propia vida; ésta es la fe de Moisés (Ex 4, 18) y del pueblo (Ex 4, 31). Moisés y Aarón obedecieron y actuaron conforme al mandato de Yahvé (Ex 7, 6). Ante los hechos de la liberación, Israel cree en Yahvé y en Moisés (Ex 14, 31), les confía el éxito de su aventura, el futuro de su vida³. Creer es decir amén a Dios, tomarle efectivamente como Dios (A. Weiser).

El antiguo testamento, y aun el nuevo, presenta a Abraham como creyente-tipo; su conducta y sus reacciones son una verdadera meditación sobre la vida de la fe. Desde Abraham, Israel es el pueblo nacido de la fe y conservado por ella⁴.

Desde el principio, la fe en Dios es la base de la existencia de Israel como pueblo. Dios lo ha escogido como pueblo suyo (Ex 6, 7), como su hijo primogénito (Ex 4, 22). La alianza del Sinaí marca el establecimiento solemne de este pacto, en cuyo marco Israel funda su existencia como pueblo y tratará de realizar su historia para siempre. La relación con Dios no tiene originalmente un carácter personal sino más bien étnico, colectivo, ancestral. Esto da a la alianza unas bases estables y firmes, pero a cambio introduce en la fe de Israel unos ingredientes terrenos que costará mucho superar. La fe y la religión de Israel tienen una base más colectiva que personal, más política y económica que espiritual, más nacional que universal.

Pero es a partir de esta decisión colectiva y fundamental como los acontecimientos favorables y adversos de la

³ A. WEISER, art. *Der Glaube im AT*, en TWNT VI, 174-197. Estos son los términos más empleados en el antiguo testamento: *batah* (LXX: περιθῆναι, ἐπιθεῖν) = encontrarse seguro; *basad* (LXX: ἐπιτεῖν, ἐλαβεῖσθαι) = buscar refugio, esconderse; *kawah* = aguardar, estar en tensión; *hakab* = mantenerse, aguardar, resistir.

⁴ A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Abraham, padre de los creyentes*. Madrid 1963.

historia del pueblo, interpretados desde la perspectiva de la alianza y de la fe inquebrantable en la fidelidad de Dios, se hacen vehículo de una constante revelación de Dios y de los caracteres de la fe con la que Israel tiene que corresponder. La historia profana se hace historia sagrada, signo de revelación y de desarrollo religioso, objeto de esperanza y camino de salvación. Las luchas del siglo VIII que concluyen con la toma de Samaria por Sargón II y la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en el 587, con el período de cautividad hasta el edicto de Ciro, en 538, son los momentos decisivos de esta evolución.

El dato fundamental que caracteriza la fe de Israel es su *reconocimiento de la alteridad*, la libertad y la soberana grandeza de Dios. Desde el principio Israel tiene que renunciar a nombrar a su Dios. Poner un nombre a alguien era haberle dominado y poder disponer de él. Israel no tiene nombre que dar a su Dios y cuando lo pide se le da un nombre que no define a Dios sino que asegura su preeminencia, su presencia y su acción: el que es, el que actúa en todo y por todo y sobre todos me envía a vosotros (Ex 3, 13-15)⁵.

Y porque Israel renuncia a dar por su cuenta un nombre a Dios, tiene que vivir *pendiente de su revelación*, de lo que Dios quiera manifestarle de sí por medio de los hombres y de los acontecimientos. Esta primacía de la revelación es un dato decisivo. Israel no cree en un Dios a su medida, tal como él pueda imaginárselo, renuncia incluso a figurárselo (Ex 34, 17). Israel vive rodeado por signos de la presencia de su Dios, el arca, las tablas de la ley, la nube o la columna de fuego, pero no puede disponer de ninguna imagen hecha con sus manos. Es al Dios inasequible, al Dios innombrable, en su majestad original y desconcertante, a quien tiene que responder y

⁵ J. RAZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*. Paris 1969, 73-75.

con el que tiene que vivir unido por medio de la fe. Desde el primer momento la religión de Israel se presenta como religión de la revelación y de la gracia, es decir como fe estrictamente adorante, sobrehumana y receptiva. Por eso es una fe abierta que se va trascendiendo a sí misma a medida que tiene que responder a una revelación nueva y más perfecta del Dios de la alianza.

Otra característica de la fe de Israel es su estrecha *relación con la religión de la naturaleza*. A pesar de que Israel cree en el Dios que se le revela, cuando ha descubierto la trascendencia y la universalidad de este Dios (no forma parte del mundo, no está sometido a las leyes del mundo, no hay otros dioses que puedan rivalizar con él), comprende que su Dios es el creador de todas las cosas, el que manifiesta en todo lo que existe su poder, su sabiduría y su generoso amor a los hombres. Su Dios es el Dios de la creación y de la naturaleza, el Dios que han olvidado unos hombres, y el que han buscado los justos a través de los balbuceos de revelación que son la fecundidad y la abundancia, la fertilidad de los campos y las fuerzas de la naturaleza. Abel y Noé (en Gén 4, 4; 8, 20.22; 9, 9-11) son prototipos de esta inicial religiosidad que Israel asume y lleva a término dentro de su fe. Por eso la creación entera, que fuera de la fe es oscura y temible, vista desde la fe en el Dios de la alianza, se convierte en gloria de Dios y morada del hombre.

Antes que la historia, las maravillas de la creación confirman el poder y la sabiduría del Dios de la alianza; y la alianza confirma la bondad y la humanidad del creador y de su obra. Esta unidad del Dios creador y del Dios de la alianza es el punto de vista exacto para comprender las relaciones entre la creación y la salvación, dicho en términos actuales, pero menos exactos, entre la naturaleza y la gracia. El Dios de la alianza es el Dios de la creación y la creación es el objeto definitivo de la alianza. A través

de esta unión entre alianza y creación llega Israel a percibir las dimensiones universales de su fe⁶.

La imagen veterotestamentaria de la fe no confirma ni la separación radical entre religión y fe, o creación y gracia, de la dogmática protestante, ni la pretendida dualidad de orden natural y sobrenatural de ciertas escuelas teológicas católicas.

Sin embargo, esta unidad entre la fe de la alianza y la religión de la naturaleza, no se alcanza a partir de la religión de la naturaleza mediante un proceso homogéneo y ascendente de evolución. Tiene que intervenir un factor nuevo, Abraham es un nuevo principio. Y el factor nuevo que marca este principio es la revelación personal de Dios como vocación, misión y promesa.

Aquí es donde propiamente comienza la fe como superación de la soledad humana y respuesta al Dios que llama a una vida diferente sin dejarse nunca poseer. Esta unidad entre revelación-promesa-vocación-misión aparece en el caso de Abraham (Gén 12, 1-3; 15, 6), de Moisés (Ex 3, 1-11; 6, 2-9) y de los profetas, Elías (1 Re 19, 9-18), Isaías (6, 9-13), Jeremías (1, 7).

II

EL PASO DE LA RELIGIÓN A LA FE

El primer contenido de la respuesta del creyente a esta revelación de Dios es *la adoración*, el reconocimiento de la majestad de Dios, la aceptación de su majestad y de su derecho a intervenir con absoluta libertad en la vida, el ponerse a la escucha de su palabra, dispuesto a obedecerla (1 Sam 3, 10).

⁶ Estos aspectos aparecen continuamente en el Deutero-Isaías, como ampliación y contexto de su radical afirmación del monoteísmo: 44, 24; 45, 12.18; 51, 12; 54, 5; es también el fondo de los relatos del Génesis como la creación, el diluvio, etc. Cf. también Dt 4, 9-20 y Sal 18, 33, 104, etc.

Esta adoración es *temor* ante la santidad de Yahvé, la grandeza insondable de su poder y los designios imprevisibles de su sabiduría⁷.

Pero este temor no forma parte de la fe sino unido con una *confianza* que se apoya en el amor de Yahvé por su pueblo y se afirma por encima de todas las situaciones adversas y desconcertantes. El rígido monoteísmo mosaico está inundado de confianza y ternura, fomentadas por la fidelidad y la misericordia del Dios de la alianza (cf. Ex 32, 11-14.30-35).

El Deuteronomio insiste en que el origen de la alianza y el fundamento de la fe irrevocable que Israel debe ofrecer a su Dios es el amor inmerecido y permanente de Dios hacia su pueblo, un amor de elección que — también aquí — enlaza con el amor omnipotente y definitivo que Dios manifiesta en la creación y conservación de todas sus creaturas. En definitiva, el *motivo radical* de la fe es la fidelidad de Dios a sí mismo que él mantiene en sus relaciones con los hombres (Dt 7, 7-10).

Para comprender la fe bíblica es importante subrayar este aspecto. La fe de Israel es la respuesta a un sentirse elegido por Dios. Ya en el antiguo testamento, especialmente en el Deuteronomio, hay un sentido muy agudo de una iniciativa divina de gracia a la cual responde el pueblo con su fe y obediencia. Dios ha elegido a Israel, lo ama, lo asiste, le garantiza el presente y, sobre todo, el porvenir. La fe en esta elección divina ha de enseñar a Israel a confiar en él, a obedecerle, a no claudicar ante los enemigos y las aflicciones. En una palabra, la fe en la elección enseña a Israel las verdaderas características de la fe.

Ocurre que este amor de Dios sobre sí, Israel no lo ve sino muy oscuramente como un amor universal a todos los hombres. Dios ama a Israel y a los que viven con él.

⁷ Gén 15, 12; 18, 17; 28, 27; Ex 3, 3-6; 33, 18-23; Is 6, 5.

Por eso la fe y los bienes de la alianza van vinculados a la unidad étnica con Israel. Esta limitación retiene la experiencia de Israel, su idea de Dios y de la salvación humana, en unos límites restringidos, sin poder llegar abiertamente a una visión universalista, que afirme la trascendencia de Dios, la unidad de los hombres y la liberación de la historia. Éstas son las nuevas fronteras que Pablo verá superadas en el cristianismo.

Este reconocimiento de la bondad fiel y omnipotente del Dios de la alianza es un principio de *amor a Dios*. Creer en él es amarle sobre todas las cosas, entronizarle en la propia vida como juez supremo e inspirador indiscutible de la conducta. Dios así creído es pensado a través de los símbolos de juez y de legislador. La vida se dis-cierne y se valora en definitiva según los designios de Dios, y las exigencias de la fe y de la alianza son aceptadas como mandamientos de Dios en cuya observancia se concreta la autenticidad y la eficacia de la fe. De este modo la fe en Dios configura la vida y la conducta del israelita creyente y piadoso. Creer a Dios es, en gran medida, *obedecerle*. La fe como obediencia, presente ya en el Éxodo, es una idea dominante en la época del Deuteronomio⁸.

La fe de Israel está alimentada por la contemplación de las obras de Dios, las maravillas de la creación y de su propia historia: la vida de los patriarcas, la liberación de Egipto, el viaje por el desierto, y la conquista de Canaán. Detrás de todos estos acontecimientos está la experiencia de su vida y de su historia, sostenida por la asistencia de su Dios y salvador (Dt 11, 1-7; Sal 116.136).

Pero estos hechos no son evidencias, ni los acontecimientos coinciden siempre con las previsiones de los mejores creyentes. La fe en Dios se afirma precisamente

⁸ Cf. Dt 4, 39-40; 5, 32-33; 6, 14.25; 7, 5; 10, 12-13; 11, 1.26-29; ya en Ex 19, 5; 24, 7.

cuando desaparecen los apoyos y verosimilitudes humanos. Abraham tiene que estar dispuesto a sacrificar al hijo de la promesa por quien espera la descendencia prometida (Gén 22). Moisés, el enviado, no sabe hablar (Ex 6, 28-30; 7, 1-2). Jeremías no se siente con fuerza para llevar a cabo su misión (1, 6-9). Gedeón tiene que reducir hasta lo inverosímil el número de sus soldados (Jue 7, 1-8).

Cuando la base humana de la confianza desaparece, se afirma en toda su radicalidad la fe en el Dios de las promesas. Se trata de una fe que pone a prueba, que ha de mantenerse *a pesar de* la adversidad y de las apariencias, que se afirma en Dios precisamente como distinto e imprevisible. San Pablo traslada el ejemplo de Abraham al de Jesús, resucitado «a pesar de» la muerte. Digamos que se trata de *una fe crítica* que desconcierta los cálculos de los hombres, que exige la liberación de sí mismo como base y garantía de los propios proyectos, de la vida y de la esperanza. Creer en Dios es esperar lo que él puede hacer en su omnipotencia y no sólo lo que nosotros podemos conseguir con nuestras artes. Dios se revela en la debilidad y la fe se afirma en el desamparo. En ello se anuncia la muerte de Jesús como el máximo momento de la revelación y de la fe (2 Cor 12, 5).

La fe en el Dios verdadero no puede levantarse en juicio contra su Dios ni puede contar con la evidencia de sus designios. El Dios de Israel es un Dios oscuro y misterioso, que se retira y deja sentir la angustia y la desesperación. Éste es el momento privilegiado en el que se alza la fe como adhesión directa al Dios de la alianza por su propia fidelidad, en contra de todas las apariencias, sin otro apoyo que la fidelidad creída del Dios creído. Éste es el testimonio y la enseñanza de Isaías, el «profeta de la fe» (Schnakenburg): «Yo espero en Yahvé que oculta su rostro a la casa de Jacob, yo espero en él» (8, 17).

Por encima del aparente poder del absurdo y de la muerte, el creyente mantiene la confianza en una salvación futura. Dios es el creador del futuro y la garantía de su esperanza. Es amigo de la vida, no deja perecer lo que creó con sus manos.

Esta necesidad de librarse de las propias limitaciones y de no confiar en sí mismo, deja a Israel desconcertado, sin el apoyo cercano de sus propias fuerzas y del poder de sus aliados. En el orden terreno, la alianza empobrece a Israel, lo hace extraño y solitario entre los pueblos, incapaz de pactos y comunicaciones que entorpecerían su marcha hacia el monoteísmo y la esperanza escatológica. Una y mil veces renace en medio de la angustia la tentación de volver a la apacible seguridad de una vida apoyada en sí misma, aunque sea a costa de renunciar a las esperanzas que la presencia de Yahvé abre delante de sus ojos. Tentación de volver a Egipto, de pactar con los enemigos, de ganarse con sacrificios la benevolencia de los dioses rivales, de establecerse definitivamente en lo ya poseído sin continuar la dolorosa peregrinación de su fe. Y otras tantas veces esta vuelta atrás es imposible porque lleva consigo la experiencia de la disolución y del fracaso. Los profetas cuidan de recordar al pueblo que la fe y la obediencia a Dios son la única garantía de su existencia: «Si no creéis no subsistiréis» (Is 7, 9).

La fe exige mantenerse constantemente en esta actitud de continua renuncia a lo que se tiene para ir hacia lo que está delante. No es una renuncia a ser sino el mantenimiento de la voluntad de ser plenamente por encima de lo que se tiene ya conseguido. La conversión fundamental de la fe es este salir de la propia tierra, dejar atrás las seguridades que se poseen para seguir la marcha hacia metas siempre más altas, nunca satisfechas. La fe convierte la vida del pueblo y del creyente en un proceso siempre abierto, en una carrera hacia lo que está por delante. La

fe promueve y mantiene la posibilidad y la voluntad y la obligación de ser por encima de todas las adquisiciones y realizaciones concretas. Creer es vivir en marcha hacia una existencia enteramente humanizada y perfecta, en la que el presente abarque todas las posibilidades del futuro y las realidades del hombre se igualen con las promesas divinas.

En el mantenimiento de su fe, *Israel descubre la historia y la escatología*. Para el creyente, la vida es futuro y promesa, esperanza creadora y confiada. Si hay un Dios omnipotente y benévolo que preside la creación y la historia, el presente se transforma en posibilidad y promesa de un futuro en el que se resuelvan las contradicciones y angosturas actuales. El Dios de la alianza es un Dios de promesas, su presencia crea ante nosotros la posibilidad de una plenitud futura que llena de sentido las contradicciones del presente.

La fe es siempre salvífica⁹, *principio de esperanza*. Los caracteres de la salvación cambian a medida que van apareciendo los verdaderos designios de Dios y las verdaderas dimensiones de la esperanza. El Dios limitado al pueblo promete una salvación terrena, de orden político y económico. Israel será el pueblo más poderoso de la tierra. El Dios único y universal, creador y defensor de la vida, promete una sociedad inmortal de justos más allá de las estructuras de la carne y del dominio de la muerte. Con esto llegamos a los umbrales del nuevo testamento¹⁰.

Descubrir la escatología, el futuro absoluto y transmundo es descubrir la ilimitada posibilidad del hombre en el mundo, y con ello la apertura permanente de la historia. La fe en un Dios que crea la posibilidad del futuro absoluto, asegura la humanidad del mundo y con ello la posibilidad de una historia siempre abierta.

⁹ Sólo en Dios se puede esperar: Jer 17, 5.

¹⁰ Cf. Is 60, 18-22; 53, 6-12; 54, 4-15; Sof 3, 14-18.

La fe del antiguo testamento es *una fe activa*. Junto con su dimensión de receptividad y pasividad tiene otros aspectos de profunda actividad. La fe es activa respecto de la propia vida del creyente, que tiene que abandonar los antiguos modelos de vida y adaptarse a las exigencias de la alianza, rectificar su conducta, llevar a cabo la misión recibida. Es creadora respecto de la esperanza escatológica, pero en el antiguo testamento en que los horizontes mundanos no están del todo trascendidos, la fe es activa y creadora en todos los aspectos de la vida social, política y económica de Israel. Éste es el tema de fondo de los libros históricos; los jueces, los reyes, los caudillos y los héroes de Israel son los principales ejecutores de la fe. Sus proezas son las obras de la fe y más que nada las obras del Dios de misericordia (Jos 1, 6-9). La celebración de la pascua es conmemoración de esta concepción dinámica y creadora de la vida.

La fe no es primordialmente un conocimiento, sino más bien una afirmación práctica de Dios como realidad determinante de la vida. Pero *incluye unas afirmaciones y proporciona unos conocimientos*. La afirmación fundamental de la fe de Israel es el monoteísmo, la santidad y la fiel misericordia de Dios. No se afirma la existencia de un Dios neutro, sino de un Dios que es aliado del hombre, padre y esposo, compañero indispensable y libérrimo de la vida. La fe afirma la existencia del Dios de la gracia y de la gracia de Dios. Y con él la existencia de una salvación que hay que adivinar *depurando y multiplicando* las posibilidades del presente, libre de toda contradicción y plenamente reconciliado con todas sus posibilidades, con el fondo original de sí mismo. La fe permite también interpretar lo no aparente de la vida y de la creación al aceptarlas como don de Dios, como camino oscuro hacia la segura consumación. La fe es profecía.

Es importante caer en la cuenta de que las afirmacio-

nes de la fe no se apoyan en revelaciones aisladas y transitorias, simple comunicación de noticias. Es algo más profundo. La fe enseña a través de ella misma. El creyente sabe lo que sabe porque lo descubre dentro de su fe como requisito y consecuencia de la autenticidad y la plenitud de su fe. Monoteísmo, promesa, salvación, creación, etc., son contenidos internos de su fe en el Dios vivo, adquisiciones de su experiencia como creyente, como hombre que se asoma al mundo y asume la responsabilidad de su existencia en el reconocimiento y la aceptación de un Dios presente y misericordioso. La fe abarca y configura toda la existencia. Y toda la existencia se transfigura y se hace revelación para el creyente. Así se cumple perfectamente la hermosa afirmación de K. Jaspers: la libertad, reconocida como don, se hace reveladora de la trascendencia¹¹.

Esta compleja actitud que llamamos fe es la única que *hace justicia a Dios*. La única forma de vivir en su presencia reconociéndole como Dios. La única forma de vivir realmente ante Dios, de convivir con él, de construir la propia vida contando con él, según sus designios y conforme a su providencia. Por eso *la fe salva*, justifica, desata las potencias de la vida y vence las oscuras asechanzas de la inhumanidad del mundo, los poderes de la nada y de la muerte. La fe es el salto a la vida esperanzada y prometedora. La fe salva omnímodamente la vida del justo. El impío se aparta de la fuerza creadora de Dios y perece; el justo vivirá por su fe¹².

La fe bíblica, ya desde el antiguo testamento, tiene poco que ver con una superpotencia intelectual, una especie de superinteligencia infundida por Dios al creyente. Esto podrá ser una consecuencia de lo que la Biblia en-

seña pero no es la fe bíblica. La fe bíblica es, radicalmente, la libre aceptación de Dios como interlocutor de la propia vida y, con ello, la decisión de vivir según las dimensiones y características de la vida humana que surgen cuando uno quiere vivirla en referencia al Dios de la gracia y a la gracia de Dios.

La experiencia de Israel no llega a descubrir las últimas características de la fe. El antiguo testamento se mueve dentro del ámbito terrestre de la vida humana, dentro de este espacio descubre y desarrolla las características de la fe, pero no llega a las modalidades que alcanza la fe cuando el hombre dentro del marco de la alianza descubre el horizonte ilimitado de la vida transmundana. Esta falta de horizonte escatológico impide a la fe el completo desplegamiento de sus propias características.

Todas las dimensiones de la fe (acción, conversión, promesa, esperanza, etc.) quedan *reducidas a las dimensiones mundanas de la vida*. Las promesas son promesas de bienes mundanos, la conversión del creyente se expresa en una conducta que no puede superar los términos de una ética racional. La discriminación entre miembros del pueblo y extranjeros, la aceptación de la venganza, etc., son prueba de esta imperfección de la fe que las inspira. El problema del mal, crudamente sentido y planteado por los escritores de Israel (Job), no tiene una solución adecuada. Si la protección de Yahvé se manifiesta en el cumplimiento de sus promesas terrenas, bien está que los impíos padezcan esclavitud y desgracias, pero ¿por qué los impíos viven en la abundancia y los justos padecen desolación y pobreza? La pregunta ansiosa de Job no tiene otra respuesta que la afirmación de la fe en una completa oscuridad. ¿Quién eres tú para entrar en juicio con Dios?

La revelación de Dios no llega a plenitud, no hay un hecho, una palabra, que diga del todo qué es Dios para su

¹¹ *La fe filosófica ante la revelación*, 160.

¹² Hab 2, 4; Sal 106, 31; la afirmación primordial es la del Gén 15, 6 «creyó Abraham y le fue imputado a justicia»; cf. Rom 1, 17; 4, 18; Gál 3, 11; Heb 10, 38.

pueblo y cuáles son sus designios. El hecho, la palabra perfecta que dice todo lo que se puede decir va a ser la vida y el destino humano de Jesús. Sólo entonces quedarán abiertas las verdaderas dimensiones de la alianza, de las promesas divinas y de la fe de los hombres.

Mientras tanto, la fe sigue sujeta a las realidades carnales del pueblo. Sólo hay acceso a la gracia, a la promesa, a la fe mediante la pertenencia al pueblo. Falta la universalidad de la gracia y de la fe. Y por eso falta el descubrimiento de la igualdad de todos los hombres y el valor definitivo de lo personal.

La gracia de Dios va ligada a todos los hombres, el pueblo llamado es la raza humana y lo definitivo no es la descendencia carnal de Abraham sino la decisión personal en favor de Dios. La fe es exaltación de lo personal en el hombre, unificación de la humanidad desde la libertad y en el plano del espíritu por encima de todas las diferencias y divisiones impuestas por la carne.

Como consecuencia de estas limitaciones, la fe de Israel degenera fácilmente en el nomismo como intento de estabilización en la fe y dominio sobre Dios. Lo que Dios quiere lo tenemos definitivamente expresado en la ley, cumpliendo la ley obedecemos con seguridad la voluntad de Dios; la obediencia a la ley es el camino seguro de la justicia. En el nomismo el hombre rehúye la confrontación con el Dios verdadero y lo sustituye por la ley en la que ve expresada definitivamente la voluntad de Dios. Así se pierde el riesgo y la aventura del hombre peregrino que no puede descansar definitivamente en nada, ni puede pensar nunca que ya ha hecho todo lo que tenía que hacer. El hombre de la ley, el idólatra de la ley, tiene en ella la seguridad de su vida; nunca habrá que hacer otra cosa porque en la ley está todo. La ley sustituye a Dios; no hay que depender de la misericordia de nadie porque está en nuestra propia mano hacer lo que tenemos que hacer y

asegurar así la justicia y la salvación por nuestro propio esfuerzo.

El fariseo es este hombre que sabe siempre lo que tiene que hacer, el hombre que pretende tener a Dios encerrado dentro de la ley y dominado en virtud de su minuciosa observancia. No se siente confuso y humillado ante la grandeza de un Dios inabordable. En realidad, ha perdido el sentido de Dios y de lo sagrado. Es un hombre irreligioso, un ateo. El verdadero creyente es el publicano, el pecador arrepentido.

San Pablo, al predicar la fe cristiana, no sólo tuvo que anunciar la novedad de Cristo respecto de todo lo anterior, sino que denunció también estas deformaciones de la fe en las que Israel había caído.

La ley no encierra la grandeza de Dios, no son las obras, sino la fe en Dios la que justifica incluso en el cumplimiento de la ley. La fe en Dios suprime las diferencias y crea las bases de la unidad entre todos los hombres. De esta manera la fe cristiana hereda y consuma la historia de Israel como pueblo de la fe.

Esta experiencia religiosa de Israel *muestra la estructura de la experiencia religiosa del hombre en cuanto tal*. Israel es el prototipo de la humanidad y de cada hombre que busca desde las evidencias y las incertidumbres de la carne el último sentido y las últimas posibilidades de su vida en el mundo. Como Moisés, cada hombre de buena voluntad que se pregunta sobre el último sentido del mundo y de la vida, puede decir «he visto la espalda del que me ve» (Ex 33, 23); el mundo, la vida, los hechos incomprensibles de la historia, la fuerza del bien y de la verdad son la espalda de Dios y como el rastro de su paso, los vestigios de su gloria. De estas primeras experiencias parte la llamada que conduce hasta la liberación por los caminos de la esperanza y la obediencia. Porque en los mismos libros del antiguo testamento ni la reve-

lación, ni la gracia, y por tanto tampoco la fe, ni alianza, son exclusivos de los descendientes de Abraham. Ismael es también objeto de la gracia de Dios y partícipe de su alianza (Gén 16). Todos los hombres quedan dentro del marco de la gracia y son llamados a la fe como camino de salvación. Éste es también el mensaje de Jonás y del último Isaías. Todo quedará patente cuando la vida humana se haga en Jesús instrumento de revelación y vehículo de la gracia. Entonces todas las restricciones caerán y se verá claro que el simple ser hombre es el título definitivo para sentirse llamado a la salvación de la vida mediante la fe en el Dios de los hombres.

5

LA FE DE JESÚS DE NAZARETH

BIEN está discurrir acerca de lo que puede ser la fe humanamente entre nosotros o sobre los rasgos de una fe auténticamente religiosa. Sin embargo, lo decisivo es llegar a descubrir cómo es y en qué consiste la fe que Jesús reclama a sus discípulos, la que él mismo vive en su vida de hombre «hecho como uno de nosotros»¹.

En general, la teología rechaza la noción de una «fe de Jesús» en sentido subjetivo. Los textos en que se emplea esta fórmula tienen en su mayoría un sentido causal u objetivo (la fe *predicada por* Jesús, la fe *en* Jesús). Sin embargo es muy verosímil el sentido subjetivo de otros pasajes (Rom 3, 22; Heb 12) y la noción bíblica, así como la imagen bíblica de la perfecta humanidad de Jesús, no sólo admiten sino que reclaman esta interpretación².

Aunque la exposición de la fe bíblica que ahora inten-

¹ Cf. Rom 8, 4; Gál 4, 4; Flp 2, 7-8; 2 Cor 5, 21.

² R. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen 1959 (traducción francesa. *L'essence de la foi chrétienne*. París 1970, 73); P. VALLOTTON, *Le Christ et la foi*. Genève 1960, II: *Exégèse. L'expression «foi de Jesu-Christ» et son importance pour une définition exhaustive de la foi selon St. Paul*, 39-106; además 121-128. 145-159; cf. H. URS VON BALTHASAR, *Fides Christi*, en *Sponsa Verbi*. Madrid 1965, 57-96; L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, cap. V: «Le Christ et la foi», 170-75; G. HOWARD, *On the «Faith of Christ»*: Harv. TR 60 (1967) 459-465; J. BLIGHT, *Did Jesus live by Faith?*: Heyth Journ 9 (1968) 414-419 (sentido subjetivo de Gál 2, 16); M. BARTH, *The Faith of Messiah*: Heyth Journ 10 (1969) 365-370; D. W. B. ROBINSON, *The Faith of Jesus Christus*; a *New Testament Debate*: RelTheolRev 29 (1970) 71-81 (Gál 2, 16-20; 3, 22; Rom 3, 22.26; Flp 3, 9; Ef 3, 12).

tamos será la mejor justificación de esta postura, el dejarla aquí afirmada podrá ayudar a comprender las verdaderas dimensiones de la fe cristiana. Nuestra fe es la fe de Jesús en el Padre que nos crea, el que está junto a nosotros con su gracia, cuyo conocimiento y alianza es la consumación y salvación de la vida. El Jesús del nuevo testamento es un Jesús que ora, que obedece, que se esfuerza dolorosamente para responder en plena fidelidad a la voluntad de su Padre, que padece el escándalo de la muerte (Lc 23, 39-46; Heb 5, 7), y que por encima de todo se remite a la desconcertante misericordia de su Padre. La oración de Jesús en la cruz: «Padre, en tus manos pongo mi vida» (Lc 23, 46) es la expresión más alta y perfecta de la fe de todo creyente. La fe del bautismo y la fe de los mártires. La fe en la que el hombre consume y salva su existencia.

Por supuesto que esta fe de Jesús es profundamente distinta de la nuestra. La fe de Jesús no es la de un hombre que vuelve, que se convierte a Dios desde la original oscuridad o desde los pecados personales. No es una fe penitente, sino más bien la invocación espontánea de quien vive originalmente en la gracia y en la piedad. Su fe es una fe original, constitutiva, firme y perfecta. Juan y Pablo no atienden tanto a las manifestaciones de la fe de Jesús, puesto que su interés, sobre todo el de Pablo, se centra más en la función de Señor y salvador que desempeña Jesús después de resucitado que en su vida terrestre. Los sinópticos tienen en esto primacía.

Hablar de la fe de Jesús no quiere decir que se desconozca su divinidad como han podido hacer algunos radicales teólogos secularistas³. Es afirmar simplemente que el «perfectus homo», compatible con el «perfectus Deus»,

³ Los ensayos, por ejemplo, de P. VAN BUREN, D. SÖLLE, etc. Cf. H. FRIES, *Un reto a la fe*. Salamanca 1971, 235-246.

incluye también la fe como forma perfecta de haberse el hombre con Dios, durante su vida terrestre.

La teología tiende a afirmar plenamente la perfecta humanidad de Jesús, el Hijo de Dios encarnado. En realidad, nunca han faltado, en la teología católica, las críticas contra la tendencia a trasladar a la naturaleza humana los atributos divinos de la persona única y divina de Jesús. En el reconocimiento de su perfecta humanidad no se puede negar que la misma vida humana de Jesús está profundamente afectada por ser la vida humana del Hijo de Dios, de una persona divina. Sería deformar arbitrariamente la imagen bíblica de Jesús. Precisamente, su modo absolutamente original de ser hombre, es signo revelador de su personalidad divina. Sin embargo, tampoco podemos desconocer que la piedad humana de Jesús, aun siendo una actividad de la persona divina, en la medida en que está vivida en y a través de la naturaleza humana, tiene los rasgos esenciales de una verdadera fe distinta, una fe primordial que es el tipo y el origen de la fe de todos los hombres.

Hasta cierto punto es legítimo distinguir la fe del tiempo de Jesús de la fe de la iglesia. Jesús anuncia la venida inmediata del reino y reclama la fe como aceptación de su palabra y acogida del reino inminente. En este primer momento, Jesús queda como fuera de la fe. Es el profeta que exhorta a creer en Dios y prepararse para la venida de su reino. Hasta el extremo de que para Bultmann la fe de este tiempo de Jesús no tiene demasiado valor, no es todavía cristiana, sino que pertenece al antiguo testamento⁴.

⁴ R. BULTMANN, *Theologie des NT*. Tübingen 4 1961, 2; art. πιστευω in NT, en TWNT VI, 209; G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug*. Eine Begegnung mit R. Bultmann ans Kath. Glaubensverständnis; H. FRIES, *Um Bultmanns Glaubens-theologie*: MünchTheolZ 15 (1964) 58-62; J. FLORKOWSKI, *La foi et la révélation selon Bultmann*: EspVie (1969) 185-190; *Id.*, *La théologie de la foi chez Bultmann*. Paris 1971.

Sin embargo, una separación tan radical deforma los hechos. Por lo pronto, lo que sabemos del Jesús histórico, la imagen evangélica de Jesús, es ya una imagen descrita e interpretada desde la iglesia, una iglesia convocada y mantenida por la fe pascual, la fe en la muerte-resurrección de Cristo, como acontecimiento salvífico definitivo. Y por otra parte, el propio Jesús inaugura durante su vida esa fe pascual, la fe con la que afronta y vive su muerte pendiente de su resurrección, es ya una fe escatológica y pascual. La fe de la iglesia en Jesús muerto y resucitado, la fe en el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos, es la fe misma de Jesús cuando en su agonía encomienda su vida a la omnipotente misericordia de su Padre.

Esto no son disquisiciones inútiles. Quiere decir que el creyente actual, que quiere vivir de cerca la fe pascual de la iglesia naciente, puede y debe buscar en Jesús el «principio y consumidor de la fe, quien en lugar de la alegría propuesta, soportó la cruz despreciando su infamia y está sentado a la derecha del trono de Dios» (Heb 12, 2). Jesús es el fundador y consumidor de nuestra fe, su vida es para nosotros el arquetipo de una vida creyente.

Tillich y Bultmann, cada uno por su propio camino, en un esfuerzo por simplificar y consolidar la fe frente a la inseguridad de la crítica histórica, han llegado a afirmar que la fe cristiana no depende de la existencia histórica de Jesús: incluso en la hipótesis de que un día se demostrara la no existencia histórica de Jesús, la fe cristiana seguiría teniendo su plena razón de ser. Porque nuestra fe se apoya en la fe de la comunidad original en el Cristo y Señor como salvador de todos los hombres. Pero resulta que esta comunidad original de creyentes cree en Cristo como el Jesús histórico resucitado de entre los muertos por el amor omnipotente con el que Dios ama y salva a los hombres que creen en él. Y estos cristianos

esperan la salvación creyendo con Jesús y por Jesús que con su vida, muerte y resurrección les ha revelado a Dios como digno de fe y se ha colocado él mismo en condición de sostener a todos los hombres en la fe. La afirmación de la existencia histórica de Jesús pertenece a la naturaleza misma de la fe cristiana.

I

LA FE EN LOS SINÓPTICOS

En la primera parte de los sinópticos, la que depende de la tradición galilea, Jesús es presentado como el gran profeta anunciador de la inminencia del reino. La fe que pide a sus oyentes es la aceptación de este anuncio y la conversión para ser admitidos en el reino que viene. La conversión, la penitencia, el cambio de mente y de vida (*metanoia*) son el contenido de la fe en el evangelio que se anuncia⁵.

Sin embargo, el apremio con que se hace este anuncio levanta en los oyentes la pregunta sobre la personalidad del profeta. El anuncio se hace de tal manera que su reconocimiento completo es imposible si no se acepta también el carácter singular de quien lo anuncia. Muchos no aceptan su mensaje porque no creen en él (Lc 11, 29-32); quien no le recibe no recibe a quien le envió (Lc 10, 16); Jesús reconoce la validez de la pregunta sobre su identidad: «¿quién dicen los hombres que soy yo?» (Mc 8, 27). La confesión de fe sobre él es un don del Padre, síntesis y raíz de la fe en su evangelio⁶.

Por debajo de esta evolución hay una mejor comprensión del reino anunciado, provocada por los acontecimen-

⁵ Mc 1, 15; Mt 11, 20; Lc 10, 13-15.

⁶ Mc 8, 29-30; Lc 9, 18-21; Mt 16, 13-20.

tos de la vida de Jesús: el reino no se parece en nada a las esperanzas nacionalistas y ambiciosas de los equivocados mesianismos; el reino es el conocimiento del Dios verdadero y la glorificación de la vida humana que Jesús está realizando en su propia vida; el reino es Jesús. Por eso la fe en el anuncio del reino se convierte poco a poco en la fe en él como Hijo del Padre en el que se está realizando su reino, desde el principio de su vida hasta la consumación en la obediencia de la cruz y en la gloria de la resurrección. Los pequeños de Mc 9, 42, son simplemente los «creyentes», pero en Mt 18, 6 son «los que creen en mí». Los sumos sacerdotes le piden que baje de la cruz «para que creamos» (Mc 15, 32), pero Mateo añade «... y creeremos en él» (Mt 27, 42).

Se puede decir que desde los repetidos anuncios de la pasión, los sinópticos presentan abiertamente a Jesús como término inmediato de la fe de los creyentes. Estos relatos están precedidos por la profesión de Pedro: «¿Quién soy yo para vosotros?» (Mt 16, 15). La fe se describe como seguimiento de Cristo, imitación de su vida y comunión con él. Creer es confesarle, avergonzarse de él es no creer y cerrarse el camino del reino (Mc 8, 34-38).

Sin perder el carácter inicial de aceptación del evangelio y conversión al Dios que llega, la fe se hace *aceptación de Jesús* como enviado del Padre, anunciador y realizador del reino, modelo de la fe y poseedor de los bienes que ella proporciona. Para los discípulos, la fe es seguimiento, imitación, comunión de vida con Cristo pobre, pacífico, manso, perseguido y glorioso. Lucas quizá más que ningún otro evangelista insiste en estos caracteres personales de la fe (Lc 14, 25-33; 9, 23-26)⁷. Seguir

⁷ H. BRAUN, *Glaube III, Im NT*, en RGG II, 1952 (aunque separa mucho la fe de Jesús y la fe pascual); P. BENOIT, *La foi selon les évangélistes synoptiques*, en *Exégèse et théologie I*, Paris 1961; E. R. O'CONNOR, *Faith in the synoptics*

a Jesús es algo más que un seguimiento material: hay que dejar todo lo que se tiene, aceptarle como norma y valor supremo de la vida, creer en su destino como camino único de salvación (Lc 14, 25-28)⁸.

Si no queremos perder ningún elemento de la fe cristiana, tal como nos la presentan los sinópticos, hemos de tener en cuenta todo esto: hay una primera fe humana en Jesús como hombre que arrastra a la fe religiosa, en cuanto Jesús se presenta como testigo de Dios y anunciador de su reino y de su gracia. A los que creen en él, Jesús se les presenta como creyente y maestro de creyentes. Sus bienaventuranzas, su oración, su obediencia y confianza hasta la muerte⁹, son otros tantos rasgos de una vida creyente, concebida y vivida desde la fe absoluta en el Dios que salva de la muerte a los que creen en él. La fe en este Jesús que cree, abre a los hombres la posibilidad de creer, como él y con él, en su Dios y en nuestro Dios, en su Padre y nuestro Padre. La seguridad de este paso está garantizada por la fe en Jesús como enviado del Padre y en definitiva por su personalidad divina.

Este doble nivel de la fe (fe en Jesús y fe en Dios) corresponde al doble nivel de la realidad de Jesús (hombre-Hijo de Dios), y encuentra su radical unidad en la confesión de Jesús como *Kyrios* e Hijo de Dios. Por el hombre Jesús llegamos a poder creer, con él, en Dios, que está en él y es él mismo, llamándonos por su Hijo, hecho palabra y camino de fe, alianza y salvación.

Por eso, creer en él es *seguirle*¹⁰, y seguirle es vivir como él y con él la fe en el Dios de la gracia.

Esta fe, que es ya *don de Dios* dado a los humildes

Gospels. Univ. N. D. Press 1961, 164 p.: H. KAHLEGELD, *Der Glaube im Evangelium (Christliche Besinnung 4)*. Würzburg s. f., 41.

⁸ W. TRILLING, *Christusgeheimnis-Glaubensgeheimnis*. Mainz 1957, 50-57.

⁹ Mc 14, 32-34; 15, 34-35; Lc 9, 23-27.

¹⁰ Mc 8, 34-37; Mt 16, 24-28; Lc 9, 23-27.

y sencillos (Lc 10, 21) asegura al creyente la presencia benigna de Dios, la eficacia de sus deseos dentro del orden de la salvación¹¹, y la victoria final sobre los obstáculos y enemigos de su vida (Lc 10, 17-20).

A la vez que el don por antonomasia, la fe es la *decisión fundamental* de los hombres. Esta decisión de creer o no creer discierne y juzga a los hombres, los salva o los condena. Ante los mismos hechos y las mismas palabras, unos creen en Jesús y otros le rechazan. Ni la voluntad ni la vocación de Jesús pueden forzar a creer a los que no quieren escuchar su palabra¹².

II

LA FE EN PABLO

La novedad que trae Pablo a la reflexión cristiana sobre la naturaleza de la fe está en parte condicionada por las necesidades y los conflictos de su acción pastoral. Contra la tendencia de los judíos convertidos a poner el fundamento de su esperanza en el cumplimiento de unos mandamientos precisos, Pablo afirma que nadie puede sostenerse ante Dios sino por la fe, por la aceptación reverente y agradecida de su venida que nos perdona los pecados, nos comunica su propia plenitud de vida y abre ante nosotros la esperanza de una vida auténtica y definitiva.

En esta afirmación de la fe como el único modo de superar el juicio de Dios y alcanzar la reconciliación y la paz con él hay una apasionada recuperación de la confrontación directa con el Dios vivo, santo e insondable. Nadie podría situarse ante Dios ni cumplir adecuadamente

te su voluntad, si antes él no viniera a nosotros en pura bondad inmerecida y nos cambiara el corazón. Por eso lo verdaderamente decisivo para el juicio y la salvación de nuestra vida no está en lo que hacemos o dejamos de hacer, sino en el reconocimiento humilde, arrepentido, obediente y agradecido de esta inmerecida presencia que nos transforma. De aquí nacen las buenas obras, y no al revés¹³.

Bultmann exagera al decir que la fe niega el valor de todas las obras humanas. Para él, la fe es una negación de la entera existencia del hombre que cree, desautoriza todas sus obras. No tiene suficientemente en cuenta que, a la vez que niega la existencia sin Dios y pecadora, la fe inaugura una nueva forma de existencia y es así principio de obras buenas¹⁴.

La otra nota específica de la reflexión de Pablo sobre la fe es su concentración sobre la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento salvífico universal y definitivo. En continuidad con el antiguo testamento, Pablo entiende la fe como un movimiento de adoración confiada, obediente y amorosa hacia el Dios providente y benigno que llama a las cosas para que sean y da vida a los muertos por encima de toda ponderación (Rom 4, 17).

Pero el hecho que permite vislumbrar al creyente los verdaderos designios de Dios y da por tanto las verdaderas dimensiones de la fe es la muerte de Jesucristo coronada por el don de la resurrección. Gracias a este acontecimiento, nuestra fe en el Dios creador y providente adquiere su *forma definitiva* como fe en el Dios que entregó a su Hijo por nosotros y lo resucitó de entre los muertos para nuestra justificación (Rom 4, 24-25), como principio de nuestra propia resurrección (Rom 8, 11). Si

¹³ Rom 3, 19-20; 27-31; 4, 19-25; Gál 3, 1-5.

¹⁴ R. BULTMANN, *TWNT*, 222; cf. J. FLORKOWSKI, *La théologie de la foi chez Bultmann*. Paris 1971.

¹¹ Mc 9, 23; Mt 8, 10; 17, 20; 21, 22.

¹² Mc 4, 40; 8, 17-21; 9, 19; Lc 11, 15-22; 13, 34-35.

morimos con él, con él viviremos y reinaremos (cf. 2 Tim 2, 11-12).

Pablo no ignora los rasgos fundamentales de la vida de Jesús (cf. Gál 4, 4), pero lo que de verdad le interesa y en lo que él ve como sintetizada la vida de Jesús y su eficacia salvífica es su muerte y su resurrección. Ésta es la plenitud de la revelación y de la gracia. Tanto de Dios como de Jesús, su Hijo. La muerte de Jesús, el Hijo de Dios, demuestra definitivamente que Dios está con nosotros y por nosotros de una manera que ningún poder creado ni nuestros propios pecados pueden hacer cambiar. «Tengo la seguridad de que ninguna creatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en el Cristo Jesús nuestro Señor» (Rom 8, 38-39).

Este amor de Dios se manifiesta y se hace amor humano en el amor de Jesús que se entregó por nosotros (Gál 2, 20), e intercede ahora ante Dios en favor nuestro (Rom 8, 34).

Este conocimiento del amor y de la gracia de Dios da a la fe una solidez y forma definitivas. Sabemos que Dios nos deja morir para destrucción de nuestras limitaciones y pecados, pero la muerte no puede ya negar la vida, pues sabemos que el poder creador de Dios se extiende más allá de nuestros cuerpos mortales. Ya desde ahora nuestra vida se ensancha hasta el horizonte de la esperanza inaugurada por Dios para todos en la resurrección de Jesús, hecho Señor, fuente y caudillo de la vida para todos los hombres (Rom 8, 28-30; 1 Cor 15, 20-28).

Por eso la fórmula «Jesús es Señor» expresa el centro de la fe con la que desde el fondo del corazón creemos en el Dios que lo ha resucitado de entre los muertos. Ésta es la fe que salva, la fe que perdona los pecados, restablece la paz con Dios y nos hace entrar en el reino de la luz y de la vida; nos salva así de los poderes del mal y nos hace ser aceptables ante el juicio definitivo de

Dios: «Si tus labios confiesan que Jesús es Señor y si tu corazón cree que Dios le resucitó de entre los muertos serás salvado. Pues la fe del corazón obtiene la justicia y la confesión de los labios la salvación» (Rom 10, 9-10).

Hay aquí un importante desdoblamiento de los planos de la fe. En el terreno de lo histórico y visible: Jesús confesado como Señor, con la alusión a la fórmula sacramental que unifica a los creyentes en iglesia y los pone a salvo de la muerte y de la perversión. Y en el plano de lo invisible, la fe del corazón en el Dios salvador que absuelve y glorifica.

La mediación de Cristo en el nacimiento, desarrollo y consumación de la fe hace que se establezca una misteriosa *unidad de vida* entre Jesús-Cristo y el creyente. Cristo por la fe habita en el corazón de los creyentes (Ef 3, 17), y los creyentes viven como animados por la vida y la fe misma de Cristo (Gál 2, 19-20). Esta visión cobra toda su fuerza si pensamos a Cristo como el creyente primordial que convive misteriosamente con los creyentes siendo como el principio animador de la fe de todos ellos en el Padre común. Pablo no olvida la consideración de Jesús como creyente y tipo de los creyentes. Habla normalmente de la fe *en* Jesús, pero tiene también presente la fe *de* Jesús como referencia y apoyo central de la fe de los discípulos (Flp 2, 5.7-8)¹⁵.

Esta fe común, que es adoración, sumisión, esperanza y amor, nos hace de verdad *hijos en el Hijo*, reproducción en el tiempo de la vivencia religiosa de Jesús que nos acerca a todos haciéndonos ciudadanos de un radiante mundo espiritual: los que estábamos lejos nos hemos

¹⁵ H. W. BARTSCH, *The concept of Faith in Paul's letter to the Romans*: Bib Res 13 (1968) 41-53; M. PATURAPANKL, *Metanoia and Faith*. A Study in Pauline Theology. Diss. Pont. Univ. Greg. 1962; H. W. BARSCH, *Le concept de foi dans l'épître aux Romains*, en *Mythe et foi*. Paris 1966, 263-272; J. BURCHILL, *On Faith in Paul*: Bib. Today (1971): crítica de Bultmann: racionalismo y falta de contenidos.

acercado, todos formamos un solo pueblo, una humanidad nueva, sin odios ni rivalidades, en una paz universal que es a la vez paz con Dios, con los hombres y con el mundo. Ya no hay extranjeros ni huéspedes, todos somos ciudadanos del mismo pueblo, e hijos de la misma casa. La fe desvela, promueve y corona la vocación de los hombres a la unidad en un mundo que es el de todos (Ef 2, 11-22).

Esta *visión eclesiológica y cósmica* de la fe como misterio y coronación de la humanidad y de la creación entera es otro rasgo característico de la enseñanza de san Pablo sobre la fe.

III

LA CARTA A LOS HEBREOS

Al presentar las diversas concepciones de la fe en el nuevo testamento no se puede prescindir de dedicar unas líneas a la carta a los hebreos. Está dirigida a un grupo de cristianos, difícilmente localizables, que se sienten turbados en su fe cristiana, decepcionados, al parecer, por su simplicidad en comparación con la fastuosidad de los cultos y ritos de la antigua alianza¹⁶.

Toda la carta se centra en exponer la realidad profunda del culto cristiano. Nuestro sacerdote es Jesús, quien, con su propia obediencia hasta la muerte, consiguió en su humanidad el acceso hasta la vida gloriosa de Dios. Participó en la carne y en la sangre para romper con su muerte el cerco que tiene cautivos a los hombres, alejados de Dios y reducidos a las dimensiones de este mundo por el temor a la muerte (2, 14-18).

El verdadero sacrificio, el culto verdadero es la piedad y el sacrificio con que Jesús se mantiene adherido a

la voluntad del Padre en medio de los horrores de la muerte. Así llega él a ser sacerdote universal y definitivo, principio de salvación para todos sus hermanos (5, 5-10).

Este sacrificio liberador y salvador de Jesucristo deja ya sin razón de ser los ritos del antiguo testamento. Allí se ritualizaba un deseo y una búsqueda de reconciliación con Dios que Jesús ha conseguido definitivamente en su carne. La aceptación y la superación de la muerte le reconcilian con su propia realidad de hombre y más profundamente con la providencia de Dios y con Dios mismo (9, 11-14.24; 10, 10).

La carta a los hebreos marca fuertemente los rasgos de la humanidad doliente y humillada de Jesús. Antes de «llegar a ser» superior a los ángeles (1, 4) tuvo que aprender lo que era obediencia en el sufrimiento y la postración (2, 14; 5, 7-10). Jesús es el hombre piadoso, obediente y fiel, el iniciador y consumidor de la fe (10, 22; 12, 2).

Después de esta exposición, el autor introduce su exhortación a la constancia en la fe. La sangre de Jesús nos ha abierto la posibilidad de entablar relaciones con Dios mediante una fe perfecta que es profesión de esperanza y principio de caridad y obras buenas. La asamblea de los creyentes vive en una firme expectación de la consumación definitiva (10, 18-25). La fe conduce a la salvación de la vida (10, 39).

Con estas ideas se introduce la larga consideración sobre la fe del capítulo 11. La fe es la seguridad de los bienes esperados, la presencia de las cosas que se esperan. En toda la carta a los hebreos la fe está profundamente vinculada a la esperanza. Creer es dirigirse a Dios y reconocer su omnipotente misericordia a pesar de las tenebrosas apariencias de la muerte y del poder del mal. Así el creyente vive en continuidad con la vida eterna que surge del encuentro con Dios, superada la crisis de la muerte,

¹⁶ Heb 10, 25; 12, 12; 13, 22.

y puede vivir generosamente en el mundo, una vez liberado de la ambición y del temor. Los creyentes continúan, con ventaja, la larga peregrinación de los amigos de Dios¹⁷.

El primer paso de la fe es el descubrimiento del mundo como creación, dotado de humanidad, reflejo y don de una libertad que nos ama. La fe discierne, juzga el mundo, supera la muerte, hace vivir en camino hacia una patria, la patria de la reconciliación y de la vida perfecta. Por la fe la vida de la tierra *se hace promesa* de una vida perfecta, a medida de la misericordiosa omnipotencia de Dios y de las nostalgias del hombre.

La fe abre paso a la esperanza porque es fe en un Dios creador y benigno que se hace promesa para el hombre. Por eso la fe es también fuente de fortaleza y de audacia.

Jesús resucitado es el consumidor de la fe, el objetivo y la fortaleza del creyente. Como él soportó la cruz, desdeñando los caminos fáciles, así nosotros debemos soportar sin cobardía las dificultades y persecuciones, confortados por la grandiosidad del panorama que nos descubre la fe. En esta fortaleza hay que resistir hasta la sangre, pues es la fe y no la carne la que asegura la vida verdadera.

La situación del escrito da lugar a los rasgos específicos de su presentación de la fe: cristocentrismo, perspectiva escatológica, afinidad con la esperanza, liberación y totalización de la vida del creyente, dinamismo y fortaleza.

IV

LAS APORTACIONES DE JUAN A LA DOCTRINA
NEOTESTAMENTARIA SOBRE LA FE

En el evangelio de Juan se declara explícitamente que ha sido escrito para despertar la fe (20, 31). Es perfectamente normal que sea en este texto donde más abundantemente aparece el verbo creer. De 241 veces que se emplea este verbo en todo el nuevo testamento, 98 están en el evangelio de Juan y 9 en las cartas¹⁸.

Más radicalmente que ningún otro, el evangelio de Juan destaca que la fe *es un don*. Es el padre de la luz y de la vida el que ha tomado la iniciativa para que los hombres crean (3, 16). La necesidad de esta iniciativa divina viene subrayada por la insuficiencia de la carne y la fuerza creadora de la fe. Creer es desbordar las posibilidades de la vida humana, atada a los límites de la carne y del mundo, para nacer a unas dimensiones nuevas de la vida, la vida universal y definitiva (3, 5-21). Dios se hace luz visible y amable a fin de que los hombres, por la fe, lleguemos a la plenitud de la vida verdadera.

Esta manifestación definitiva de Dios que hace posible la entera y definitiva humanización de los hombres, es la vida, la palabra y las acciones de Jesús, hecho todo él palabra de Dios para los hombres. «A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo único, que está en el seno del Padre, él, lo ha hecho conocer» (1, 18). Y conocer a Dios es la vida eterna (17, 3), precisamente el fruto y resultado de la fe (3, 16).

Las perícopas del evangelio tienen una estructura semejante: un hecho de la vida de Jesús es comentado con sus mismas palabras y las reflexiones del evangelista di-

¹⁷ E. GRÄSSER, *Der Glaube in Hebräerbrief*; MarbThSt 2 (1965).

¹⁸ Cf. R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzen*. Zürich 1958.

fácilmente separables. En este comentario se desarrolla la interpretación de la vida de Jesús como signo revelador de la gracia del Padre que suscita la fe y comunica así la vida eterna a los hombres, una vida que es nacimiento, reconciliación, abundancia, luz, resurrección¹⁹.

Esta presentación de la vida terrestre de Jesús como un prisma multiforme que deja ver la gracia y el don de Dios a los hombres, descompuesto en múltiples manifestaciones de una misma luz, es típico del evangelio de Juan. En esto su evangelio opera una verdadera síntesis entre los sinópticos y Pablo. Conserva la variedad y el realismo de la vida de Jesús, pero en cada uno de sus momentos abre la profunda perspectiva soteriológica que Pablo desarrolla a propósito de la muerte y resurrección²⁰.

Otra característica de los escritos joanneos es concentrar en la fe todas las exigencias de la salvación. «El que cree tiene vida eterna» es el lacónico y fuerte anuncio del evangelio (6, 47). Y tener vida eterna es nada menos que alcanzar la plenitud de la vida en comunión personal con el Dios vivo y con todos los vivientes.

¿Es que Juan simplifica las exigencias de los otros evangelistas? Más bien es que su profunda comprensión de la fe le permite *resumir* en ella todo lo que el hombre tiene que hacer, bajo la asistencia de Dios que le mueve y le atrae, para redimirse de las angosturas del mundo y alzarse a la plena liberación de la vida eterna.

Crear es descubrir, desde la buena voluntad inicial, la gloria y el resplandor de la presencia de Dios entre los hombres (2, 11), aceptar lo que Jesús dice sobre Dios y configurar plenamente la vida por su palabra, aceptándole

¹⁹ Cf. La conversación con Nicodemo (3, 1-21); el encuentro con la samaritana (4, 1-42); curación del paralítico (cap 5); multiplicación de los panes (6, 1-15.26-36); curación del ciego (cap 9); resurrección de Lázaro (cap 11).

²⁰ VANHOYE, *Notre foi oeuvre divine d'après le IVe évangile*: NvRvTh (1964) 337-54.

como juez que discierne y dice la última palabra sobre nuestra vida (3, 19). Creer en Dios es, en definitiva, creer en Dios tal como se manifiesta en la palabra y en la vida de Jesús, creer en Jesús como la configuración y el rostro humano de Dios. Por eso el que cree en Jesús tiene la vida eterna. La fe en Jesús y la fe en Dios se unifican como la versión humana y el fondo divino de la gracia que nos visita (3, 36). Esta fe es seguimiento (8, 12), juicio (5, 25-27), conversión (8, 21-24.47), iluminación (8, 12; 9, 39; 12, 36), renacimiento (5, 40; 6, 40), victoria sobre el demonio y sobre la muerte (11, 26; 12, 31-32), enlace y convivencia personal con Cristo y con el mismo Dios (14, 1).

Pero la plenitud del concepto joánico de fe se descubre al caer en la cuenta de su *conexión con la caridad*. El creyente acepta la palabra y cumple el mandamiento del Señor. El mandamiento es el de vivir y permanecer en el amor, amor de Dios, de Cristo, de los hermanos, amor universal como forma perfecta de existencia; propia de Dios, revelada en Cristo y comunicada por el Espíritu de Dios a los que creen en él. Creer es descubrir a Cristo como manifestación humana del omnímodo amor que es Dios, aceptable como palabra en la que Dios nos dice que él es el viviente y la vida es el amor. A partir de este descubrimiento, el hombre se descubre pecador y siervo de la muerte, engañado en sus concepciones de la vida, llamado a salir de sí y realizarse en el servicio, en la solidaridad, en la firme esperanza de la indestructible fuerza de la vida cuando llega a los niveles del amor en que confina con Dios y vive enraizado en sus orígenes.

La escena del lavatorio de los pies, en la dinámica del texto, encierra esta enseñanza. Lo que luego es explicado en sus admirables capítulos del 13 al 17. Creer es admitirle como Señor y maestro, reconocerle en lo que es. Y este reconocimiento se concreta en portarse con los de-

más como él lo ha hecho con sus discípulos. Éste es su mandamiento, la fuerza transformadora que tiene que aceptar el que le acepta como maestro y salvador de su vida, como palabra de Dios que juzga, que llama, que transforma y da vida (13, 34; 14, 1.12). Para Juan son difíciles las fronteras entre creer en él y amarle. ¿Cómo se puede aceptar a un hombre como juez de la propia vida sin adorarle y amarle como palabra de Dios? La doctrina de Juan sobre la fe, la resume el evangelio en la confesión de Tomás, el discípulo incrédulo: «Señor mío y Dios mío» (20, 28).

Juan gusta de ir rápidamente al fondo de las cosas pero sin perder el contacto con la fragilidad de sus perfiles históricos. Su descripción de la fe se mueve también en esta doble perspectiva llena de fascinación. La fe es el gesto sencillo de un ciego agradecido que se postra ante quien le ha devuelto la luz, o el agradecimiento tumultuoso de la pecadora arrepentida. Pero en el fondo de estas reacciones humanísimas, lo que tiene lugar es el juicio escatológico que discierne definitivamente a los hombres: «he aquí el juicio: la luz ha venido al mundo y los hombres han preferido las tinieblas a la luz» (3, 19). La bendición o la cólera del último día descansan ya sobre el hombre emplazado por el encuentro con Jesús a creerle o a rechazarle (5, 24.30; 3, 36). La confrontación definitiva del hombre con Dios se verifica en el encuentro con Cristo, por eso él es juez y discierne definitivamente la vida de los hombres. Quien no cree está ya condenado; la incredulidad es el pecado consumado, fruto de todos los demás pecados (5, 44; 12, 43). El que cree supera la *confrontación definitiva* del juicio, entra en la comunión universal de la vida eterna. La vida y la muerte, la luz y las tinieblas quedan como símbolos vivos de esta realidad definitiva que tiene lugar en el corazón de los hombres. Jesús tiene la virtud de emplazar al hom-

bre ante esta decisión universal y definitiva. La fe es la misteriosa vivencia de esta confrontación que radicaliza la vida y la consume:

Ahora es el juicio del mundo; ahora es destronado el príncipe de este mundo; yo, elevado sobre la tierra, atraeré a mí todos los hombres (12, 31).

De verdad os lo digo, el que escucha mi palabra y cree al que me ha enviado tiene la vida eterna y no es sometido al juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida (5, 24).

El encuentro con Cristo y la respuesta del hombre ante él, sea positiva o negativa, es un acontecimiento definitivo que desborda el marco terrestre de nuestra existencia y afecta a los confines últimos de nuestra libertad y nuestra vida. La fe y la incredulidad son la verdadera postrimería del hombre, vivida ya de antemano en la trama concreta de la vida. Jesús, su desvelamiento del misterio de Dios, es el acontecimiento que abre ante el hombre esta vertiginosa profundidad de la existencia. La caridad y la esperanza se desarrollan en el interior de la fe como la eficacia y la permanencia de una vida nueva inaugurada con el creer.

Digamos, por último, en esta rápida referencia de la idea joánica de la fe, que Juan atiende especialmente a la posibilidad humana del rechazo y la *incredulidad*. La fe, que es un don de Dios y de Cristo, es también una decisión profundamente humana en la que cada hombre pone al descubierto lo más profundo de su corazón y se da su propio rostro. Junto a la fe, Juan presenta varias veces la réplica de la incredulidad. Una a otra se resaltan y se clarifican.

Ante la palabra y las obras de Jesús, solamente pueden llegar a creer los que aman la verdad y el bien, los que viven en una sincera sumisión a la grandeza del Dios desconocido. Los que «no son de Dios», los que

viven pendientes de la gloria de los hombres, sujetos a las reglas y valores falsos del mundo, llevan en sí la semilla de incredulidad, una semilla que se manifiesta cuando la palabra de Cristo llama al encuentro con Dios en la adorante conversión²¹. Sobre ellos se cierne la cólera de Dios, la negación de la vida y el fracaso de una existencia imposible edificada sobre la mentira. Este contraste da un aire de tragedia a todo el evangelio y presagia las oscuridades de la muerte de Cristo y el terror de la condenación.

La fe hace hijos, el pecado es esclavitud; el hijo se queda para siempre en la casa, en la alianza, en el banquete de la creación y de la vida. En cambio, el esclavo no dura siempre en la casa. Está siempre en peligro de ser arrojado fuera (8, 33-36).

La cristología de Juan utiliza los hechos de la vida de Jesús para mostrar a través de ellos la presencia del Dios que salva a los que creen en él. Pero aun así no está ausente la figura de Jesús como creyente primordial. Jesús se cuenta entre los adoradores del verdadero Dios: «nosotros adoramos» (4, 22); él vive del Padre como los creyentes viven de él (6, 57); ora (11, 41-42), se turba, responde a una vocación y obedece (12, 26-27).

V

LOS RASGOS PRIMORDIALES DE LA FE NEOTESTAMENTARIA

Una vez presentadas las notas más características de la fe cristiana en los diferentes escritos del nuevo testamento, hagamos un recuento de sus rasgos principales de una manera más coherente y sistemática²².

²¹ 6, 37-38.44-47; 8, 22-24.

²² J. ALFARO, *Fides in terminología bíblica*: Greg 42 (1967) 463-505; K. LAMMERS, *Oír, ver y creer según el nuevo testamento*. Salamanca 1967;

El rasgo inicial de la fe de Jesús es su *relativa continuidad con la del antiguo testamento* y aun con las fes y las vivencias religiosas de los paganos. Ciertamente, la fe de Jesús es algo nuevo e inesperado que desconcierta a los hombres y desbarata sus proyectos. Pero a la vez, en esta novedad, reasume las líneas fundamentales de las fes precedentes y de las preocupaciones fundamentales de los hombres. La fe que vive y anuncia Jesús se arraiga en el amor radical a la vida que alienta en las más hondas preocupaciones y en los más altos deseos del hombre.

Las nociones que él emplea en su predicación son las mismas nociones del antiguo testamento. Ninguna de ellas es inventada. Jesús recoge de la tradición profética de Israel sus nociones de reino de Dios, penitencia, plenitud de los tiempos, juicio y adoración.

Los evangelistas cuidan de presentar su vida como el cumplimiento de la historia y la esperanza de Israel. Sus relaciones con Juan el Bautista manifiestan su conexión con la predicación de los profetas y la justicia de la ley (Mc 1, 9, par.); a su nacimiento acuden los representantes de «todas las naciones» (Mt 2, 1-3; Is 49, 23); él es el nuevo Moisés y el nuevo Israel que sale de Egipto (Mt 2, 20; Ex 4, 19); en su vida reúne los caracteres de Abraham y de Isaac a un tiempo (Rom 4, 18-25); aparece a sus discípulos como el centro de Moisés y Elías, consumación de la ley y los profetas (Mc 9, 2-8).

El Dios de Jesús es el Dios creador que hace llover sobre la tierra, viste a las flores del campo y cuida de las aves del cielo, el Dios en el que pueden creer incluso los que no forman parte del pueblo (Lc 7, 10), el Dios que

PH. DELHAYE, *Nature de la foi dans le NT*: AmClergé (1966) 618-622, 633-636, 665-670; R. SCHNACKENBURG, *Glauben nach der Bibel*, en *Theologie der Gegenwart in Auswahl*, 1962, 130-136; Id., *Offenbarung und Glaube in Johannesevangelium*: BiblLeben 7 (1966) 165-179; F. M. BRAUM, *L'accueil de la foi selon Jean*: VieSp (1955) 334-363; J. F. BROWN, *Faith as Commitment in the gospel of St. Jean*. Worship 1964, 260-267.

honran los samaritanos (Lc 10, 29-39), el Dios que acepta a todos los hombres de buena voluntad (Lc 13, 29-30).

Lo que él presenta no es algo totalmente nuevo, sino la *manifestación perfecta y definitiva* en la historia de lo que había tenido ya un inicio en la vida de Israel y de lo que viven oscuramente en su corazón todos los hombres de buena voluntad que reconocen sus pecados, se acogen a la misericordia de Dios y tratan de cumplir su voluntad. No trae otra fe distinta de la del publicano, viene a decir simplemente que el publicano vuelve a casa purificado y el fariseo morirá en sus pecados porque no tiene verdadera fe. La fe de Jesús es la fe de los hombres de buena voluntad descubierta por iniciativa divina en todas sus implicaciones de una manera definitiva. Así lo piensa también Pablo (Rom 2, 14-16).

Pero a la vez, esta continuidad se salva en unas condiciones *nuevas e insospechadas*. El contraste «se os dijo ... pero yo os digo» (Mt 5, 20 s.) marca la novedad y la rotura que introduce Jesús. Consuma todas las líneas fundamentales de la fe de Israel y la religiosidad humana, pero precisamente por ello Jesús desborda los planteamientos anteriores y los renueva profundamente: afirmación radical de la primacía de lo interior y lo espiritual (Mt 5, 28), rechazo de toda utilización de la fe en favor de las aspiraciones inmediatas de los hombres (Mt 6, 1.33), afirmación decidida de la transmundanidad de la existencia humana, universalidad de la fe y unidad de todos los hombres, pueden ser los rasgos más importantes de esta novedad. Resumidos, coinciden con la proclamación ilimitada de los dos mandamientos en que consisten la ley y los profetas: amor a Dios como Padre cercano y benigno con quien se convive mediante la fe, y amor universal como valor máximo de la vida y norma suprema de conducta (Lc 6, 27-35; 10, 25-28).

La apasionada voluntad de restablecer los derechos de

Dios y de la gracia frente a un pensamiento demasiado condescendiente con las perspectivas naturalistas del imanentismo, hizo que K. Barth afirmara rudamente la rotura entre la religión y la fe, entre el antiguo y el nuevo testamento, entre la naturaleza y la gracia.

Estas posiciones han cumplido su función histórica pero quedan ya superadas por otras más equilibradas y de visión más amplia. Una separación excesiva entre fe y religión no permite ver qué significación tiene Jesús como salvador de la realidad terrestre y cotidiana de la vida, qué pueda decir una fe totalmente distinta a las agitaciones del corazón del hombre y a sus esfuerzos contra las fuerzas del aislamiento y de la muerte en la construcción de la sociedad y de la historia.

Dentro ya de la fe cristiana, el rasgo indiscutiblemente fundamental y determinante es su *carácter de respuesta*. La fe de Jesús es respuesta del hombre a un Dios vivo que se hace inminente y accesible, interpelante. El centro de su predicación es el anuncio del reino de Dios como posibilidad inmediata para cada hombre. Un reino de Dios que su muerte y resurrección concretan para el hombre en el estilo y el destino de su propia vida humana. La vida humana de Jesús, su postración terrestre y su grandiosidad interior y escatológica es el lugar en el que Dios se descubre a los hombres, la palabra divina que les invita a entablar una vida nueva que los redima de las cautividades de su carne abriéndoles los caminos de la libertad y de la vida²³.

La revelación de Dios como juez y como padre verdadero de la vida hace estallar los cuadros de cualquier otra actitud humana y fija las características de la fe como verdadera religión y germen de las últimas dimensiones de la vida humana.

²³ Mc 1, 15; Lc 17, 21; Ef 1, 2-4; 3, 18-19.

La revelación del nuevo testamento es, ante todo, la revelación del amor de Dios al hombre en la vida y muerte de Jesús de Nazaret. Un amor que precede y envuelve cualquier gesto del hombre. El reconocimiento adorante y agradecido de este amor sorprende al hombre, le descubre el desamor y el egoísmo en que vive, y, sobre todo, suscita en él la posibilidad de amar de verdad y de salvarse de la vanidad y de la muerte en el amor aceptado como vida nueva y verdadera. Como el amor de nuestros padres nos despierta al amor y nos hace entrar en el mundo personal de la convivencia, así el amor inicial y universal de Dios nos llama y nos despierta a la vida universal y espiritual, en un amor absoluto, espiritual y universal.

Por este amor, en el que cree por haber entendido su signo, es conducido el hombre a la apertura de poder amar. Si el pródigo no hubiera creído en el amor precedente del padre, no se hubiera puesto en camino de regreso hacia casa, incluso aunque el amor del padre estuviera dispuesto a recibirlo de un modo que ni el hijo hubiera podido ni soñar siquiera. Lo decisivo es que el pecador ha oído hablar acerca de un amor que le puede valer y de hecho le vale; pero no es él quien trata de reorientarse hacia Dios, sino que es Dios quien ha visto en él al pecador que no ama, a un hijo querido, y quien le ha orientado hacia ese amor²⁴.

Este acercamiento de Dios no viene sólo por el anuncio externo del evangelio, sino que penetra y empapa todas las dimensiones del hombre, creando en él, desde dentro, la posibilidad de esta decisión innovadora y decisiva²⁵. Dios es el que promueve interiormente nuestro querer y nuestro obrar. La misma estructura de nuestro espíritu nos sitúa en la búsqueda y a la espera del Dios de la gracia, invisiblemente nos hace barruntarle y de-

searle a partir de nuestras acciones más profundas, todo ello es animado y promovido cuando exteriormente se nos hace consciente esta presencia salvífica de Dios.

La fe del nuevo testamento es *esencialmente crítica*. Jesús es la palabra de Dios que nos llama a la fe, él es el modelo histórico de los creyentes, la fuerza viva que nos mantiene en la fe, el medio espiritual en que vive el creyente, el camino viviente que por la fe nos permite acercarnos realmente al contacto con Dios. Todo ello lo podríamos resumir diciendo que Jesús muerto y resucitado, invocado y presente, es lo verdaderamente sagrado, en él se realizan de verdad las notas de «lo sagrado» muy por encima de lo que todas las religiones han podido barruntar²⁶.

Como consecuencia de esta manifestación definitiva del Dios vivo en su alteridad y novedad, el hombre se siente solicitado a aceptarle estrictamente como Dios, como interlocutor último y realidad determinante de la propia existencia personal. La fe se hace salida de sí, liberación de los límites y calidades de la vida anterior, obediencia, conversión, encuentro, alianza, nacimiento y esperanza.

En el movimiento de aceptación del Dios que se revela en Cristo como Dios verdadero y efectivo de la propia vida, el creyente juzga su vida anterior y la abandona como vida mentirosa y corroída interiormente por el poder implacable de la muerte y del pecado. El reverso del encuentro con Dios es el descubrimiento de los propios pecados, del desamor que invade la vida entera, la inhumanidad y la imposibilidad de la vida reducida por los límites del mundo, configurada por los falsos dioses que el falso amor a la vida había levantado. La conversión de la incredulidad a la fe es siempre el paso de la

²⁴ H. URS V. BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca 1971.

²⁵ Jn 6, 44; 1 Cor 2, 12; Flp 1, 6; Gál 5, 5.25.

²⁶ Cf. NABERT, *Le désir de Dieu*, 191.

idolatría, manifiesta o encubierta, al encuentro liberador con el Dios verdadero (Rom 6, 12-19; Flp 3, 19-20).

Este juicio del creyente sobre su propia vida anterior a la fe es la celebración anticipada y como la *realización interior del juicio universal* que Dios ha hecho sobre la insuficiencia y la perversión de la carne en la muerte de Cristo (Jn 5, 24).

Este juicio es radical, alcanza la persona en su más profunda autenticidad, en el secreto de su libertad previa a cualquier otra apreciación o referencia. Las relaciones del creyente con su Dios se juegan en la soledad y el secreto (Mt 6, 1-4.5-6.16-18). Los que dependen en su vida de la apreciación de los otros y no viven la radicalidad de su soledad personal no están en condiciones de aceptar la palabra de Dios (Jn 6, 41-44). Esta vertiente de la fe la hace *encuentro teológico y escatológico* del hombre con Dios. Dios es el término último de nuestra vida, quien le da sus dimensiones de profundidad en el presente y de grandiosidad en el futuro.

Y porque es acercamiento adorante al Dios que sostiene y promueve nuestra vida, la fe es también obediencia²⁷, abdicación de la *hybris* y aceptación de la obediencia al querer de Dios, un querer que no es arbitrario y despótico, sino que en continuidad con su voluntad creadora, es liberación y consumación de la vida personal y cósmica (Rom 8, 23). La obediencia de la fe es la obediencia del hijo que se siente aceptado en lo que es y promovido a lo que puede ser, el poder ser que se le ofrece (Rom 8, 16-17; Col 1, 13-14). La obediencia del creyente no se reduce a los preceptos concretos de una ley escrita, sino que intenta someterse a las exigencias del ser desbordante de Dios concretado en el amor universal a todo lo que existe. Una obediencia que es paradóji-

camente libertad, como la libertad del creyente lleva dentro la espontánea y gozosa sujeción a las indigencias del ser y del poder ser de todos los hombres y de la creación entera (Gál 5, 13-14). Sin obediencia al querer misericordioso de Dios, la voluntad del hombre es impotente y aberrante, incapaz de superar el cerco de la muerte y las insidiosas infiltraciones del no-ser (Lc 6, 46; Mt 7, 21.24-27).

Este movimiento de adhesión adorante al Dios vivo que viene a nuestro encuentro, es un movimiento de toda la persona del creyente, y sobre todo de su corazón, de su profundo apego a la vida y de su facultad más honda de amar y configurar la propia vida. La decisión de la fe nace en la profundidad donde el hombre elige y configura su vida frente a la totalidad de las posibilidades que la realidad universal le ofrece. «Se cree con el corazón para la justicia» (Rom 10, 10; 1 Tim 1, 5). Lo que decide el valor y la suerte definitiva del hombre ante el juicio de Dios, es la voluntad interior donde el hombre se decide a adorar a Dios en la fe o se encierra en sí mismo por la soberbia y la idolatría (Mc 7, 6-7.14-16). Hay signos exteriores, milagros y testimonios, que inducen a creer, pero éstos no son la causa definitiva de la fe. Para algunos son incluso la ocasión de su endurecimiento²⁸. La causa determinante de la fe o la incredulidad, supuesta la presencia de Dios que llama por todas las aperturas de la existencia, es la facultad que cada uno tiene en el fondo de su libertad para afirmar o negar, para aceptar o rechazar los imperativos de lo real. Y en el fondo, la facultad que cada hombre tiene de unificar y configurar su existencia y el mundo entero de lo real erigiéndose sus propios dioses o reconociendo dócilmente al Dios verdadero. Los incrédulos «no quieren» ir a Jesús (Jn 5, 40), no lo reciben (*Ibid* 43).

²⁷ Rom 1, 5; 10, 16; 15, 18; 16, 19; 2 Cor 9, 13; 10, 5.

²⁸ Jn 8, 45; 9, 41; Lc 4, 16-30; Mc 6, 1-6.

En cambio, los creyentes se adhieren a la palabra y a la persona de Jesús porque ven en él la realización inesperada de sus más hondas aspiraciones, hechas posibles por la benigna revelación de Dios: «A quién iremos, Señor; tú tienes las palabras de vida eterna. Creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 68)²⁹. Cada uno reacciona ante el anuncio del evangelio conforme a sus deseos y opciones más profundos (Rom 2, 5-10; Jn 5, 42-44).

Esta adhesión implica el reconocimiento de la insuficiencia para programar y realizar la propia vida, el descubrimiento del *carácter referencial* de la persona humana respecto de Dios, necesitado e inasequible al mismo tiempo³⁰.

Por eso los pobres, los pequeños, los pecadores y marginados, los que no están cautivos por su propia gloria, son los que encuentran más fácilmente el camino de la fe y del reino de Dios. Dios revela sus maravillas a los sencillos (Mt 11, 25). Los sencillos son los samaritanos, los publicanos, los indeseables. Los que han tenido ocasión de experimentar la pobreza de la condición humana y están dispuestos a reconocerla. Quienes social o culturalmente están apegados a su propia estimación y se pagan de su suficiencia tienen cerrado el camino a la fe. En el fondo son esclavos de sí mismos, creen en sí mismos y en sus propios ídolos (Lc 4, 16-30; Jn 5, 44).

La fe, tal como se piensa y se vive en el ambiente neotestamentario, incluye y unifica la totalidad de la existencia cristiana. La fe es la piedad de Jesús y como la sustancia de su vida terrestre. Él la promueve y la sostiene en los hombres por la vía histórica de la iglesia (predicación, ritos, testimonio) y por la vía invisible de su presencia espiritual. Por ella viven los creyentes injer-

²⁹ Percepción de lo santo en Jesús: Mc 4, 41; 5, 15-17; 9, 6; etc.

³⁰ M. OSSA, *Blondel et Rousselot: points de vue sur l'acte de foi*: RSR *Mémoire Pierre Rousselot* 53 (1965) 337-544.

tados en su vida de Hijo, unidos entre sí en fraternidad, sometidos al juicio de Dios, aceptados definitivamente en el banquete de la vida, reconciliados consigo mismos y con la creación entera.

La cualidad más notable de la fe y la que más repite el nuevo testamento es su *virtud justificante*. Por ella el creyente alcanza la justicia; por la fe se perdonan los pecados y se recupera la paz con Dios; el que cree tiene vida eterna. El texto fundamental es, sin duda, la primera parte de la carta a los romanos. Sin embargo, el pensamiento de Pablo no es fácil de captar. Y por si esto fuera poco, la polémica ha dificultado todavía más la comprensión de la doctrina. Católicos y protestantes han rivalizado en seleccionar e interpretar los textos en favor de sus propias posiciones.

El pensamiento de Pablo sobre la fe como causa de la justicia hay que encuadrarlo en el conjunto de su visión soteriológica. El hombre, de por sí, como situación original, vive encerrado en los límites de la carne, privado y receloso de la presencia de Dios que queda al otro lado de la vida y de la muerte. El amor a la vida y el temor a la muerte lo retienen arraigado a las cosas de este mundo, ansiosamente codicioso de los bienes de esta vida. En estas condiciones, el hombre, la carne, no puede complacer a Dios. Sus planes y sus deseos se contradicen. El hombre no puede reconciliarse con Dios ni siquiera consigo mismo, vive huido de sí, divorciado de sí mismo, sin poder descansar en una vida que se ve irremisiblemente negada por la muerte.

En esta situación, la muerte de Jesús, seguida de su resurrección, vence el poder fantasmal de la muerte y descubre las verdaderas dimensiones de la vida. Así Dios vuelve a ser reconocible y amable, creíble; el amor a la vida puede concordarse con un Dios que deja morir, pero resucita a los muertos.

La fe es esta *reconciliación* del hombre receloso y rebelde con el Dios que da vida a los muertos. Por ella, supera el hombre el temor a la muerte, que le apartaba de Dios y el amor concupiscente e idolátrico a las cosas de este mundo que desfiguraba su vida. La fe le reconcilia con el juicio de Dios, con los designios de su providencia y le pone en condiciones de vivir en el mundo sin ser esclavo de la concupiscencia, libre para sentir y para actuar con un espíritu nuevo, con una actitud nueva que se resume en la acción de gracias y en la caridad³¹. La fe hace que el hombre reencuentre su propio ser y adecue su querer ser al poder que le constituye como hombre.

El pensamiento de Juan concuerda sustancialmente con el de Pablo. La vida eterna es conocer a Dios y a su enviado, Jesucristo. Los hombres no conocemos a Dios (1, 18). Somos mentirosos, rapaces, vivimos en la vanidad y nuestras vidas están destinadas a la muerte. La manifestación de Jesucristo como revelación y gloria de Dios Padre nos ilumina, nos vivifica, nos libera de las angustias de una vida sin horizontes, encerrada en las fronteras de la carne, y nos sitúa en la plenitud de una vida eterna y universal. Una vida que esperamos y poseemos al mismo tiempo. La fe hace entrar en el gozo de la vida verdadera (cf. Heb 12, 22-24).

La fe es la decisión de vivir en este momento *contando con la presencia y la benignidad de Dios* que nos vivifica en el amor universal más allá de la muerte. Por eso el creyente, ya en este mundo, vive el encuentro final con el Dios vivo, se somete a su juicio. De esta manera la fe nos hace rebasar las limitaciones impuestas por el mundo, nos hace mayores que el mundo, nos hace distin-

³¹ Rom 1, 28-32; 3, 19-20.21-24.30; 5, 1-2; 8, 1-13; 12, 1-2; S. LYONNET, *Libertad cristiana y ley del Espíritu según san Pablo, en La vida según el Espíritu*. Salamanca 1967, 175-203.

tos y libres frente al mundo, no determinados por sus leyes internas, capaces de asumirlo humanamente, responsables de su humanización. El incrédulo no puede humanizar el mundo porque él mismo está dominado y configurado — mundanizado — por las cosas y poderes del mundo. El creyente, que está en el mundo pero no es del mundo, puede vivirlo desde el espíritu, asumirlo y humanizarlo³².

Es preciso arriesgarse a traducir en nociones más cercanas a nosotros esta enseñanza capital. La fe es un movimiento de acogida y de innovación por el que el creyente establece una *comunidad permanente de vida con Cristo* en cuanto modelo y fundamento de su *obediencia y confiada aceptación de la palabra de Dios*. A través de esta primera instancia de la fe, corre *su esencia más profunda*: la fe es la confrontación directa del hombre con Dios, la sumisión a su juicio, la aceptación cordial de su providencia, el lazo personal que nos mantiene en su presencia, una presencia que no es posible sin la aceptación efectiva del rango y de las atribuciones del verdadero Dios en nuestra vida.

En este sentido podemos decir que la fe es el acceso a la vida auténticamente humana, liberada de las opresiones del mundo y dilatada a sus más amplias y profundas dimensiones, actuales y futuras, mediante el establecimiento de esa presencia y referencia permanente entre el creyente y Dios. *El concepto de fe es correlativo al de gracia*. Dios, por gracia, se nos descubre y nos llama a la vida verdadera. La fe acoge esta llamada, la amarra a la raíz de nuestra vida, nos hace vivir dentro de la desbordada acción creadora y vivificadora de Dios, nos hace interlocutores, parientes, hijos de Dios. Todo esto es lo

³² Jn 3, 12-13.19; 5, 24-27; «el amor de Dios no está en vosotros», 5, 42; 6, 63; 7, 7; 8, 22-24; 8, 44; 9, 39-40; 12, 25-26; 15, 23-24; 1 Jn 1, 6.8-9; 2, 15-17; 4, 16; 5, 4.10-12.

que se puede ver detrás de la arcana fórmula de la Escritura: por la fe se obtiene la justicia, el que cree tiene vida eterna.

Esta justicia es *libertad, acceso a la vida personal, entrada en el mundo del espíritu*. El creyente alcanza la libertad respecto del mundo, de sus poderes demoníacos de limitación y configuración de la existencia (Ef 4, 8-10; Col 2, 16-17). Libertad respecto de todas las cosas que sujetan y circunscriben nuestra vida, libertad para definirse ante Dios y vivir en la aceptación y la comunión de todo lo que existe mediante el amor. Amar es hacer sitio en la propia existencia a los demás, hacerse cargo de todo lo que existe, sumarse a la exultación de la creación entera. El creyente es libre porque mediante el amor vive en la verdad (Jn 8, 31-32.36).

Esta justicia alcanzada y sostenida por la fe es *también conocimiento*. San Juan aproxima hasta confundirlas las nociones de creer y conocer. «El que cree tiene vida eterna, pero la vida eterna es que te conozcan a ti como el único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3). El conocimiento primordial que da la fe es la afirmación total, teórica y práctica, del Dios verdadero y de Jesucristo, como enviado, manifestador y ejecutor de su misteriosa providencia para todos los hombres. En estas afirmaciones globales van incluidas otras muchas sobre el carácter creado y no divino del mundo, las especiales relaciones de Jesús con el Padre y con los hombres, su resurrección y su señorío sobre la creación, la situación original del hombre en el pecado, las nuevas dimensiones de la esperanza, la igualdad de todos los hombres, la primacía del amor, la comunión de los hombres en Cristo y la activa presencia de Cristo mediante la fe profesada y celebrada en plenitud. Estos conocimientos no son noticias sobre el mundo que el creyente haya obtenido por medio de la fe como los conocimientos que podamos ad-

quirir mediante las narraciones de un viajero. Son, más bien, los perfiles y las dimensiones de la fe, los rasgos del mundo nuevo en que nos hace entrar, las características de nuestra nueva vida y del nuevo mundo en el que el creyente se sitúa. El conocimiento «es un momento de la estructura de la auténtica fe»³³.

En este punto es obligado disentir profundamente de Bultmann. La fe no es pura decisión existencial. Es más bien una configuración nueva de la existencia libremente adoptada por el creyente bajo la acción salvífica de Dios, en la que el creyente recibe no sólo una iluminación sobre su propia existencia, sino más radicalmente una iluminación sobre Dios y lo que es para él, a partir de la cual se descubre a sí mismo como pecador perdonado y llamado a la esperanza de la gloria, el amor que ya comienza³⁴.

Una cosa es negar a la fe el estatuto de superciencia gratuita sobre las cosas y procesos de este mundo, convirtiéndola en un presuntuoso rival de la ciencia empírica, y otra negar la dimensión consciente e intelectual de la nueva vida en sociedad con Dios inaugurada anticipadamente mediante la fe. Por este camino es fácil llegar al pietismo más oscurantista y a la inhumanidad de la fe³⁵.

La fe es gnosis y sofía. Sin embargo, el creyente puede seguir siendo un ignorante desde el punto de vista de la ciencia y del mundo. La sabiduría del creyente es la de Dios, la que el hombre alcanza al situarse en comunión con Dios, el conocimiento de su voluntad y de lo que la creación y la vida significan y son en esta dimensión

³³ R. BULTMANN, Art. πιστεύω in NT, en TWNT VI, 229.

³⁴ Cf. R. BULTMANN, TWNT VI, col. 218-219; *Théologie du NT*, 318; *L'interprétation du NT*. Paris 1955, 194; exposición y crítica en la o. c. de J. FLORKOWSKI.

³⁵ W. RORIORE, *La foi, une illumination*: TZBar (1967) 161-179; J. DE CAEVEL, *Foi et connaissance dans le milieu neotestamentaire*. Louvain 1961.

religiosa y salvífica de la existencia (1 Cor 1, 17; 2, 16; Flp 1, 9-11).

El creyente, al alcanzar esta justicia de la fe, es una nueva creatura (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15). La creación entera se renueva y alcanza sus definitivas dimensiones para el hombre cuando los hombres llegan a la verdadera talla de su libertad (Rom 8, 18-25). La fe, por su profundidad escatológica, anticipa también los nuevos cielos y la nueva tierra, trae la paz mesiánica, inicia la recuperación del paraíso perdido.

Éste es el poder que tiene la fe para *perdonar los pecados*, más estrictamente, el pecado que es la existencia del hombre cuando vive reducido a la carne y esclavo de la concupiscencia. La fe desmonta esta situación de pecado en la que nacen los pecados y resitúa al hombre en una condición nueva, sostenida por la gracia de Dios, en la que el hombre, desde su justicia fundamental, puede renunciar al pecado, rechazarlo y librarse de él en la misma medida en que ha alcanzado la justicia, es decir, realmente, pero no del todo sino en esperanza.

La fe todo lo puede porque en realidad es la obra global de Dios aceptada e incorporada a la vida del creyente: «la obra de Dios es que creáis» (Jn 6, 29). La gracia y la justicia de Dios, su providencia salvífica se cumplen en el creyente mediante la fe. Por eso la fe tiene una vertiente de ultimidad y de inauguración escatológica de las dimensiones definitivas del hombre. Pero, a la vez, como acción del hombre que vive en la carne, la fe no puede admitir la plena realización de la gracia de Dios ni el acabamiento de todo lo que ella inicia y causa realmente (Mt 8, 13; 10, 22).

Así el creyente vive por la fe en el filo del aquí y del después, donde lo definitivo ya es, pero todavía no es del todo. La fe es como el asimiento de estas realidades últimas que vienen al hombre por el encuentro escatológico

y escatologizante con Dios, pero sin poder poseerlas del todo mientras viva en este cuerpo de carne por donde sigue sujeto todavía a las estructuras y a las limitaciones del mundo.

Por eso la muerte del cristiano, como la de Cristo, es consumación de la fe y liberación de su plena eficacia justificante y vivificadora. Por eso el creyente vive su fe en una tensa esperanza, que es fortaleza y paciencia respecto de un mundo que no conoce ni admite su nueva vida, adentramiento progresivo en la realidad de un futuro incommensurable que está ya siendo verdad y presencia³⁶.

El *realismo* y la *eficacia* de la esperanza nacida de la fe es la caridad. La fe nos introduce en la comunión con Dios y con los hombres por el amor, pero esta comunión iniciada y dolorosa no puede vivirse más que en esperanza. Por otra parte, la esperanza no es verdadera y eficaz sino en la medida en que nos trae el futuro, o mejor nos lleva a él mediante el ejercicio del amor que es encuentro con Dios y con la creación entera, paz y gozo en el Señor³⁷.

La fe, porque inaugura una forma nueva de comprender y realizar la existencia humana, es principio de conducta cuyo máximo y mínimo imperativo es el amor universal. Para el adorador de Dios que se revela como amor

³⁶ Heb 11, 1-2; Col 3, 1; 3, 9-10; Rom 8, 24; 2 Cor 5, 2-5. La fe es «el acto por el cual el hombre, en respuesta a la acción escatológica de Dios en Cristo, es sacado del mundo y consume su radical conversión a Dios» (R. BULTMANN, *TWNT VI*, 215-216). Esta noción de fe tiene en Bultmann un sentido del todo especial que depende de su manera, tan actualista, de entender la existencia humana y de la pura tangencialidad con que ve las relaciones entre Dios y el hombre, sin posibilidad de ninguna verdadera comunicación. Evidentemente, en este sentido, estrictamente hablando, la expresión no es admisible para un católico. Pero entendida en el marco de una comprensión católica de las relaciones entre el presente y lo escatológico, entre la historia y la gracia, la expresión resulta una buena descripción de lo que es radicalmente la fe bíblica.

³⁷ A. M. MULKA, *Fides quae per caritatem operatur* (Gal 5, 6): *CathBibl-Quat* 28 (1966) 174-188; S. LYONNET, *loi et Charité selon St. Paul*: *Christus* (1969) 107-120; E. NEUHÄSLER, *Hoffnung: ein Biblischer Grundbegriff*: *BibLeb* (1968) 306-312.

y como gracia, el amor y la gracia son el continuo imperativo de su existencia. En el cristianismo la ética es religiosa, tiene raíces escatológicas y resonancias salvíficas. Los contenidos y las exigencias del amor pueden ser descubiertos parcial y progresivamente por la razón humana a lo largo de la historia, pero su proclamación total y absoluta queda hecha desde el principio y aceptada para siempre por los creyentes³⁸.

Y por último, esta fe tan personal, tan identificada con la identidad personal de cada uno, es, a la vez, *comunitaria*. La fe a la vez que sitúa en un nivel espiritual, y precisamente por eso, acerca a los hombres, descubre su profunda unidad de vida, supera las diferencias, suprime los enfrentamientos y divisiones, reúne a los creyentes en una comunidad cuyo vínculo misterioso de unidad es el cuerpo de Cristo al que todos están vinculados por la fe (Ef 2, 11-22).

La fe es comunitaria porque se recibe a través de los creyentes, porque la unidad es como la forma y la garantía de la verdad y la eficacia justificante de la fe personal, y porque ella misma construye y rehace continuamente la comunidad (Ef 4, 1-6).

Aunque sea un acto profundamente interior³⁹, porque la fe está llamada a reconstruir la existencia completa del hombre, tiene que ser profesada en manifestaciones externas que expresan la unidad de la fe y mediante ella su veracidad y su eficacia. En esta perspectiva los sacramentos aparecen como profesiones eclesiales de fe en las que la fe personal alcanza el máximo de su autenticidad y de su eficacia⁴⁰.

La iglesia nace de la fe, y puesto que la fe está ofrecida a todos los hombres, ella no tiene un mundo ni una

consistencia temporal propia, es simplemente la comunidad visible y organizada de fe y de vida que crea la palabra entre los hombres, por encima de todas sus diferencias humanas, cuando es aceptada en una fe verdadera.

Al ser vivida en comunidad, la fe *cobra toda su visibilidad y eficacia humana*. En Juan también. No aparece el concepto de «soma Xristou»⁴¹, pero los creyentes son amigos, discípulos, rebaño (10, 1-6), una vid (cap. 15), testimonio colectivo ante el mundo. Desde ella sigue vigente el juicio del mundo, en ella se vive el conflicto entre la vida del mundo y la vida eterna. Por un lado padece angosturas, incomprendiones, persecuciones. Por otro, es la iniciación del nuevo mundo de liberación y de fraternidad, el alargamiento y la transición del mundo actual a la consumación futura. Es el mundo, fecundado por la palabra, que da a luz dolorosamente su eterna juventud (Jn 16, 20).

³⁸ Mc 7, 1-16; Jn 13, 34; 1 Jn 2, 9-11; 4, 11-19.

³⁹ Tit 1, 4; 1 Tim 1, 2, 4; 2, 7.

⁴⁰ Cf. VILLETTE, *Foi et sacrement*. I.

⁴¹ R. BULTMANN, *Théologie NT*, 444.

LOS PASOS DEL HOMBRE HACIA LA FE

I

EL DESCUBRIMIENTO DE SÍ COMO UMBRAL DE LA FE

LA situación religiosa que ha colocado el estudio de la fe en la lista de los asuntos urgentes, hace que tenga un interés especial la cuidadosa investigación de los procesos a través de los cuales puede llegar el hombre al acto decisivo de creer.

Se trata de una situación en extremo compleja y desconcertante. Unos creen con sorprendente facilidad y no pueden entender cómo puede haber hombres de buena voluntad que no crean o que se aparten de la fe. Existe la enseñanza de la iglesia sobre la imposibilidad de que el católico encuentre verdaderas razones para dejar de creer inculpablemente:

Por lo cual no es la misma la condición de aquellos que se adhirieron a la verdad católica por el don celeste de la fe y la de aquellos que guiados por opiniones humanas siguen una falsa religión; los que recibieron la fe bajo el magisterio de la Iglesia, no pueden tener nunca una causa justa de cambiar de fe o de ponerla en duda ⁷.

⁷ VATICANO I, D 3014; antes INGENCIO XI contra ESTRIO SJ (D 2120).

Los hechos parecen exigir hoy algún complemento de esta doctrina. Todos conocemos personas que dejan la fe o que no se decidieron nunca a creer por razones respetables y justas: por rechazo de afirmaciones y procedimientos incompatibles con una razón científica, por no solidarizarse con fuerzas o actuaciones discriminatorias contrarias a la liberación de los oprimidos, etc. El que se aduzcan estas razones no quiere decir que sean ellas las definitivas. No podemos juzgar las motivaciones de un hombre en este tipo de decisiones tan personales. Ni para bien ni para mal.

Pero queda la pregunta: ¿cuáles son las razones decisivas para creer o dejar de creer?, ¿qué pasos son los que llevan al hombre hasta la fe y cuáles pueden ser las razones de su incredulidad o de su negación de la fe? Además, a medida que los cristianos toman conciencia de ser responsables de la fe de los hombres, la pastoral, afortunadamente, se cuida más de estos problemas. Tiene necesidad de ello, si quiere capacitarse para diagnosticar las situaciones de incredulidad o de vacilación en la fe y actuar con lucidez y oportunidad.

Evidentemente, desde un punto de vista teológico la primera fuerza que conduce al hombre hacia la fe es la acción de Dios.

En la Escritura no se habla de la fe sino en el contexto de la libre y misericordiosa iniciativa divina. Antes de que el hombre haya podido hacer nada, ya Dios le previene con una acción universal y envolvente que le atrae, le ilumina y le impulsa interior y externamente para que crea en él y se salve.

La fe es algo que llega, que se recibe dentro de la gran acción salvífica de Dios (Ef 1, 8; Rom 8, 29-30). No es que nosotros conozcamos a Dios sino que es Dios quien primero nos conoce a nosotros (Gál 4, 9). Dios inicia la fe en los creyentes y los sostiene en ella (Flp 1, 29; 2, 13).

La fe es respuesta a una gracia precedente que se afirma a pesar de la insuficiencia e indignidad del hombre y que excluye de raíz cualquier intento de glorificación del creyente en sí mismo (Gál 3, 22; Rom 3, 28). La gratuidad de la fe es el momento radical de la afirmación de la iniciativa divina en el movimiento salvador y de la insuficiencia del hombre (Rom 4, 16: «para que sea un don gracioso»), «de otra manera la gracia ya no sería gracia» (Rom 11, 6; pecado original). «Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para hacer a todos misericordia» (Rom 11, 32). Los creyentes le son «dados» a Cristo por el Padre (Jn 6, 65; 17, 24), nadie puede creer si no es iluminado y atraído por el Padre (Jn 6, 44); la fe de Pedro es un don del Padre (Mt 16, 17), confirmado por la oración de Jesús (Lc 22, 31-32) para que confirme la fe de los demás (Mt 16, 19).

En la historia de la iglesia, la gratuidad de la fe ha sido reafirmada siempre que una tendencia naturalista ha puesto en peligro el reconocimiento de la salvación como don inmerecido de Dios. Las discusiones sobre la insuficiencia del hombre para salvarse y la necesidad de una iniciativa divina de gracia, han conducido siempre a la iglesia a la afirmación de la fe como primer momento de la realización y de la eficacia de la gracia en el hombre que se ordena positivamente a su salvación. Todos los pasos del hombre hacia la salvación, incluso los previos a la fe propiamente dicha, son ya efectos de la gracia de Dios que previene y ampara al hombre para que se salve. Esta doctrina no es sino el reverso de la enseñanza sobre la situación pecaminosa en que originalmente está el hombre respecto de la salvación. Estar originalmente en pecado quiere decir estar originalmente incapacitado para salvarse y por tanto incapacitado para creer sin la misericordiosa asistencia de Dios.

Estas cuestiones se plantean por primera vez en las

discusiones de Agustín contra los pelagianos², y son proclamadas solemnemente por el concilio de Orange:

Si alguno dice que la gracia de Dios se alcanza por la invocación humana y no que la misma gracia hace que sea invocada por nosotros...³ Si alguno dice que el aumento de la fe, incluso su inicio, y el mismo sentimiento de credulidad... no es fruto de la gracia y del Espíritu Santo sino que está en nosotros naturalmente, se manifiesta contrario a los dogmas apostólicos⁴.

El que dice que la gracia se da a los que creen, quieren, desean, se esfuerzan, oran, vigilan, piden, buscan, y no para que creamos, queramos, deseemos, nos esforcemos, oremos, vigilemos, busquemos, se opone al apóstol que dice: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (1 Cor 4, 7); «por la gracia de Dios soy lo que soy» (1 Cor 15, 10)⁵.

Cuando el tema de la gracia vuelve a estar bajo el fuego de la polémica, el concilio de Trento renueva estas afirmaciones de la tradición católica: «El que diga que el hombre puede creer, esperar, amar, arrepentirse como conviene, sin la inspiración preveniente del Espíritu Santo y de su ayuda, sea anatema»⁶.

Igualmente ocurre con el Vaticano I⁷ y con el Vaticano II:

Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo que mueva el corazón y lo convierta a Dios, abra los ojos de la mente y dé a todos suavidad en el consentir y creer a la verdad⁸.

Es importante reflexionar sobre el contenido de estas afirmaciones. Su sentido inmediato es el de reconocer la

² *De praedestinatione sanctorum* (PL 44, 959-992); *De dono perseverantiae* (PL 45, 1032); *De gratia Christi et de peccato originali*, cc 25, 26 (PL 44, 373 s.).

³ D 373.

⁴ D 375.

⁵ D 376.

⁶ D 1553.

⁷ D 3010.

⁸ *Constitución sobre la divina revelación*, 5.

trascendencia de Dios y la radical independencia de sus relaciones con el hombre. En consecuencia, todo lo que en la vida del hombre ocurre gracias al reconocimiento de este Dios que se hace accesible en su propia y trascendente alteridad, desborda desde su inicio las posibilidades inherentes al hombre solo, considerado en su desnuda y escueta humanidad.

Sin embargo, esta asistencia de Dios no se acerca al hombre como algo totalmente extraño a su realidad histórica y concreta. El designio de Dios, su benigna disposición acerca de la consumación del hombre como interlocutor suyo y partícipe de su vida, preside ya su actividad creadora. Dios nos ha hecho para que lleguemos a la plenitud de vida en una comunicación vivificante con él iniciada mediante la fe. «Así es como él nos eligió en Cristo desde antes de la creación para ser santos e inmaculados en su presencia mediante el amor» (Ef 1, 4). La misma creación material ha sido pensada de acuerdo con este designio. El mundo es el mundo de un hombre y para un hombre que está hecho para llegar a su plenitud como hijo de Dios y dueño del mundo mediante la fe (Col 1, 16-17; Rom 8, 19-22)⁹.

Este estar-hecho-para-la-consumación-mediante-la-fe se descubre en las acciones donde el hombre manifiesta la configuración y las aspiraciones más profundas de su existencia. En este contexto se puede y se debe afirmar que la experiencia que el hombre hace de sí y del mundo lo ordena positivamente, no sin influjo de la gracia de Dios, hacia la fe¹⁰.

⁹ Esta doctrina está ampliamente recogida y utilizada en la constitución del VATICANO II sobre *La iglesia en el mundo actual*, 22, 45.

¹⁰ Cf. M. BLONDEL, *L'Action*. Paris 1893; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, APC, t. 131 y 132; Y. DE MONTCHEUIL, *Pages religieuses de M. Blondel*. Paris 1942, especialmente la introducción; H. DUMÉRY, *La philosophie de l'Action*. Essai sur l'intellectualisme blondélien. Paris 1948.

El conocimiento del orden y del absurdo del mundo, la experiencia de nuestra potencia y de nuestra fragilidad, la fidelidad a la vida afirmada día tras día en el trabajo, en el amor, en la lucha contra la enfermedad, la guerra, la injusticia; la apasionada búsqueda y el humilde reconocimiento de la verdad como potencia y consistencia de la vida; la experiencia de la vida y de la muerte, de la paz y del temor, etc., en todas estas experiencias, mejor, en esta experiencia fundamental que hace el hombre de sí en su propio mundo hay algo que le prepara y le induce positivamente a creer. Diría que es la combinación de estas dos líneas de experiencia: el carácter dialógico e interpersonal del ser, junto con la inadecuación entre el ser y el poder ser en todas las dimensiones de nuestra vida.

Yo estoy ligado originalmente a una percepción del ser, de la vida, de la verdad, de la comunicación, que luego no puedo ver realizadas en mi existencia. Esta ambigüedad radical de la existencia me dispone para convivir con alguien cuya presencia suscite la posibilidad de reconciliar lo que soy con lo que puedo y me siento llamado a ser. Me hacen ver la vida como digna y necesitada de salvación, me predisponen para aceptar como iluminación salvadora el anuncio de que el hombre no es hombre plenamente, no descubre ni realiza el último sentido de su existencia y del mundo sino a partir del encuentro y de la alianza con el Dios vivo de la gracia y de la esperanza ¹¹.

La verdad de estas afirmaciones no se puede comprobar aisladamente en un momento de la vida de una persona, ni en una época de la historia de la humanidad. Puede ser que haya momentos o épocas aisladas en que

el hombre viva dominado por la euforia de la potencia y se sienta inducido a considerarse suficiente, capaz de conseguir el fuego sagrado de la vida. Es posible, incluso, que le parezca mejor resignarse a su disolución en la nada sin invocar la ayuda de nadie. Es preciso dar tiempo para que consume la experiencia; tiempo para que se derrumben las babélicas construcciones de las falsas esperanzas, tiempo para que aparezcan los fantasmas de la ignorancia, del miedo y de la muerte, tiempo para que el amor a la vida y a la libertad universal se rebelen contra la primacía del mal y la precipitada resignación al absurdo. Ninguna experiencia es completa, ni válida por tanto, mientras estas dos vertientes de la vida, su valor absoluto y su radical imposibilidad, no nos han dejado confusos y expectantes. Cuando surge la pregunta por la posibilidad global y el sentido último de la existencia, vista en sus luces y en sus sombras, entonces la gracia, a través de la simple experiencia humana de la existencia, nos ha puesto en condiciones de invocar, o por lo menos de entender y aceptar la llamada a la fe.

Esta primera dimensión del camino del hombre hacia la fe es evidentemente insuficiente. No puede dar lugar a una fe verdadera, pues tampoco cuenta con una suficiente percepción de Dios salvador como término de la adhesión del creyente. Sin embargo, esta experiencia está en el origen de los movimientos religiosos de la humanidad, de las vivencias religiosas del hombre, al margen de cualquier religión institucionalizada, y de cualquier creación cultural o movimiento social que lleve dentro una verdadera inspiración religiosa. Todas estas manifestaciones religiosas de la humanidad, a pesar de sus insuficiencias, tienen un verdadero valor salvífico en la medida en que responden a las aspiraciones profundas del hombre y se encuadran por ello dentro de los planes de Dios y de

¹¹ Especialmente ejemplar y útil la lectura de Marcel. Cf. P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia del l'inverificabile*. Roma 1950.

la única vocación definitiva de la naturaleza humana¹².

No se puede dar un juicio único sobre el valor salvífico de estas diferentes expresiones de la religiosidad humana, pues cada una de ellas es diferente en sus grados de explicitud religiosa, de mayor o menor fidelidad a la naturaleza del hombre y a las líneas fundamentales de su vocación salvífica. Sin contar con las diferencias importantes en los elementos negativos.

En ciertos aspectos estas creaciones o actuaciones religiosas del hombre pueden compararse con las experiencias y actividades de los hombres del antiguo testamento. Unas y otras son actos de un hombre que busca el rostro y la presencia de Dios entre sombras, a tientas, profundamente hundido y comprometido en la experiencia y la defensa de la vida humana.

En la fe murieron todos sin haber recibido el objeto de las promesas, pero lo vieron y saludaron de lejos... a la busca de una patria... sin saber adónde iban. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse su Dios... (Heb 11, 8.13-16).

Sin embargo, hay un rasgo que distingue profundamente las actividades proféticas y de todo Israel de las demás manifestaciones religiosas de la humanidad. Y es su carácter de continuidad histórica dentro de una tradición que busca su consumación en el futuro. Esta intencionalidad prospectiva, que apunta a una consumación histórica, es consecuencia de la pureza religiosa de la fe de los profetas. Porque se busca la relación con el Dios vivo, en su trascendencia y libérrima originalidad, se tiene la conciencia de la insuficiencia de las expresiones alcan-

¹² Y.-M. CONGAR, *Fuera de la iglesia no hay salvación*, en *Vasto mundo mi parroquia*. Estella 1961; J. MOUROUX, *L'incroyant et la salut pour la foi*. ParMés (1959) 34-35; A. M. HENRY, *Teología de la misión*. Barcelona 1961; Ch. JOURNET, *Hors de l'église pas de salut*, en *L'église du Verbe incarné* II, 1081-1114; A. RÖPER, *Die anonymen Christen*. Mainz 1963; H. Vorgrimler discute su interpretación de Rahner, *Hochland* 56 (1964) 363 s.

zadas. La misma fuerza que le hace pasar por encima de las figuraciones y formulaciones humanas para encontrarse de verdad con el Dios verdadero, le dispara en busca de un perfeccionamiento histórico de sí misma y le pone a la espera de una manifestación y comprensión definitiva. Cuando esta intención histórica, que es en concreto cristiana, se olvida, la fe y la religión de Israel se convierten en una religión inmovilizada, incapaz de cumplirse a sí misma, situada entre las demás religiones humanas en sus confrontaciones con el cristianismo. Aun contando con su superioridad objetiva, se han quedado petrificados «porque en vez de recurrir a la fe, se apoyaban en las obras» (Rom 9, 32). Israel pierde su dinamismo histórico cuando niega su intencionalidad cristiana y se afirma como realidad acabada y definitiva.

La experiencia conjunta de Israel, el pueblo edificado sobre la apuesta de la fe, es el signo primario que hay que señalar en la lista de los hechos históricos y contingentes en los que los creyentes han podido descubrir los caracteres de la acción de Dios y dar forma humana cada vez más perfecta a la estructura personal y a los contenidos de su fe¹³.

Los acontecimientos colectivos y personales de esta historia, las experiencias religiosas de sus hombres más significativos, los hechos y las palabras de su fe, dentro de la presencia revelante y salvadora de Dios, perfeccionan la vivencia, el contenido y la eficacia salvadora de la fe en el mundo.

Junto con los hombres y los hechos de la historia de Israel, hay que considerar a los hombres religiosos como testigos de Dios y signos de su credibilidad. El valor del testimonio de estos hombres varía en proporción directa a la perfección de sus contenidos y a la integridad de su

¹³ G. DE BROGLIE, *Les signes de la crédibilité de la révélation chrétienne*. Paris 1964.

conducta. Una religión conceptualmente pobre puede dar lugar a unos comportamientos de gran valor testimoniante. En esto interviene también la sintonía cultural entre el testimoniante y los que reciben su testimonio. Hombres que en una época dieron lugar a un fuerte movimiento religioso pierden su fuerza en otras épocas o en otras áreas culturales. Los testigos no bíblicos de Dios y los movimientos religiosos por ellos fundados o renovados han de ser valorados teológicamente como precedentes o consecuentes de la alianza bíblica. En esta perspectiva se inscriben las enseñanzas del Vaticano II sobre las religiones no cristianas.

¿Cuáles son hoy los hombres, los movimientos sociales, las aspiraciones de los hombres que pueden ser considerados como manifestaciones oscuras de este estar-hecho-para-el-encuentro-salvador-con-Dios del hombre de siempre? Es importante saberlo porque ahí está el punto de arranque de una evangelización verdaderamente aceptable. Ahí se está haciendo la *praeparatio evangelii* que la iglesia tiene que descubrir y llevar a término.

II

LA LLAMADA DEFINITIVA DE LA FE EN LA HISTORIA

En esta línea de los testigos de Dios, Jesús de Nazaret, su vida, sus hechos, su modo de interpretar la vida humana y de situarse en el mundo, su palabra, marcan el punto más alto de manifestación de Dios y de la existencia humana vivida en su presencia. Los dos aspectos se suponen y se sostienen mutuamente. Revela a Dios porque es una vida humana totalmente poseída y transformada por su presencia. Y nos muestra el ejemplo defini-

tivo de la existencia creyente porque es él la presencia definitiva de Dios en la humanidad:

Yo juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, pues no busco mi voluntad sino la de aquel que me ha enviado (Jn 5, 30). Lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que digo, y el que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo porque yo hago siempre lo que le complace (Jn 8, 29).

En Jesús la noción misma de palabra llega al límite de sus posibilidades. No es un sonido, o un gesto significativo, sino que es la vida entera humana hecha signo y manifestación de una oculta presencia que mediante la fidelidad y la obediencia de un hombre se está haciendo accesible, cognoscible y amable a los demás hombres¹⁴.

Hay que notar bien que es la realidad humana y terrestre de Jesús la que es signo de revelación y exhortación a la fe; la glorificación de su humanidad y el misterio de su filiación divina son objeto de la fe y no pueden ser sino confirmación interior de la fe del creyente. En esto Bultmann y los bultmannianos tienen razón cuando dicen que la resurrección de Jesús (su divinidad, podemos añadir), no son ni hechos históricos ni signos de revelación. Lo cual no quiere decir que no sean realidades verdaderas y objetivas para el creyente que las acepta y vive conforme a ellas gracias a su fe y dentro de ella.

La fe en la resurrección es el resultado de la fe en Jesús como enviado de Dios y de la fe en el mismo Dios como Dios de gracia y de salvación, ante hechos como la muerte inocente y piadosa de Jesús, el sepulcro vacío, las apariciones del resucitado, las profecías, la experiencia de su poder en la conversión de los hombres y la vida renovada de las comunidades de creyentes. Hay un dinamismo interno de la fe que la lleva hasta la afirmación de la resurrección de Jesús y la invocación del resucitado como

¹⁴ Rom 3, 21; Ef 4, 21; Tit 2, 11; 3, 4.

Señor y como Hijo de Dios. La crítica y la historia de los textos bíblicos permiten reconstruir el tiempo y los procesos de este desarrollo de la fe cristiana. Todo ello no es sino la transformación histórica de la fe veterotestamentaria en fe cristiana, a partir de la vida de Jesús y del hecho capital de su muerte adorante y esperanzada.

La iglesia, en lo que tiene de más fiel pervivencia de la vida y de la palabra de Jesús, es el otro gran acontecimiento humano que mantiene entre los hombres el conocimiento de la amabilidad de Dios y la invitación a una fe que se muestra humanizadora y salvífica. No podemos hoy presentar esta vertiente de la iglesia con la ingenua arrogancia de hace unos siglos, cuando no se veían con la sensibilidad con que ahora las vemos las deficiencias personales y colectivas de los cristianos¹⁵.

Al cabo de 100 años matizaríamos muchas expresiones, y lo diríamos quizá con menos retórica, pero con la misma verdad y firmeza. La iglesia, en cuanto persistencia y realización de la vida santa de Jesús y de su palabra, facilita a los hombres la fe en Dios tal como la vivió y anunció Jesús fidelísimamente en su vida terrestre¹⁶.

Sabemos que el acumulamiento de los pecados personales y colectivos, las diferencias de aculturación y de funcionalidad institucional, pueden oscurecer, y oscurecen de hecho, la realidad profunda de la iglesia que existe en su tradición de palabra y vida en la medida en que es

¹⁵ He aquí una muestra de este lenguaje excesivamente optimista: «La fe... ha invadido con el estandarte de la cruz el mundo entero por tierra y por mar, desde la salida del sol hasta su ocaso, ha desvelado el error de los ídolos, superando los enemigos de toda especie... Todo lo cual refulge de tal manera con el fulgor de la sabiduría y la potencia divinas que la mente y el pensamiento de cualquiera comprende facilísimamente que la fe cristiana es obra de Dios. Por lo cual la razón humana, una vez que con estos brillantísimos y firmísimos argumentos conoce claramente que Dios es el autor de esta fe, aunque no pueda seguir más adelante, arrojando lejos cualquier dificultad o duda, debe ofrecer a esta fe un total acogimiento: Pío IX, Encíclica *Qui pluribus*, del 9 noviembre 1846: D 2779-2780.

¹⁶ Cf. VATICANO II, *Lumen gentium*, 8, 13 s., 17.

fielmente captada, anunciada y vivida. La mediación humana puede alterar la realidad de la iglesia y por tanto la intensidad de su valor como muestra sensible de la presencia de Dios con nosotros y del valor salvífico y humanizador de la fe.

Pero en la comunidad global de los creyentes persiste siempre la realidad fundamental, más obra de Dios que de los hombres, la tradición de palabra y vida, su conexión histórica y misteriosa con el Señor. Esta realidad original juzga a los mismos creyentes y condena sus deficiencias. Reconocerlo es el único modo de devolverle su fuerza significativa y convincente¹⁷.

La necesidad de estos signos objetivos y externos a la persona que se encamina hacia la fe se supone constantemente en la Escritura. Jesús ha sido enviado al mundo precisamente para dar lugar a la fe en él y en quien le envió (Jn 3, 18). Él es la luz sin la cual nadie puede llegar a ser hijo de la luz (Jn 12, 35-36). La relación entre él y el antiguo testamento da a todos los hombres y signos de este tiempo de preparación su pleno valor significativo. La teología de Mateo, de Pablo, de Hebreos lo muestran así¹⁸.

La venida de Jesús unifica y resalta el testimonio de la ley y los profetas en favor de la fe. «Todo aquello eran sombras de lo que había de venir, pero la realidad es el cuerpo de Cristo» (Col 2, 17). El misterio de Dios, oculto desde el principio del mundo, queda manifestado «por medio de la iglesia» (Ef 3, 10-11)¹⁹.

¹⁷ Cf. Vaticano II, sobre la posible contribución de la vida y doctrina de los creyentes a la difusión del ateísmo: *Lumen gentium*, 19.21. Eco de la increpación de Pablo y de los profetas: «Por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las naciones» (Rom 2, 24). Si el signo de que Dios está con nosotros es el amor, es lógico que la falta de amor enturbie esta fuerza significante (Jn 17, 23). La falta de cercanía y de adaptación verdadera ¿no es en definitiva una falta de amor?

¹⁸ Cf. Mt 3, 21-48; 19, 3-9.16-21; 21, 5, 6; Rom 3, 21.

¹⁹ Cf. igualmente Jn 1, 18; 3, 11-21; 5, 31-47; 7, 29; 8, 55; 11, 44-50 especialmente conclusión; 1 Jn 1, 2-3; 5, 5, 12; Heb 6, 13-20.

Estos signos se perpetúan y tienen vigencia encuadrados en el marco de la vida de la iglesia y de las relaciones humanas más comunes. No pocas veces el signo propiamente salvífico tiene eficacia por venir engastado en una amistad humana, en un gesto de lealtad o de misericordia. La fe interpersonal juega un papel de primera importancia como transmisora del testimonio propiamente religioso y promotora del interés y de la buena acogida.

El magisterio de la iglesia ha tenido que insistir en la necesidad y el valor de estos signos externos frente a las posiciones del modernismo y del racionalismo. La fe cristiana no surge simplemente del sentimiento religioso del creyente. Estos hechos y personajes que jalonan la historia de la humanidad son necesarios para poder alcanzar la verdadera fe cristiana e invitan a los hombres de buena voluntad a trascender sus facultades naturales.

Para que el ofrecimiento de nuestra fe fuese proporcionado a la razón, Dios quiso añadir argumentos externos de su revelación a los auxilios internos del Espíritu Santo, es decir, hechos divinos y en primer lugar milagros y profecías, que mostrando elocuentemente la omnipotencia y la infinita ciencia de Dios son signos certísimos de la revelación y acomodados a todos²⁰.

Notemos de pasada que las expresiones del concilio podrían hoy perfilarse mejor: la necesidad de los signos externos es más amplia que la de hacer de la fe algo compatible con la razón. La formulación y la configuración objetiva de la fe serían imposibles sin ellos. Por otra parte, estos signos externos sin el dinamismo interior, de naturaleza y gracia, que conduce al hombre hacia la fe, tampoco serían capaces de asegurar este objetivo. En realidad siempre es preciso considerar la unidad de todos los procesos y signos que nos mueven hacia la fe. Haría falta

también incluir los «hechos divinos» dentro del contexto general de la existencia humana y la historia de salvación, destacar sus mutuos influjos y su profunda complementariedad. En cuanto a sus efectos, se nota una noción demasiado estrecha de credibilidad: muestran algo más que la sabiduría y la omnipotencia de Dios, lo decisivo es la manifestación de su amor y su gracia²¹.

La clasificación usual entre signos internos y externos, subjetivos y objetivos es más aparente que real. Algo aclara tener en cuenta la diferente perspectiva de esa doble división: los signos son internos o externos según estén incluidos o no en la misma revelación; en cambio, son subjetivos u objetivos según aparezcan en la experiencia personal del sujeto o en la realidad objetiva. Un mismo signo, la radical insuficiencia de la vida, por ejemplo, puede ser a la vez un signo exterior a la revelación y subjetivo por parte del hombre que la experimenta.

La verdad es que todos ellos presentan vertientes internas y externas, subjetivas y objetivas. Pues en su fuerza significadora dependen unos de otros y entre todos componen el gran signo de la fe. La experiencia personal de la vida (subjetivo-externo) responde a la naturaleza de la creación entera (objetivo-externo), y ambos no alcanzan su verdadera significación sino en contacto con la historia de salvación (interno, objetivo y subjetivo) que da plena respuesta a sus interrogantes. Como ésta no alcanza su plena fuerza significativa sino para el hombre que ha captado la existencia humana como necesitada y digna de salvación.

La iglesia y el antiguo testamento no tienen su verdadera capacidad significadora sino en relación con Cristo. Y desde ellos la vida humana y el mundo entero invitan

²⁰ D 3009; cf. 3033.

²¹ Cf. Ef. cap 1; Tit 2, 11; 3, 4.

de verdad a la fe en Cristo y en Dios. La iniciativa misericordiosa de Dios que se revela y atrae al encuentro de la fe como salvación definitiva de lo humano, la experiencia de sí y del mundo que desvela confusamente y más de modo negativo que positivo esta llamada, la historia entera de los creyentes presididos por Cristo que dan forma humana y consistencia a esta llamada, forman conjuntamente el gran signo de revelación que pone a los hombres ante la necesidad de decidirse por la fe o por la incredulidad²².

Éste es el momento de preguntarse qué es lo que estos signos demuestran. Y más ampliamente todavía, qué contribución aportan estos signos al proceso del hombre hacia la fe.

III

LA FE, ¿CONCLUSIÓN RACIONAL O DECISIÓN RAZONABLE?

Evidentemente, la respuesta está condicionada por la idea que se tenga de la fe, de su principio y de su término, de su naturaleza y de sus frutos. La teología católica, que ha tratado estas cuestiones bajo el influjo de una mentalidad demasiado intelectualista, suele decir que estos signos demuestran la credibilidad de las «verdades» propuestas, su no contradicción, su valor positivo para la inteligencia y la vida del hombre. Se querría incluso que estos signos demostraran el hecho de la revelación y por tanto el valor y la certeza de la fe cristiana. El primer sostenedor de semejante pretensión parece haber sido Miguel de Elizalde, en 1662²³.

Los grandes escolásticos del siglo XVI y XVII no lle-

gaban a tanto. Pensaban que la credibilidad es simplemente la cualidad de las proposiciones propuestas como dignas de ser creídas — creíbles — prudente y razonablemente.

La credibilidad era la propiedad de un *objeto* dotado de garantías suficientes para poderle dar razonablemente un asentimiento firme aunque su verdad no sea absolutamente demostrada²⁴.

Algo intermedio entre la evidencia y la opinión. Suficiente para fundar un firme asentimiento, como la evidencia; sin suficientes pruebas intelectuales, como la opinión.

Las verdades propuestas son creíbles porque hay unos hechos que demuestran o indican que han sido reveladas por Dios. Pero entonces se da por supuesto que la fe consiste primordialmente en la aceptación de esas proposiciones como verdaderas. Sin pretenderlo se la presenta como un conocimiento exótico de Dios, del hombre y del mundo. Se preparan las bases de la rivalidad entre fe y ciencia, se favorece el descrédito de la fe como falsa ciencia, como ciencia de los incultos y supersticiosos.

Newman rechazaba ya este planteamiento, afirmando que «en el terreno de los hechos parece que la fe existe y opera de una manera totalmente independiente de la razón»²⁵. Desde él, otros han insistido en la insuficiencia de este planteamiento²⁶.

Pero por una y otra parte, se comparte la idea de que

²⁴ R. AUBERT, *o. c.*, 739.

²⁵ *University Sermons X*, n.º 16.

²⁶ Cf. M. OSSA, *Blondel et Rousselot. Points de vue sur l'acte de foi: RechScRel* (1965) 522-543; GARDEIL, art. *Crédibilité*, en *DTC II*, 2201-2310; intenta un examen a fondo del blondelismo (cf. *RvTh* [1905] 5-28, 125-146, 278-295, 633-645; [1906] 127-144, 511-528; [1907] 18-35). *La crédibilité et l'apologétique*. Paris 1907. Concede al blondelismo un cierto valor para los hombres «pervertidos» por el kantismo. Pero la verdadera apologética es la científica, capaz de demostrar la credibilidad y credendidad. Cf. E. MASURE, *La grand route apologétique*. Paris 1939.

²² R. LATOURELLE, *Miracle et révélation*: Greg (1962) 492-509.

²³ *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae*. Napoli 1662; citado R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*. Louvain 1958, 739.

la credibilidad de la fe cristiana, su capacidad de ser aceptada razonablemente, radica en las posibilidades mayores o menores de demostrar el hecho de la revelación y la conveniencia, negativa y positiva, de las verdades propuestas con los contenidos y exigencias de la razón humana.

Pienso que hay en este planteamiento un verdadero callejón sin salida. La revelación como *acción libre y gratuita* de Dios que se comunica a los hombres no se puede demostrar sin desconocer su carácter de gratuidad y de trascendencia. A Dios nadie lo ha visto jamás, ni a sus acciones tampoco. Los signos de credibilidad, estrictamente hablando, no son argumentos de la revelación ni de la gracia de Dios. Si lo fueran, «la gracia no sería gracia»; Dios no sería el Dios gratuito, tan necesario como imprevisible para el hombre.

Puesto que el término primordial de nuestra fe no son unas cuantas proposiciones ni verdades, sino el Dios de la gracia y su enviado Jesucristo, lo decisivo no es la credibilidad de unas proposiciones por muy venerables que sean, sino la credibilidad de Dios y de Cristo. ¿Es Dios digno de fe? Ésta es la cuestión capital para el hombre. La credibilidad no es radicalmente la cualidad de un objeto o de unas proposiciones, sino de Dios mismo al que confiamos nuestra vida mediante la fe. Y de Cristo sobre cuyo testimonio se apoya nuestra fe en Dios.

Puede ser que en un momento determinado la cuestión de la credibilidad se plantee a propósito de unas afirmaciones concretas. Pero esta cuestión no se puede resolver en sí misma, sino que hay que ampliarla hasta preguntarse por la credibilidad del testigo. Si el testigo es digno de fe, lo que él dice será creíble por su medio y desde él. Si el testigo no es creíble, cuando se trata de realidades trascendentes y aleatorias no hay modo de establecer su credibilidad racionalmente: «Sé a quién he

creído» (2 Tim 1, 12). Lo que radicalmente interesa al hombre que siente por unos u otros caminos la llamada hacia la fe es cerciorarse acerca de la credibilidad de la persona a quien va a admitir en su existencia concediéndole una fe que antes que nada es adhesión y alianza. En nuestro caso se trata de saber si Jesús de Nazaret es una persona digna de fe, si es o no verdaderamente creíble²⁷.

Y la respuesta se puede dar por la confluencia de los diferentes signos de su credibilidad que hemos mencionado. Su credibilidad como hombre que nos habla de Dios y nos invita a creer en él se demuestra estrictamente por su vida, estrechamente correspondiente con las características del Dios que nos presenta, proporcionada a las más profundas aspiraciones del hombre que busca la autenticidad, el sentido y la salvación de su vida. La experiencia de la vida humana de Jesús, confirmada por la historia de Israel y la vida de la iglesia, muestran al hombre de buena voluntad que Cristo es realmente digno de fe cuando se nos presenta como hombre que vive ante Dios y nos exhorta a creer en el Padre que le ha enviado para que los hombres crean y se salven. La gracia de Dios, las Escrituras, sus propias obras y palabras dan testimonio en favor de su credibilidad (Jn 5, 36-43).

El evangelio de Juan, centrado todo él en el tema de la fe, da cuenta de cómo Jesús insiste una y otra vez en su propia credibilidad. Su testimonio es válido. Él mismo es digno de fe por sus obras, por el aval de las Escrituras, por su obediencia al Padre y la integridad de su vida. No se entretiene en demostrar la verosimilitud de lo que

²⁷ Cf. P. ARCHAU BULT, *Vers un réalisme intégral: L'oeuvre philosophique de M. Blondel, (Cahiers de Nouv. Journée XII)*. Paris 1928; F. TAYMANS D'EXPERNON, *Le blondelisme (Museum Lessium, Sect Phil XV)*. Louvain 1933; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, 2^o*; sus juicios ponderados y bastantes favorables.

dice, sino en demostrar su credibilidad y exhortar a que crean a él como enviado y testigo del Padre²⁸.

La credibilidad de Jesús lleva consigo la credibilidad de Dios que está y actúa en él invitándonos a la alianza con él por medio de la fe²⁹. Y algo semejante se podría decir respecto de la credibilidad del enviado de Cristo respecto de él mismo (Jn 13, 20).

Ahora bien, la credibilidad de alguien no consiste sólo en su verdad ni en su competencia, sino más radicalmente en su bondad y en su potencialidad bienhechora para el que cree. Jesús es creíble porque su vida y muerte nos lo muestran veraz, misericordioso, perfectamente humanizado gracias a su entera correspondencia en fe y amor con el Dios del que nos habla, enteramente conforme con el valor y la necesidad de salvación de nuestra vida. Y Dios es creíble porque en Jesucristo nos aparece fiel, misericordioso, vivificador (2 Tim 1, 10). Así Cristo nos reconcilia con Dios y salva su honra.

Este cambio de perspectiva no coincide con la discusión de principios de siglo entre inmanentistas y extrinsecistas, blondelianos y antiblondelianos. Sin embargo, las mejores sugerencias del blondelismo y sus objeciones válidas contra el excesivo intelectualismo de la teología más usual sobre la fe, pueden encontrar en esta perspectiva un mejor encuadramiento³⁰.

Evidentemente, esta credibilidad de Jesús y de Dios en él no aparece como tal sino al hombre de buena voluntad que vive, más o menos explícitamente, en actitud de búsqueda y de invocación bajo la acción de la gracia de Dios. La gracia de Dios y la reverente tendencia hacia la fe operan ya en estos momentos. Los esfuerzos de Jesús

ante los judíos fracasan porque ellos *no quieren* creer, no les interesa (Jn 5, 40; 12, 43)³¹.

El descubrimiento de esta credibilidad en el límite de nuestra exploración racional y cordial de la existencia y de la historia humana — Jesús es un dato de la historia de la humanidad — hace perfectamente razonable y prudente el dar fe a Cristo y a Dios por encima de nuestras capacidades originarias de exploración y dominio del mundo y de la vida.

Y a partir de aquí, de la credibilidad de los testigos y de Dios mismo, manifestado como Dios de gracia y de salvación, resultan *creíbles* el hecho de la revelación como acción divina y todos los demás contenidos e imperativos de la fe. Si el misterio de la trinidad o de la encarnación nos resulta creíble es primordialmente porque nos viene propuesto por una persona que hemos reconocido como digna de fe y a quien hemos creído de hecho por una decisión tan libre como prudente y razonable. Lo que pueda mostrar la razón directamente, considerando estas afirmaciones en sí, arrancadas de su origen vivo y personal, y tratando de demostrar su no contradicción intrínseca o su valor enriquecedor para la inteligencia y la vida del hombre, apenas tendrá ningún sentido fuera del marco de la fe dada a Dios a través de la fe en Cristo. El primer paso en el camino de la fe, tal como nos la presenta la Escritura, es la aceptación del testigo, después viene la aceptación de su mensaje y en tercer lugar la comprobación experimental de la verdad y la bondad de su mensaje³².

El descubrimiento de la credibilidad como posibilidad e invitación para la fe en Cristo y en Dios, da paso a la obligación de creer, lo que se llama a veces, un poco bárbaramente, credendidad. A ella se llega por la conjunción

²⁸ Cf. Jn 5, 31.36.39; 8, 13.45-46.

²⁹ Cf. Jn 8, 19; 10, 37-38; 12, 44-45.

³⁰ V. BROX, *Zeuge und Märtyrer*, 1961.

³¹ El «*pius credulitatis affectus*» del ARAUSICANO II, cf. D 375.

³² I. HERMANN, *L'expérience de la foi*. Paris 1966. El creyente no dice «*sé lo que he creído*», sino «*sé a quien he creído*» (2 Tim 1, 12).

del descubrimiento de la fe en Dios como camino razonable y prudente para obtener la salvación, con la obligación radical de promover y defender la propia vida que tiene el hombre. Para quien la ha descubierto como camino humano de salvación, la fe resulta obligatoria, necesaria. Tan obligatoria como la responsabilidad de la propia existencia en una fidelidad omnímoda a la realidad, la realidad de su existencia y la realidad del mundo, la realidad de la humanidad entera y dentro de ella la fidelidad a estos signos y a la invitación que de ellos se recibe.

Éstos son los momentos fundamentales del camino del hombre hacia la fe. La experiencia de la propia vida, de la historia y del mundo, modificada y enriquecida penosamente a lo largo de los años nos descubre a la vez la infinita amabilidad y la irreparable insuficiencia de la vida. En el cruce de estas dos dimensiones de una misma experiencia surge la pregunta por Dios, la invocación al Dios hipotético, la nostalgia y la necesidad de la esperanza. Ya en este momento la acción de Dios está presente. El hombre que es fiel a la primacía de la vida, de la verdad y del bien, el que se mueve honestamente guiado por el amor, el respeto y el servicio a la vida, se purifica de muchas visiones falsas, rectifica actitudes ambiciosas, soberbias, egoístas.

En este clima, el hombre de buena voluntad puede llegar al descubrimiento del único Dios y a la profesión práctica del monoteísmo. El marco correcto de esta actitud es el antiguo testamento. Pero la complejidad de la historia y de la vida personal o cultural del hombre puede hacer que este segundo estrato de la fe esté sostenido en concreto por otros medios de revelación de tipo más o menos bíblico, como el islamismo, o bien por pervivencias culturales del cristianismo, como puede ser el caso de las sociedades y culturas teístas de occidente, o incluso por medio de ciertas filosofías, de las que es difícilmente

separable el influjo del cristianismo. Y puesto que la existencia de Dios es cognoscible para el hombre por el camino de la razón, no se puede negar la posibilidad de actitudes monoteístas, personales o colectivas, independientes de cualquier contacto directo y explícito con el cristianismo.

Si en este momento se puede hablar ya de actitudes propiamente religiosas, no es fácil que se dé una verdadera fe, o por lo menos, si se da la fe, como en el caso de las religiones bíblicas, no podrá hacerse con la plenitud de su riqueza personal, ni de su contenido, ni de su eficacia salvífica y humanizadora. Puesto que la fe es una relación interpersonal, el hombre no puede vivirla en toda su riqueza y eficacia mientras no conozca de una manera humanamente exhaustiva y perfecta la intimidad y los designios de ese Dios en quien cree o quiere creer. Jesús es la palabra que Dios nos dice sobre sí y sobre su providencia agotando todas las posibilidades significativas del hombre, por eso el encuentro con él y su aceptación como testigo de Dios descubren al hombre de manera definitiva lo que es creer en Dios, quién es para nosotros este Dios en quien creemos, cómo y para qué hemos de creer en él.

Hemos presentado estos pasos o niveles del acercamiento del hombre hacia la fe. Con esto no quiero decir que hayan de aparecer cronológicamente por este orden. La mayoría de los católicos, bautizados en la infancia y educados en la fe al mismo tiempo que en la vida, descubrimos con frecuencia estos presupuestos de la fe en un orden inverso. Otras veces, para una persona atea, el conocimiento de Cristo puede significar, de una vez, el cumplimiento simultáneo de todo el proceso.

Lo que quiero decir es que el acceso del hombre a la posibilidad inmediata del creer, independientemente de que cada uno lo viva de una manera u otra, incluye esos diversos momentos. Para superar esa impresión de rigu-

rosa sucesión cronológica hablo de pasos y de niveles o estratos.

Por supuesto, la realización del proceso completo supone siempre la acción interna y externa de la gracia, la presentación adecuada de los contenidos de cada uno de los diferentes momentos y la dócil aceptación de sus instancias en contra de las dificultades intelectuales o morales, sentidas o presentidas. Si creer es convertirse y perder la vida, aceptar la credibilidad de la fe es acercarse a la zona de peligro. Y el que no quiere creer suele prevenirse rechazando ya la credibilidad. Para no encontrarse con Cristo, lo mejor es no escuchar a Juan Bautista. Por eso la llegada al umbral de la fe que es el descubrimiento de su credibilidad es a la vez el resultado de una pesquisa intelectual y de una profunda lealtad a la verdad y a la vida, envuelto y promovido todo ello por los signos históricos y vivientes de la presencia de Dios y por el influjo interior de su gracia³³. Como la atrición es el inicio de la contrición y de la conversión perfecta, la aceptación y el convencimiento de la credibilidad de la fe son el inicio de la fe misma. Ambas son saludables, don de Dios y ejercicio de buena voluntad.

³³ Una buena y amplia exposición de este encaminamiento hacia la fe, aunque con colaboraciones de distinto valor, es la obra *¿Por qué creemos? Los fundamentos de la fe en 40 tesis*, dirigido por W. KERN - F. J. SCHIERSE - G. STECHEL. Barcelona 1967.

LA DECISIÓN DE CREER

I

UNA DECISIÓN CREADORA Y AMOROSA

EL descubrimiento de la credibilidad de la fe es ya creer? ¿Podemos conducir hasta la fe a un hombre, sin escape posible, poniendo ante sus ojos la vida de Jesús, el cumplimiento de las profecías en él, sus milagros, la expansión y la unidad de la iglesia fundada por él?

No es fácil responder afirmativamente a estas cuestiones. La gran ofensiva apologética del siglo XIX y de principios del XX, ha contribuido más a desarrollar los estudios históricos sobre los orígenes del cristianismo que a difundir la fe y superar la tragedia de las crecientes apostasías. Las mismas ciencias históricas y bíblicas han minado esta ruta apologética al decirnos que los escritos del nuevo testamento son escritos confesionales y por tanto no nos conducen fácilmente a una imagen nítida de los hechos y dichos estrictamente históricos de Jesús¹.

Y sin embargo necesitamos saber cómo podemos ayudar a creer a los demás y qué hemos de hacer para confirmar y desarrollar nuestra propia fe. Para lograrlo es preciso continuar el análisis de la fe. Sabemos ya el proceso del hombre de buena voluntad, movido y ayudado por la

¹ Cf. G. MUSCHALEK, *Liberidad y certeza en la fe*. Barcelona 1971.

revelación y asistencia de Dios, hasta los umbrales de la fe. Ahora hemos de investigar cómo se lleva a cabo la acción fundamental de creer.

Y lo primero que hay que afirmar es que la decisión de creer a Dios en Cristo no puede ser consecuencia de un raciocinio, ni de una investigación histórica, ni de ninguna clase de comprobación o constatación racional, especulativa, histórica o empírica.

Si fuera así, la acción de creer y el término de referencia con el que entramos en contacto por su medio, quedarían dentro de las fronteras de nuestra propia humanidad, dentro del radio de acción de nuestras facultades naturales como medios de exploración y posesión de la realidad. Su valor, su certeza y su eficacia dependerían del valor, de la certeza y de la eficacia de los argumentos — especulativos, históricos o positivos — mediante los cuales hubiéramos llegado a la conclusión de que Dios se ha revelado a los hombres en Cristo y por tanto la religión cristiana es verdadera.

Supongamos que un hombre se decide a comprobar por su cuenta la historicidad de Jesús, la historicidad de sus milagros y del cumplimiento en él de una serie de profecías igualmente históricas. Supongamos que lo consigue después de muchos esfuerzos. ¿Esta comprobación histórica demuestra realmente que Dios se ha revelado en este extraño hombre llamado Jesús? ¿Se demuestra así que hay un Dios vivo junto a mí, promesa de salvación para mí, y por tanto digno de mi fe? Quien responda afirmativamente tiene que admitir que las acciones sobrenaturales de Dios, no necesariamente conectadas con ningún elemento ni determinismo de la naturaleza, pueden deducirse con certeza a partir de ellas. Y se encuentra con esta aporía. Si las acciones sobrenaturales de Dios son gracia, quiere decir que no están vinculadas necesariamente con ningún elemento ni dinamismo del mundo.

El mundo, y el hombre como habitante del mundo, es un sistema cerrado que tiene en sí todas las causas y las fuerzas necesarias para su consistencia y desarrollo interno. La presencia sobrenatural de Dios nos viene dada como algo estrictamente gratuito, imprevisible, sin ninguna conexión necesaria. Pero entonces no se puede demostrar su existencia porque no hay continuidad necesaria ni evidente con el ser del mundo ni con el ser del hombre. Y si insistimos en demostrarlo, en el intento mismo negamos la gratuidad de la donación, la sobrenaturalidad de la gracia y de la fe.

Además, en el supuesto de que lográramos apoyar nuestra fe en un razonamiento de cualquier tipo, el asentimiento de nuestra fe no podría ser más firme de lo que fueran nuestras conclusiones; en el caso de que nuevos datos o nuevos métodos alteraran nuestras conclusiones, no tendríamos más que estas dos salidas: o dejar en suspenso nuestra fe contra su esencia misma, o negar la validez de las nuevas investigaciones no por razones científicas sino por razones de fe. Y ya tenemos la fe enzarzada en polémicas contra los científicos, enemiga del desarrollo de la razón y agarrada como un naufrago al falso salvavidas de una ciencia periclitada.

Esta manera de explicar el origen y el fundamento de la fe tiene además otro rasgo paradójico y dramático. El que cree que la fe es el término lógico de una investigación racional, tiene que pensar que la incredulidad es irracional, ilógica, fruto sólo de la mala voluntad y de diabólicas maquinaciones. Así ocurre que mientras el pretendido cimiento racional de la fe se derrumba bajo los pies, hay quien pretende imponer la fe como algo evidente y excluir cualquier trato con los no creyentes como gente malévola y falsa. Afortunadamente ya no es esta actitud, a la vez dramática y ridícula, la de la iglesia de nuestro tiempo. Ello constituye un gozo y una esperanza.

La razón fundamental de esta incapacidad del hombre para llegar con sus propios medios a la certidumbre de la fe no es una negación o un desconocimiento de la plenitud de sus facultades, sino reconocimiento de la no mundanidad de Dios, de su trascendencia y de su libertad. Esto afecta a la misma naturaleza de la fe como reconocimiento efectivo de Dios como Dios, como no-yo y como no-mundo. De otra forma ni la gracia es gracia, ni la fe es fe, ni Dios es Dios. Y de rechazo ni el hombre es hombre, porque en la línea de su exploración del mundo llega a un punto en el que no puede seguir avanzando sino de la mano de un ayo que le dice cómo es su mundo. Pero la fe es liberación de las tutelas y entrada en la mayoría de edad del hombre respecto del mundo (cf. Gál 3, 25).

Esta inicial afirmación de la trascendencia y de la libertad de la fe es imprescindible para evitar de raíz los falsos conflictos entre la ciencia y la fe, punto de partida para todo diálogo respetuoso y serio con los no creyentes. Así lo han visto hombres como Girardi y González Ruiz profundamente preocupados por responder a las impugnaciones contra la fe como rival de la razón y de la seria libertad de la ciencia².

La fe no termina en las formulaciones ni en las verdades creídas, sino en el mismo Dios vivo, en su voluntad insondable de salvación, en la salvación que tiene preparada para los hombres más allá de cuanto podemos pensar y querer³. Ni la auténtica realidad de la vida del hombre creyente, ni su salvación personal, ni su contribución al bien de los demás, estrictamente como creyente, pueden comprobarse directamente por los métodos racionales del conocimiento humano. «Cuando Cristo que es

² Cf. J. GIRARDI, *Ateismo e teismo dinanzi al problema del valore assoluto dell'uomo*, en *Actas del VI Congreso tomista internacional*. Roma 1965, 93-111; J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo*. Barcelona 1966.

³ 2-2 q. 1, 2, ad 2; 2-2 q. 2, 2; 2-2 q. 5, 2 ad 3 y art. 3, ad 1; *Ver* 14, 8 corp. y ad 4; 2 Cor 4, 16-18: «ni el ojo vio, ni el oído oyó».

vuestra vida, se manifieste, entonces seréis manifestados vosotros llenos de gloria» (Col 3, 3).

La raíz definitiva de la certeza y la validez de la fe como camino de salvación es estrictamente la bondad y fidelidad de Dios, su omnipotente benevolencia volcada por pura gracia, porque sí, en favor nuestro. Esto es lo que la teología clásica ha considerado como objeto formal de la fe, causa radical de su existencia y consistencia, de su verdad, firmeza y eficacia salvadora. Y esta graciosa benevolencia de Dios nunca podrá el hombre comprobarla por medio de sus métodos racionales y científicos. El creyente cree a Dios como Dios de gracia, y en esta gracia de Dios creída encuentra el motivo radical de su fe, la causa última de su seguridad y constancia. Todo lo que sea rebajar o disimular este alcance estrictamente religioso de la fe es desnaturalizarla, negar su carácter estrictamente teologal, salvífico y escatológico⁴.

No es que quiera presentar la fe como una decisión irracional, al margen de la vida y la experiencia racional del hombre. Algunos han querido presentarla así buscando una salida desesperada al cerco del racionalismo⁵.

Sin embargo, una decisión de fe en la que no mediara de alguna manera la razón, aparte de ser imposible, sería inhumana y en el fondo irreligiosa, desesperada.

⁴ 2-2 q. 1, 1; VATICANO I, D 3008.3015.3016; VATICANO II, *Dei verbum*, 5.

⁵ La teología protestante ha tenido siempre la inclinación de reducir al mínimo la dimensión racional del acto de fe como medio para destacar su gratuidad. El modernismo explica la fe como decisión fundada en el sentimiento de lo religioso y en la conformidad de lo creído con las aspiraciones profundas del espíritu humano. bajo el influjo de Max Scheler no pocos teólogos católicos y protestantes han buscado la manera de resaltar el aspecto voluntario, intuitivo y afectivo de la fe, buscando fórmulas de equilibrio que evitasen las simplificaciones del intelectualismo y del voluntarismo; así, por ejemplo, S. LEDERER (*Die Lehre des Thomas von Aquin über den eigentlichen Beweggrund des übernatürlichen Glauben*: T 25, 83, 232-268), F. SCHELLAUF (*Der Weg zum Glauben. Ein Beitrag zur Lösung des Glaubensproblem*. Graz 1906), G. SCHMITT (*Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt*. Augsburg 1903), K. ADAM (*Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*: T 25 (1920) 101, 131-155; aparte en Rattenburg, 1920).

El hombre, mediante el conocimiento de los signos de credibilidad puede y debe llegar a tener una idea de lo que es la fe. Ya vimos en el capítulo anterior cómo es posible llegar a convencerse racionalmente de la credibilidad de Dios y de Cristo, supuesta la asistencia de Dios y la buena voluntad del hombre. El anuncio del mensaje, la comunicación con los cristianos, ponen al hombre ante una vida humana restaurada y plenificada, siquiera hipotéticamente, por los dones que los creyentes han recibido de Dios. El conocimiento de las Escrituras y de la doctrina de la iglesia le permiten conocer analógicamente, a partir de la experiencia del mundo y de la vida de los creyentes, esas otras realidades invisibles con las que entraría en misteriosa relación por medio de la fe. Así, aun antes de creer, puede formarse una idea de la posibilidad y conveniencia de la fe y de lo que supondría para él decidirse a creer.

Todo esto quedó claro y sancionado por el magisterio de la iglesia como consecuencia de las cuestiones planteadas por los fideístas y los modernistas. «El uso de la razón precede a la fe y conduce al hombre hacia ella por la revelación y la gracia»⁶.

Pero a la vez hay que evitar que la fe quede reducida a un coronamiento de las síntesis especulativas y las investigaciones positivas. El difícil camino de la teología de la fe pasa entre los excesos del antiintelectualismo de los fideístas y el antifideísmo de los racionalistas⁷.

Aunque la fe desborde las posibilidades racionales del hombre, esto no puede ser considerado como impropio del hombre. En primer lugar es hacer injuria al hombre

⁶ D 2755. Tesis 5.^a suscrita por L. E. Bautain el 8 de septiembre de 1840. Cf. D 2768, 2779, 2780, 2813.

⁷ D 2775-2777, 2829 (Günther), 2851, 2852 (Frohschammer), VATICANO I, D 3008.3015 (intento de concordia, no logrado del todo porque se mueve en el marco de fe como conocimiento de cosas sobrenaturales).

reducir su vida a los límites de sus procesos racionales. Todos vivimos más lejos y más profundamente de donde llegan los controles de nuestra razón. Además, ya hemos dicho que la fe no puede considerarse primordialmente como un alargamiento extrarracional de los conocimientos del hombre. Su perfecta humanidad aparece en una perspectiva global en la que se tengan en cuenta todos los aspectos de la fe. Por otra parte, no se la puede juzgar en sí misma como si fuera algo definitivo, sino que hay que juzgarla desde la realidad definitiva que en ella se inicia. La fe es inicio de la salvación, inicio de la consumación de la vida del hombre, como interlocutor de Dios, sujeto de una existencia liberada y dueño del mundo, en claridad de visión y no en la oscuridad de la esperanza. La fe es un aprendizaje y una transición, ¿es impropio del hombre invocar y obedecer lleno de confianza a aquél de quien espera la salvación?

La respuesta a la pregunta por el *origen subjetivo* de la fe es ésta: los creyentes creemos porque queremos. No hay razones evidentes ni terminantes que obliguen a creer en fuerza de una ilación lógica. Ni tenemos razones terminantes para creer ni podemos esgrimir las contra nadie obligándole a creer a fuerza de argumentos.

Desde el principio del camino hacia la fe, actúa en el creyente un profundo amor que le mueve a creer. El amor a la vida en todas sus manifestaciones y riquezas es la raíz de todo nuestro dinamismo natural. En el vocabulario tomista diríamos que la «voluntas ut natura», la querencia constitutiva que nos abre al ser y a la vida, es la fuente de todas las voluntades y querer concretos. Y este mismo amor radical se hace predisposición para creer bajo la gracia de Dios que ilumina y estimula hacia la salvación mediante la fe⁸.

⁸ «Credulitatis affectus», ARAUSICANO II, D 375.

A medida que el hombre descubre a Dios como verdadero salvador de su vida y ve en la fe el inicio y el camino de esta salvación, desde la raíz de su persona, hecha para la vida, surge el interés por todo lo que le dice algo acerca de Dios y de la fe, la desconfianza de todo lo que le aparta de esta búsqueda, la fortaleza contra la seducción de otras actitudes más cómodas y fáciles pero menos conformes en el fondo con el respeto a la verdad y con la defensa de su vida amenazada e inquieta.

Este proceso, a la vez antropológico y sobrenatural, intelectual y afectivo, tiene una primera etapa en el descubrimiento de la credibilidad de Dios y de la consiguiente obligatoriedad de la fe. Volver atrás sin razones evidentes contra la fe sería negar la buena voluntad inicial, traicionar el amor a la vida y la responsable lealtad consigo mismo, con el universo en que somos y que nos llama a la consumación, negar, sobre todo, la reverencia debida al Dios creador y salvador.

Su culminación es la decisión de creer, enteramente libre, conforme con la razón, con el sentimiento y con los más profundos dinamismos de nuestra naturaleza, pero no determinada por ninguno. Así, el creyente decide soberanamente el sentido global y último de su existencia, asume el riesgo y la grandeza de la libertad, desborda los límites del mundo y de su propia mundanidad para entrar en comunión con lo que es por hipótesis el no-mundo, el más allá de todo lo que existe, la condición y la garantía del despliegue de su libertad⁹.

Es justo y saludable hacer notar que es éste el acento dominante de Trento cuando expone el proceso de la justificación y por tanto el análisis de la fe en su entera naturaleza de «conversión a la misericordia de Dios». Se convierten los hombres cuando:

- aceptando la fe «ex auditu» (Rom 10, 17),
- se mueven libremente hacia Dios
- creyendo las cosas reveladas y prometidas
- y, reconociéndose pecadores,
- estimulados por el temor de la divina justicia,
- son levantados a la esperanza de la misericordia
- y comienzan a amar a Dios como principio de toda justicia¹⁰.

Esta afirmación suprema de la libertad que es la fe cuenta sin embargo con suficientes razones para decidirse, aunque no pueda comprobar con evidencia el término y el alcance de su decisión¹¹.

No puede decirse con fundamento que esta decisión de creer esté ocultamente motivada por el miedo o la huida de la libertad. La actitud del creyente no guarda afinidad con la evasión masoquista ni con la sadista¹².

La fe no proporciona una presencia de Dios que dispense de la necesidad de hacer frente a la vida, ni proporciona tampoco un dominio sobre Dios que permita huir de la soledad y desvalidez con que el hombre tiene que enfrentarse en la vida. Estas actitudes neuróticas podrán encarnarse en la vivencia de la fe de un creyente, como se encarnan en la vida de cualquier hombre, deformando sus relaciones y actitudes ante la vida. Podrán deformar la fe de un creyente, pero no son su esencia ni su origen más estricto y radical.

Hay dos fórmulas llenas de abolengo teológico que expresan la naturaleza de la fe. Pablo la llama «obsequium rationabile», y desde los tiempos de Agustín la fe viene describiéndose como «cum assentione cogitare»¹³.

¹⁰ Cf. D 1526.

¹¹ Cf. Ver 14, 1; III S, dist. 23, q. 2 a. 2, sol. 1.

¹² Cf. E. FROMM, *El miedo a la libertad*. Buenos Aires 1968.

¹³ Rom 12, 1; cf. In 4, 24; 2-2 q. 2, 1; cf. 14, 1; III GG, 40; III S, d. 23, q. 2, a. 2.

La fe es un obsequio, una donación de sí a Dios y a la verdad más auténtica de cuanto existe, que el creyente hace en ese supremo esfuerzo de fidelidad a lo real que es el alma de la nobleza y de la dignidad humana. Y esta ofrenda de sí no niega sino que confirma y consume las tendencias más profundas y los indicios más verosímiles de la razón y de la inteligencia humana.

Crear es asentir libremente a toda la realidad tal como ella es y se manifiesta, aun antes de poderla descubrir y abarcar, entre atisbos y oscuridades. Pues aquí «cogitare» no significa pensar sino indagar, vivir en busca de una realidad ubérrima, reverencialmente aceptada y amada desde que se barrunta, en espera del completo y glorioso descubrimiento.

Hugo de san Víctor, contra Abelardo, llama a la fe «voluntaria certitudo». Santo Tomás sigue esta misma línea hasta donde puede hacerlo un aristotélico: «Fides habet certitudinem ex eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens». La teología reciente ha llamado la atención sobre estos aspectos afectivos de la fe:

Sí la fe aumenta nuestro conocimiento no es en primer lugar y principalmente en cuanto nos enseña por un testimonio autorizado ciertas verdades objetivas, sino en cuanto nos une a la vida de un sujeto, en cuanto nos inicia, por el pensamiento amoroso, a otro pensamiento y a otro amor¹⁴.

Hay un *poder creer razonablemente*, que, objetivamente hablando, es válido para todos. Pero en definitiva cree el que quiere, el que se entrega, en amor y reverencia, a esa realidad misteriosa que se anuncia acogedora y salvífica.

Porque hay un amor inicial a Dios, una complacencia

¹⁴ SANTO TOMÁS, III S, d23, q. 2, a. 2, q1a. 1, ad 2m; Cf. II-II, 1, 4; M. BLONDEL, art. *Foi*, en A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* I, 260.

en la existencia y en la cercanía de Dios que es indispensable para creer y mantenerse en la fe. Más aún, que es la causa subjetiva que mueve decisivamente a creer. Digo que este radical amor a la vida y la complacencia en Dios salvador, es la causa *subjetiva* de la adhesión de la fe, porque esta misma complacencia se apoya en la bondad y fidelidad del Dios creído como raíz última de la decisión y de la firmeza de la fe. Otra cuestión es si este amor sobrenatural a Dios y a la propia vida que mueve a creer es necesariamente un amor suficiente o perfecto como para llamarle caridad.

Las diferentes perspectivas de la teología católica y de la reforma hicieron de esta cuestión una polémica interminable. Lo importante de esta discusión se puede resumir en los puntos siguientes.

Por lo pronto, es evidente que en la Biblia se considera la fe salvífica como una primera actividad de la caridad. La fe es aceptación de la caridad como manifestación de Dios en Cristo y a la vez como justicia y salvación propias (1 Jn 4, 16). Creer es nacer de Dios y nacer de Dios es vivir en el amor (1 Jn 5, 1-4). Éste es el dinamismo y el movimiento completo de la fe.

Sin embargo, la experiencia dice que la fe no se mantiene en la vida como algo estático y petrificado. La fe es un combate permanente. Las fatigas y las exhortaciones constantes de Pablo a los cristianos confirman esta experiencia¹⁵. La complejidad de la vida humana y la frecuente falta de unidad hace posible esta situación inacabada e incoherente del hombre que ama lo suficiente para creer en Dios como salvador, pero que no le llega a amar como para convertirse del todo a él en una fe perfecta. Sin embargo, esta fe inicial e incompleta es un don de Dios y un don de su gracia en lo que tiene de posi-

¹⁵ ITs 3, 1-5; 2 Tes 2, 13-17; 1 Tim 6, 11-14.

tiva ordenación a la conversión. De hecho es una fuente de llamadas a la conversión, una resistencia del hombre para no dejarse engullir del todo por el mal en un rechazo completo de Dios. Esta discusión es semejante a la que se entabló acerca del valor sobrenatural y salvífico de la atrición¹⁶.

No es, pues, una buena manera de representarse ni de presentar la fe el considerarla como un conocimiento de cosas y verdades inaccesibles conseguido gracias a la libre aceptación de un testimonio. Esto es verdadero pero parcial, y deja a la fe en un riesgo permanente de deformación y de descrédito. La fe es más bien la adhesión reverente y amorosa al Dios vivo, promovida desde la creación por la revelación y la atracción de Dios, arraigada en lo más hondo del amor a la vida, confirmada por múltiples indicios y testigos, por la cual el hombre comienza a vivir su plenitud humana en convivencia con Dios y en la esperanza de la consumación universal de la creación¹⁷.

Según esto, si a un creyente se le pregunta cuál es el origen de la firmeza y de la certeza de su fe, la respuesta no puede ser otra que la fidelidad y la benévola omnipotencia del Dios en quien ha creído. Ésta es la famosa cuestión del *analysis* o *resolutio fidei* que ocupó y preocupó abundantemente a los teólogos en los años de la apologética¹⁸.

Cualquier modo de hacer reposar en última instancia la certeza de la fe en un conocimiento o experiencia anterior y externa a la fe misma es negar su sobrenaturalidad, dejarla a merced de hipótesis y conocimientos mudables.

La certeza y la firmeza de la fe no vienen en última

¹⁶ TRENTO, D 1544, 1578: «diligere incipiunt»; (D 1526, 1678). Luego contra Arnoldo y Quesnel (D 2312, 2451, 2452) y contra racionalistas (VATICANO I, D 3010).

¹⁷ *Quod II*, q. 4, a. 6.

¹⁸ R. AUBERT, *o. c.*, 234 s.

instancia de su dimensión intelectual, sino de su dimensión afectiva, adorante y amorosa. Antes de creer, ni la fe fe ni las verdades de fe pueden estrictamente tenerse como firmes y ciertas. Creer es reconocer libremente la gracia y la fidelidad del Dios vivo en favor mío. A partir de este reconocimiento libre y adorante, la fidelidad de Dios es garantía absoluta de la eficacia y de la verdad de mi fe, compromiso y estímulo para una fidelidad sin límites. La fe es a pesar de todo y para siempre, o no es tal fe¹⁹.

Considerada como conocimiento, la fe es un acto inconcluso, imperfecto. No hay evidencias ni razonamientos posibles que demuestren lo que la fe afirma, ni los contenidos de la revelación, ni el hecho mismo de la revelación. Sin embargo el creyente tiene una certeza. El creyente afirma lo que cree porque es ésta su voluntad; esta decisión de creer afirmando las realidades reveladas se apoya en definitiva en Dios mismo, en su bondad y fidelidad, ésta es la causa terminante de la firmeza de la fe y la certidumbre de sus afirmaciones. Antes y después de esta decisión el creyente tiene una constelación de signos, experiencias, intuiciones y sentimientos que le confirman racionalmente la justeza de su decisión. La fe religiosa desborda las posibilidades de la razón, pero en su misma trascendencia encaja perfectamente con las costumbres y razonamientos del espíritu humano. El creyente tiene la confirmación racional de haber hecho al creer una cosa auténtica y perfeccionante. La experiencia de la liberación y humanización de su vida a partir de la fe se lo garantizan así.

La fe se sostiene por sí misma. Y en los momentos de dificultad sólo esta adorante voluntad de responder

¹⁹ R. ROESSLER, *Person und Glaube*. Der Personalismus der Gottesbeziehung bei E. Brummer. München 1965; L. MALEVEZ, *Foi existentielle et foi doctrinale*: NouRevTh (1968) 137-154; W. TRILLING, *Was heisst Glauben?*: Seelsorger (1969) 369-377.

con amorosa y obediente fidelidad puede confirmar al creyente y mantenerlo en la fe. Ni pruebas históricas, ni razonamientos especulativos, ni experiencias místicas o paramísticas, pueden ser la causa determinante de nuestra fidelidad.

La vida del creyente puede desarrollarse durante mucho tiempo en una posesión pacífica de la fe durante la cual los signos de credibilidad, las propias experiencias del creyente y las «estructuras de confirmación» (Berger) culturales y sociológicas parece que son suficientes para mantenerse en la fe. Pero en los momentos en que el sufrimiento o el cansancio o la ambición despiertan los gérmenes de incredulidad, nada de esto resulta convincente ni determinante. La única razón definitiva es la reafirmación del reconocimiento de la majestad y la fidelidad de Dios en una decisión de pura y adorante libertad.

Los nuestros son tiempos de incredulidad. Y una de las causas de la pérdida de la fe de muchos es la falta de entrenamiento en esta acción descarnada del creer. Nuestra fe ha vivido siempre apoyada en unas estructuras de confirmación sociológica y cultural en las que la incredulidad apenas parecía posible y el creer requería un mínimo de decisión y riesgo personal. Pero esos tiempos están terminando. Por eso es bueno ver de frente la verdadera naturaleza de la fe como decisión personal y libérrima y acostumbrarse a creer sin grandes apoyos culturales. «Bienaventurados los que crean sin ver» (Jn 20, 28).

II

MOTIVOS Y POSIBILIDADES DE LA INCRECULIDAD

El estudio del acto de creer despierta la curiosidad por la incredulidad. ¿Qué pasa con los que no creen? Tanto desde un punto de vista teórico como práctico, la fe y la

incredulidad se aclaran mutuamente. Por eso es útil dedicar un tiempo a reflexionar lo que dice la Escritura sobre la incredulidad.

En el evangelio de san Juan es donde aparece una mayor preocupación por la incredulidad. El ministerio y la vida de Jesús se desenvuelven entre la fe de unos y la cerrada incredulidad de otros. La predicación es realmente un juicio que provoca la manifestación de lo más hondo de cada uno y la alineación de todos en favor o en contra de Jesús.

La incredulidad es siempre el resultado de una voluntad pervertida e impenitente. «Los hombres han preferido las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas. El que hace el mal odia la luz y no viene a la luz por miedo de que sus obras sean desenmascaradas» (3, 19-20). Los que están atados a la gloria que viene de los hombres y no se cuidan de la que viene de Dios, no están en condiciones de creer (5, 44).

La reacción del que está empedernido en sus malas obras es el odio contra Jesús (7, 7), un odio que llega hasta la voluntad de eliminación (11, 48). La conspiración contra Jesús es el resultado de este rechazo de su predicación. En realidad, la verdadera incredulidad siempre es una negación, como una especie de eliminación de Cristo y de Dios dentro de nuestra propia existencia.

La incredulidad propiamente dicha es el pecado por antonomasia. Los que no creen no son hijos de Dios sino del diablo, están ciegos para no ver lo que por todas partes aparece, hacen las obras del diablo, no serán perdonados, están ya condenados (3, 18; 8, 44; 5, 42).

La fe, como la incredulidad, son una libre decisión del hombre. Con la diferencia de que hay signos de todas clases y hay sobre todo una asistencia divina que a través de los dinamismos más profundos de nuestra vida personal nos mueven a creer. La decisión de no creer, cuando

es verdaderamente consciente y libre, lleva dentro la voluntad de vivir en un mundo a imagen y semejanza de los propios deseos, mantenidos a pesar de las experiencias e indicios que descubren la inhumanidad de esos deseos y la dirección contraria del amor y del respeto a la verdad y a la vida. Esta actitud puede mantenerse en contra de todo, ni Dios mismo puede impedir que un hombre diga no. Esta posibilidad entra dentro de la grandeza y del riesgo de la libertad.

¿Quiere esto decir que podemos estar seguros de la mala voluntad de quienes no creen viviendo en un ambiente cristiano? Por supuesto que quienes no han tenido ocasión de conocer el evangelio pueden ser incrédulos inculpablemente. ¿Pero los que viven en sociedades donde el cristianismo es casi un factor indispensable de la cultura y de la vida social? El problema es agudo porque afecta a muchas personas y su solución determina en gran parte la actitud de los cristianos y de la iglesia dentro de la sociedad moderna. ¿Podemos colocar el sambenito de impenitentes a todos los que junto a nosotros no creen en Jesucristo?

Por lo pronto, contra esta actitud hay un expreso mandato del Señor. Aquí menos que en cualquier otra cosa podemos juzgar a nadie (Lc 6, 36-38). Y hay unas solemnes enseñanzas de la iglesia²⁰.

Pero es que el análisis del acto de fe y la atención a la situación religiosa de nuestra época y sociedad, inducen a pensar que, incluso en las personas que han tenido un contacto con la iglesia y con el evangelio, puede haber causas que favorezcan una incredulidad inculpable. Razones por las cuales puede haber una verdadera fe implícita por debajo y aun en el origen de una aparente incredulidad.

Tengamos en cuenta que en todos los países que han superado un cierto nivel de desarrollo cultural, social y económico, las decisiones religiosas son mucho más libres de lo que han sido hasta hace pocos años. Los hombres no son inducidos a creer por una cultura profundamente ligada a la hipótesis cristiana, ni son forzados a ello por el ambiente familiar o social, ni lo son tampoco por una coacción política. Se siente tan vivamente la libertad personal que tiene que imperar en estas decisiones que cualquier tipo de presión causa efectos contrarios a los pretendidos. Por lo menos entre los más conscientes.

En esta situación, la posibilidad y la necesidad de una decisión estrictamente personal se presenta con una crudeza y una precocidad que era impensable entre nosotros hace pocos años. Y esta decisión puede estar deformada inculpablemente por diversas razones.

A una persona joven le puede faltar fácilmente el suficiente descubrimiento de los valores profundos y de las limitaciones de la vida. No ha visto de cerca ni la vida ni la muerte. No tiene apenas sensibilidad para un mensaje de salvación, de responsabilización ante la vida como es la fe. Y el estilo de nuestra sociedad de consumo, con una estudiada técnica para la distracción y superficialización de las masas aumenta hasta el descorazonamiento esta posibilidad.

Puede faltar el desarrollo cultural necesario para superar unas objeciones sencillas, populares, muy concretas, suficientes para hacer dudar de la credibilidad de los testigos. Las objeciones siempre son más sencillas que una buena y honrada solución.

Hoy existen sistemas ateos de pensamiento y de vida que hacen prácticamente imposible, a quien esté mentalmente configurado por ellos, la comprensión verdadera de la religión y la recta interpretación de las palabras o posibles testimonios de los creyentes. En un mundo donde

²⁰ VATICANO II, *Lumen gentium*, 16.

la cultura pierde cada vez más sus dimensiones humanistas, por fuerza de la especialización técnica y del pragmatismo, donde hay bloques culturales amplísimos educados en y para el ateísmo, es difícilmente discutible que un hombre educado así durante años esté culturalmente incapacitado para captar el valor y la significación de una fe que ha sido excluida desde sus más lejanos precedentes. Y más, si el mensaje religioso se le presenta desde un mundo cultural lejano, sin contar con las reacciones que levantan en el ánimo de quien lo escucha.

No sólo las deficiencias o indisposiciones intelectuales pueden excusar la incredulidad de culpa. La decisión de creer puede estar afectada también, y más profundamente todavía, por las desviaciones afectivas. Todo aquello que, de una forma u otra, incite al recelo contra Dios o contra sus testigos, bloquea irremisiblemente el acceso a la fe y predispone para interpretaciones desviadas del evangelio o de su predicación. ¿Quién puede calcular el peso de las experiencias y de las opiniones populares sobre los comportamientos históricos de la iglesia, por ejemplo? Muchas personas, trabajadores, intelectuales, o gentes del tercer mundo reciben desde la infancia una imagen de la iglesia que filtra cualquier intento de evangelización.

Pueden intervenir también deformaciones neuróticas de la afectividad que hagan prácticamente imposible la resolución consciente y psicológica de creer. Estados de inseguridad y de angustia que no permiten al paciente asumir el riesgo y el compromiso de una decisión semejante; deformaciones afectivas de la imagen del padre que hacen odiosas las relaciones con Dios, situaciones de depresión o de frustración que matan la vivencia psicológica del amor a la vida y la fuerza de voluntad para decidirse a creer y mantenerse en la fe, etcétera²¹.

No es imposible que ciertas negaciones de la fe en el plano consciente encubran verdaderas afirmaciones prácticas de la fe que la persona no estima como tales; afirmaciones que pueden estar profundamente depuradas por las mismas causas que dificultan y obstruyen la vivencia psicológica de la fe.

Y puede darse también el escándalo. De muy diversas maneras. Una mala presentación, teórica o práctica, de la imagen de Dios, de su intervención en nuestra vida, un mal comportamiento de los cristianos por acción u omisión, pueden dar lugar a negaciones y rechazos de la fe cuya culpabilidad sería temerario afirmar. ¿Quién podrá culpar sin temeridad el ateísmo o el alejamiento de la iglesia de muchos militantes obreros o de ciertos hombres de la política que han encontrado a los hombres de iglesia aliados con sus oponentes en los conflictos sociales o políticos? Estremece pensar que el acceso a la fe tiene que estar favorecido por un anuncio correcto del evangelio y un comportamiento verdaderamente cristiano, personal y colectivo, de los creyentes²².

Una pastoral de la fe que no se conforme con ser un curanderismo espiritual debe tener en cuenta estas sutiles articulaciones de la fe y la incredulidad, y ser capaz de diagnosticar bien cada caso, para actuar allí donde esté realmente bloqueado el proceso normal del hombre de buena voluntad hacia la fe. Una actuación pastoral precipitada o poco lúcida puede ser la mejor confirmación de una actitud de honrada increencia.

Este asunto de la incredulidad tiene que ser objeto de una atención muy cuidadosa no sólo por parte de los pastores, sino también y quizás con mayor urgencia por parte de los teólogos. Una cosa es decir que la incredulidad propiamente dicha es el pecado de los pecados, y otra muy

²¹ Cf. G. RICHARD, *Psicoanálisis y moral*. Buenos Aires 1957, 160.

²² Jn 17, 21.

distinta conocer con suficiente claridad todos los procesos y condicionamientos humanos de la fe en donde puede estar obstruido inculpablemente, por causa y culpa de otros o de nadie, un proceso psicológico que quizás esté afirmado virtualmente en otras decisiones y actitudes de la persona. Este complejo itinerario de la fe y la incredulidad tendría que ser uno de los campos mejor conocidos por las ciencias teológico-pastorales y por los pastores mismos. ¿Cómo, si no, diagnosticar una situación religiosa, cómo ayudar al que busca la fe, o al que está a punto de perderla, o simplemente a quien no ha llegado a descubrirla como algo importante y serio?

Es necesario el estudio de los múltiples pasos hacia la fe que la mediación humana impone sin perjuicio de su carácter de don sobrenatural. Aquí quedan enunciados los más sobresalientes: experiencias prerreligiosas y propiamente religiosas; descubrimiento de la vida como digna y necesitada de salvación; presentación y descubrimiento personal de Dios como verdaderamente creíble, valioso, salvador; conocimiento de Jesucristo y de la iglesia en lo que tienen de signos reveladores y salvíficos. Todo ello incluido en la experiencia real y vitalmente válida del mundo y de los hombres que la persona está haciendo, en conexión con las demás realidades que cada uno descubre en la vida y a las que concede realmente valor e importancia. Envuelto y acogido todo ello en una fundamental buena voluntad que, bajo la acción de la gracia de Dios, se va actualizando y clarificando desde una genérica fidelidad a la vida y a la verdad hasta la adoración y el compromiso de fidelidad ante el Dios salvador reconocido y creído.

8

LA SALVACIÓN DE LA VIDA POR MEDIO DE LA FE

I

RECUPERAR UNA AFIRMACIÓN FUNDAMENTAL

DESDE la Reforma tenemos los católicos un cierto temor en decir abiertamente que la fe salva al creyente. Sin embargo, ésta es una afirmación mil veces repetida en la Escritura y punto clave en la más auténtica tradición cristiana. Hasta que no recuperemos esta afirmación como algo central del cristianismo no estaremos en condiciones de descubrir la fe en toda su plenitud humana y religiosa, y puede que no podamos tampoco alcanzar una visión bien equilibrada de la espiritualidad cristiana.

La salvación se alcanza por la fe. Puede ser que esta afirmación necesite explicaciones y matices para no ser mal interpretada. Pero la solución no está en limar de tal manera la noción y el contenido de la fe que no quepa ya esta afirmación tradicional. Así se corrigen los excesos polémicos del protestantismo, pero se prepara el terreno para el desarrollo de unas actitudes teóricas y prácticas que dan la impresión de poner la esperanza de salvación más en las obras que en la fe, empobrecemos lamentablemente la densidad humana y religiosa de la fe.

Quizá no haya otra afirmación tan repetida ni tan ardentemente defendida en el nuevo testamento como ésta: La salvación se alcanza por la fe. Ciertamente, el vocabulario y los sentimientos espontáneos de nuestros creyentes no responden a esta manera de expresarse. Y si en algún caso alguien alcanza esta convicción, como la fe normalmente no se percibe en toda su plenitud, puede pensar que el simple asentimiento intelectual a las verdades de fe es ya suficiente cobertura para escapar al juicio de Dios. ¿Por qué no recuperar la perspectiva bíblica en su pureza y profundidad? Pienso que sería un buen estímulo tanto para la teología como para la pastoral.

La fe realiza el milagro de establecer la comunicación del hombre con Dios, de nuestra vida en el tiempo con la eternidad de Dios y las últimas dimensiones que él suscita en nuestra vida. La fe es el acto y la actitud que permite la eficacia de la gracia de Dios, la realización de sus designios de salvación en nuestra persona. Por la fe el creyente entra en la perspectiva y el desarrollo de la salvación, la historia personal se hace historia de salvación. Cada creyente es un personaje bíblico, miembro de la gran caravana de la salvación.

«Sí, Dios ha amado tanto al mundo que ha entregado a su Hijo único, para que todo hombre que crea en él, tenga vida eterna» (Jn 3, 16; cf. vv. 15.36). Los que creen, están con Cristo, en su mano, y nadie podrá separarlos de él (Jn 10, 28); «cree en el Señor Jesús y serás salvo, tú y toda tu familia», dice Pablo al carcelero turbado e invocante (Hech 16, 31).

Para descubrir la estructura salvífica de la fe hay que notar la mediación de Cristo en el acto de fe. Los creyentes creen en Dios, pero su fe está apoyada y como embutida en la fe de Cristo. Creer que Jesús es el Señor incluye la fe en Cristo y la fe en Dios, es creer que este hombre, Jesús de Nazaret, es Hijo de Dios enviado al mundo, y

que Dios lo ha recibido en su gloria como primicia de todos los que creen en él, como revelador de la providencia de Dios y arquetipo de la manera humana de vivir ante Dios.

El objeto de la fe cristiana, como se dice habitualmente, es el Dios salvador, y Jesús resucitado de entre los muertos, exaltado como Señor de la creación y de la historia. En definitiva, el creyente cree en Dios, en su gracia, en su benignidad vivificante, en su presencia y cercanía. Pero todo esto lo cree a partir de Jesús, de su vida y de su muerte, de sus obras y palabras. Y en un tercer momento, reconocer a Jesús como enviado y como Hijo de un Dios de gracia, abre el camino a la fe en la resurrección y el señorío de Jesús, indicado por los signos del sepulcro vacío, de sus apariciones y de la comunidad reunida en su nombre¹.

Así el creyente, por la fe, establece una alianza personal con el Dios vivo, alianza de adoración, obediencia y esperanza. Pero en este mismo referirse a Dios entra Jesús como signo revelador, como arquetipo de la fe, como primicia de la acción vivificadora de Dios y como centro unificador y configurante de la humanidad, y aun de la creación entera, restauradas mediante el enlace con el Dios salvador que es la fe. Todo esto encierra el conocimiento y el reconocimiento de Jesús ungido como Señor (cf. Flp 3, 8).

El creyente descubre y acepta en Cristo las dimensiones y el sentido último de la creación entera. Por la fe vive en Cristo porque es él quien le da la medida y el valor del universo en donde vive. El que cree vive en Cristo porque es él, en su vida terrestre y en su resurrección de gloria, quien le sitúa de verdad en el mundo,

¹ Cf. P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur*. Paris 1966; A. M. RAMSEY, *The Resurrection of Christ*. London 1956; H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*. Einsiedeln 1958.

quien le descubre la profundidad, el valor y el alcance de su existencia. Lo demás es sombra, tiniebla, vanidad y muerte. Pero la realidad de la vida y del mundo es Cristo, su cuerpo entregado, muerto y gloriosamente presente (cf. Col 2, 17). Y a partir de esta convicción, el creyente juzga, valora, vive. La misma vida presente, la alegría y los sufrimientos, la relación con las personas y con las cosas, todo se ha renovado a partir de esta comunión de vida con Cristo: «mi vida presente en la carne, yo la vivo en la fe al Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2, 19).

Hay dos niveles en esta configuración del creyente con Cristo por medio de la fe. Un primer nivel de imitación que pertenece más bien al plano de la continuidad histórica, y otro más profundo, estrictamente misterioso y creído, que consiste en la aceptación cordial de la presencia de Cristo como Señor en el corazón de sus discípulos por la misteriosa comunicación de su Espíritu y de su vida de hombre, Hijo de Dios, muerto en obediencia y resucitado en gloria.

Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo... (Flp 2, 5). En él debéis caminar, arraigados y edificados en él, apoyados sobre la fe... pues en él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad, y vosotros os encontráis asociados en él a su plenitud (Col 2, 6-7.9-10).

En el origen de la nueva vida de Cristo, de la asociación del creyente a él y de la glorificación del creyente está la acción vivificante del mismo salvador: «él os ha hecho resucitar con él» (Col 2, 13). Por la fe habita Cristo en los corazones de los creyentes, viven arraigados en el amor inconmensurable de Cristo y por esta plenitud alcanzan la plenitud de Dios (cf. Ef 3, 14-19).

Dios descubierto, aceptado y alcanzado en Cristo es el término primario de la fe del creyente. A Dios, en

Cristo, queda vitalmente asociado. De él, en Cristo y por Cristo, reciben la gracia que les regenera, les plenifica, y los salva. El «por Cristo» no es sino una consecuencia y una manera más inmediata y menos definitiva del «en Cristo». No se opone sino que concreta y humaniza la acción salvadora de Dios.

Todas las demás afirmaciones y relaciones establecidas por la fe están en función de estas relaciones primordiales; los datos históricos de la vida de Jesús, la existencia y las prerrogativas de la iglesia, los dogmas marianos, la significación y la eficacia de los sacramentos, no son sino desarrollos, confirmaciones, consecuencias de esta relación fundamental entre el creyente y el Dios vivo, expresada en la afirmación radical de la fe: «Jesús es el Señor»².

Esta comunicación con Dios alcanzada y mantenida en Cristo y por Cristo, pone al creyente bajo la acción omnipotente y vivificante de la gracia de Dios que le ilumina, purifica y engrandece sus deseos, le sostiene en la paz y en la esperanza, le proporciona una soberana libertad sobre las fuerzas de este mundo y le reconcilia con él, consigo mismo y con la creación entera³.

Gracias a esta misteriosa acción de Dios admitida eficazmente por la fe, el creyente llega a ser una creatura nueva (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17), obtiene un nuevo espíritu (Gál 5, 5.16.18.22), cambia las aspiraciones profundas de su vida (Rom 8, 6), abdica de sus pecados y vive de otra manera (Ef 4, 25-5, 20; 2 Cor 5, 17), es un hombre nuevo (Ef 2, 15), un hijo de Dios (Gál 4, 4-7; Rom 8, 14-17).

Entendida la fe como adhesión adorante y esperanza-

² FOESTER, art. *Kyrios*, TWNT III, 1085-1095. Cf. O. GULLMANN, *La fe y el culto de la iglesia primitiva*. Madrid 1971, c. 4.

³ Cf. Rom 5, 1-5; 1 Cor 1, 30; 2, 6-7; 12-13; Ef 1, 18-19; 3, 18; 4, 23-24; 5, 5-6.

da al Dios salvador, descubierto y aceptado en Cristo muerto y resucitado, tiene una primera dimensión de atracción, complacencia y obediencia al Dios del perdón y de la salvación como fuente primera y norma última del valor y del sentido de la vida. Con ello va ligado un movimiento de penitencia y liberación del pecado que es a la vez temor y amor, amor a la propia vida amenazada por la falsificación y la disolución, amor al Dios que nos salva del absurdo y de la muerte, esperanza de ser aceptados en la vida verdadera y definitiva⁴.

Este proceso de justificación puede vivirse psicológicamente de diversas maneras, con acentos y tiempos diferentes. Aun así sus componentes fundamentales son permanentes: descubrimiento de Dios como salvador de la propia vida y de la creación entera, amor inicial a Dios y a Cristo como salvadores y consumidores de la vida, arrepentimiento y liberación de las anteriores visiones de la realidad, de los proyectos de vida y de las normas de conducta inmersos en un mundo sin Dios y sin esperanza (Ef 2, 12), adhesión al Dios de Jesucristo como realidad definitiva que determina las dimensiones, el sentido y la configuración verdadera de la vida; nace así una nueva comprensión de la creación y de la vida, dentro del marco de la alianza entre el Dios de gracia y la fidelidad del creyente, con un criterio de conducta radicalmente nuevo respecto de todas las realidades y circunstancias de este mundo.

La fe es, por tanto, dentro de un conocimiento y reconocimiento de Dios en Cristo, penitencia, conversión, iluminación y transformación. Una transformación que consiste radicalmente en vivir en presencia de Dios y de su Cristo, una presencia que se establece por la adoración y la obediencia, y que sólo llega al término de su propio

dinamismo interior por la caridad, pues únicamente el amor a Dios y a Cristo sobre todas las cosas reconoce prácticamente en nuestra vida la divinidad de un Dios que es caridad y señorío de un Señor que se entregó por nosotros.

Crear efectivamente en Dios y en Cristo es adorarlos en su gracia y por tanto aceptar el respeto por todo lo que existe, la solidaridad, el amor universal como única forma suprema de ser y como criterio definitivo, universal y último de nuestra existencia personal. El que no ama no conoce a Dios y no conocerle, en el lenguaje de san Juan, es no tener vida eterna, no creer (1 Jn 4, 7-8. 16; Jn 17, 3; 3, 16).

II

LA FE COMO CONVERSIÓN AL AMOR Y A LA LIBERTAD

La fe es ya enlace real y efectivo con el Dios salvador que está para nosotros en Cristo. Por la fe aceptamos su presencia y abrimos las puertas de nuestra vida a su acción salvadora. Por la fe entronizamos a Dios como Dios en nuestra vida, le permitimos ejercer fructuosamente sus funciones de Dios. Por la fe, Dios, en Cristo y por Cristo, nos ilumina, suscita el último sentido de nuestra vida y nos da el último poder de nuestra libertad para que seamos capaces de alcanzar las metas últimas de nuestra existencia personal dentro de la historia humana hecha historia de promesa y salvación.

Pero todo esto, la fe lo realiza por la caridad (Gál 5, 6). Se diría que la caridad es interior a la fe en sentido plero, tal como hablan de ella los apóstoles y evangelistas. Esta nueva vida que se inicia por la fe se va desarrollando y desarrollando por la caridad, que es como la fuerza operativa y recreadora de la fe.

⁴ Trento, D 1525.1526.

La consecuencia primordial de esta comunión de vida con Dios, establecida por la fe, es la comunicación del Espíritu de Dios como nuevo espíritu — amor y fuerza de vida — para el creyente que se manifiesta y actúa como amor universal, perdonante, acogedor, activo y recreador:

Para nosotros es el Espíritu el que nos hace esperar de la fe los bienes de la justicia esperada. En Cristo Jesús... lo que cuenta es la fe que actúa por la caridad (Gál 5, 5-6).

La fe da lugar a la presencia efectiva de Dios en nosotros, nos somete a su juicio, nos comunica su Espíritu haciéndonos poseer así la bendición escatológica de después del juicio. En este sentido, la fe nos sitúa en la frontera de la creación, en lo profundo y en lo futuro, o si se quiere, en el umbral del futuro que es ahora la última profundidad del presente, de sus posibilidades y de sus esperanzas. Pero a la vez, precisamente por ser la inauguración real del encuentro con Dios que es propio del más allá de este mundo, la fe inaugura ahora ya una vida nueva del hombre en el mundo, regenerada en la caridad, que es la purificación, la transformación, la escatologización de la vida mortal:

El fruto del Espíritu es la caridad, alegría, paz, longanimidad, servicialidad, bondad, confianza en los otros, dulzura, dominio de sí. Puesto que el Espíritu es nuestra vida que el Espíritu nos haga también obrar (Gál 5, 22-23.25).

La fe, al anticipar la confrontación definitiva del hombre con Dios, permite al creyente vivir en el mundo con una vida que está ya en continuidad real con la vida desmesurada del más allá de la muerte; por la fe vivimos como a caballo de la muerte, viviendo lo de aquí con el sentido y la validez y las innovaciones que se derivan de este esfuerzo de integración y coherencia del más acá y del más allá de la muerte, intentando construir la unidad

de la vida entera, de uno y otro lado de la muerte, en cada decisión, en cada amor, en cada relación.

Así la fe vence al mundo en cuanto limitación y empobrecimiento de la vida, definidor de sus perfiles y valores fundamentales (1 Jn 5, 4). Y vence a la muerte, que deja de ser el último horizonte y la palabra definitiva sobre la vida de este mundo (1 Cor 15, 26.54-57). Con ello el hombre queda libre del determinismo que por el amor a su vida le forzaba a codiciar las cosas de este mundo y someterse a sus imperativos (Rom 7, 6-14 «vendido al poder del pecado»; «el deseo de la carne es enemigo de Dios, no se somete a la ley de Dios, ni siquiera puede; los que están en la carne no pueden agrandar a Dios» 8, 7-8).

Libre ya para obrar el bien de Dios, el bien verdadero, el hombre queda libre del poder de la ley que prohíbe lo que no se podía evitar y mandaba lo que no se podía hacer (Rom 7, 8-11).

La ley de Pablo es mucho más que el ordenamiento práctico de la vida para el bien común, como puedan ser nuestras leyes. Es la determinación de los actos y procedimientos por los que el hombre había de encontrar el acceso a Dios y a la justicia. Tenía un valor verdaderamente teofánico, y por eso determinante de la vida del hombre. Aceptar la ley como teofanía y medio de acceso a Dios, suprime la libertad y la profundidad del hombre, lo exterioriza, empuja a la discriminación, al orgullo y a la intolerancia. Esto es lo que rechaza Pablo. Con Dios sólo nos encontramos por la fe, por este movimiento interior de descubrimiento, de adoración, de obediencia y esperanza que cumple dentro de cada uno la verdad y la eficacia de la alianza. La fe cristiana es el establecimiento personal de una nueva y definitiva alianza en el nombre y el cuerpo de Cristo.

Por eso la fe, vivida en la plenitud de su dinamismo,

destruye los pecados, libera del poder del pecado, del mundo y de la muerte, inicia realmente en el mundo la vida eterna y bienaventurada. Permite en nosotros la eficacia de la gracia resucitadora de Dios, es verdadera primicia de salvación y vida eterna⁵.

Una última observación puede ayudar a descubrir el valor santificador de la fe. La fe cristiana asume y reestructura la percepción de lo santo. «Lo santo es el reflejo del absoluto sobre un ser, transferencia a un ser del carácter absoluto del absoluto»⁶.

Pues bien, por la fe el creyente reconoce al hombre Jesús como santo, como aparición del absoluto en los perfiles concretos de una vida humana. Y a partir de este reconocimiento, el creyente mismo se descubre como sagrado, templo de Dios, lugar de su presencia y de su potencia; y desde esta convicción todos los demás hombres y la creación entera le aparecen como lugar teofánico donde Dios está y actúa, sin destruir la humanidad del hombre ni la mundanidad del mundo (1 Cor 6, 15). La vida del hombre, la creación entera es morada de Dios, puerta del cielo y lugar del culto en espíritu y en verdad⁷. Así, la fe supera la oposición entre profano y sagrado. Todo es profano, en el sentido de que Dios no altera su consistencia ni lo sustrae al dominio del hombre; y a la vez todo es sagrado porque Dios está en todo con una presencia de salvación consumada y descubierta en Cristo, que sigue realizándose en los creyentes, y se revela en ellos y por ellos para todos los hombres.

Podrá alguno pensar que al hablar así del poder santificador de la fe, desmesuro el concepto de fe y le atribuyo todo lo que corresponde a las otras virtudes teológicas, a la esperanza y a la caridad. En la tradición cató-

⁵ Trento, D 1526, 1533; *Rit. Rom. Ordo Bapt.* n. 1; II-II, 4, 1; *Ver* 14, 2.

⁶ NABERT, *Le désir de Dieu*, 143.

⁷ Cf. Gén 28, 16-17; Jn 4, 23-24.

lica se reconoce la posibilidad de una fe muerta, una fe sin caridad, que, evidentemente, no puede tener estos efectos santificadores. La fe puede subsistir aun después de haber negado y perdido la caridad y la esperanza⁸.

Digamos en primer lugar que estas posiciones del magisterio son afirmaciones extremas contra excesos y simplificaciones que requerían un equilibrio. Los reformadores identificaban la justicia y la salvación a una fe fiducial que no contenía la riqueza de la fe bíblica. Como el único requisito para la salvación era esta fe fiducial, sin una necesaria conexión con la transformación real de la vida, la pérdida de la fe era el único pecado propiamente dicho, lo único que podía poner en peligro la salvación. Ante estas afirmaciones, el magisterio de la iglesia, se preocupa por defender la necesidad de la verdadera transformación del creyente. Y aunque en algunos momentos, como ocurre en Trento, supera la teología de su tiempo y se acerca al vocabulario y a la mentalidad bíblica, actúa aquí con la noción escolástica de fe como asentimiento a verdades por medio de un testimonio. Este asentimiento no está necesariamente conectado con la caridad y con la transformación de la vida. Por eso su doctrina: se puede creer sin amar a Dios sobre todas las cosas; esta fe es un don sobrenatural de Dios e inicio de salvación pero no es suficiente para salvarse.

Ahora nos movemos en otra perspectiva. La fe no es primordialmente un asentimiento a verdades, sino un movimiento religioso y adorante, movido por el amor y por la gracia, dentro del cual se encuentra el asentimiento a Dios y a su providencia salvífica como realidad verdadera. Esta adhesión religiosa no es completa hasta que no conduce al creyente al abandono de sus pecados y a su establecimiento en el amor universal, amor a Dios y de Dios.

⁸ D 1544.1577.1312.2451.2452.2457.

Ésta es la perspectiva en que hablan los autores del nuevo testamento (Rom 5, 1-5); «habéis sido salvados por la gracia mediante la fe» (Ef 2, 8). Y en este mismo sentido hablamos al considerar la fe como medio de purificación e iluminación de la vida humana en el mundo, acceso a la santidad y salvación definitiva en la alianza con Dios.

Los otros pasajes del magisterio citados tienen también su explicación. La tesis de Havermans y de Vianen, que el santo oficio condena como jansenista, lo es en este mismo sentido, y en absoluto, tomada estrictamente en lo que suena, podría tener su explicación. Si falta «omnis amor», incluso el amor inicial que Trento reconoce como origen de la fe (D 1526), es exacto decir que no puede haber verdadera fe, ni siquiera fe muerta o informe.

Las proposiciones de Quesnell, condenadas por Clemente XI, no tienen en cuenta la complejidad de la vida humana. Niegan la posibilidad de un incipiente amor que sin ser caridad, puede mantener una verdadera fe, por imperfecta que sea, y sostener así al creyente pecador en una real aunque insuficiente conexión con los dones de la gracia y el camino de la salvación.

Santo Tomás, y con él toda la tradición teológica occidental de la iglesia católica, y dentro de un marco de nociones y categorías de origen aristotélico, ha intentado asegurar la conexión entre fe y caridad mediante la teoría que presenta a la caridad como forma y perfección de las demás virtudes: la caridad es la única virtud perfecta en sí misma porque ella sola alcanza realmente a Dios, ella es la que proporciona a las demás virtudes (fe y esperanza principalmente) la posibilidad de establecer realmente contacto con Dios y les infunde su dinamismo santificador. Por eso la caridad es forma, dinamismo y perfección de la fe y de la esperanza ⁹.

⁹ 1-2 q. 65, 2 y 3; 2-2 q. 23, 7 y 8.

Esta teoría, que es perfecta en el marco de las categorías aristotélicas de tipo formal, no corresponde a la perspectiva personalista y dinámica de la Escritura, que es también la del pensamiento moderno. Ni da razón tampoco de las especiales relaciones entre fe y caridad. Lo reduce todo a una visión demasiado uniforme del influjo de la caridad en las demás virtudes, sin atender suficientemente al dinamismo intrínseco de la fe que termina en la caridad, y la incluye cuando ha obtenido su pleno desenvolvimiento.

Desde un punto de vista objetivo, la fe es fe en un Dios revelado como amor universal, perdonante, vivificador, es aceptar el amor universal, como modo de expresar el acercamiento de Dios a los hombres y de los hombres a Dios. Y desde un punto de vista subjetivo, la fe es conversión de la vida egoísta a la vida en caridad, la recreación de la vida por el descubrimiento del amor universal como vida verdadera y definitiva. A decir de C. Spicq, el cristiano puede definirse como «el que ama» con tanta o mayor propiedad que «el que cree»¹⁰. El fruto propio de la fe no es la justificación ni siquiera la obtención de la vida eterna, sino, ante todo, la participación en la vida divina que es el amor universal, la caridad. La fe, como movimiento de conversión y adoración a un Dios que se ha revelado como caridad, termina intrínsecamente en la aceptación de la caridad misma como vida auténtica y redimida, como vida humana perfecta en comunión con Dios y con la creación entera; sin este situarnos en el amor no se puede comprender el dinamismo interno de la fe, ni su fuerza transformadora y justificante.

En esta perspectiva es considerada la fe por el Vati-

¹⁰ C. SPICQ, *Agapé* III. Paris 1959, 326; *Ibid.*, 343; cf. 1 Jn 5, 1; Jn 1, 12; 1 Jn 4, 8.16.

cano II, asumiendo y superando los planteamientos del Vaticano I:

Quando Dios se revela hay que prestarle la *obediencia de la fe* (Rom 16, 26; cf. 1, 5; 2 Cor 10, 5-6) por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios ofreciendo el pleno obsequio de entendimiento y voluntad al Dios que se revela y asintiendo voluntariamente a la revelación dada por él¹¹.

De este modo se percibe mejor lo que quiere decir santo Tomás cuando explica el sentido del adjetivo «teológico» aplicado a las tres virtudes de fe, esperanza y caridad. Estas virtudes se llaman virtudes *teológicas* porque nos son infundidas y reveladas por Dios, y sobre todo porque nos ponen en comunicación real con el mismo Dios y con el misterio de su salvación¹².

Desde esta perspectiva conviene incluso superar el esquema clásico de las tres virtudes como tres principios dinámicos que proceden indistintamente de la gracia habitual. El esquema clásico presenta las tres virtudes teológicas como las tres potencias operativas de la gracia habitual, entendida a su vez, como una especie de super-naturalidad. Esta manera de entender las cosas depende excesivamente de una concepción filosófica, desfigura la imagen bíblica de la vida sobrenatural y empobrece la visión tanto de la fe como de la caridad y de la esperanza.

La fe, como acto y como estado habitual, designa en la Escritura un movimiento y una configuración de la persona entera, dentro de la cual surgen esas nuevas estructuras y posibilidades nuevas de la existencia humana que llamamos caridad y esperanza. Entre ellas hay unos nexos y articulaciones totalmente propios y característicos que la teoría de la caridad como «forma virtutum» no puede describir.

La gracia original de Dios obtiene su eficacia por la fe, la fe actúa y se vive por la caridad en la esperanza de la consumación. Este dinamismo de la conversión da lugar a un nuevo modo de existencia cuya pervivencia, como posibilidad permanente, es la gracia habitual, la comunión habitual del creyente con la gracia previa y definitiva de Dios cuyo despliegue dinámico es la fe que actúa por la caridad en esperanza.

El hombre alcanza su salvación por la fe. Esta afirmación puede quedar desvirtuada si no tenemos en cuenta que la salvación cristiana no es *otra vida* que Dios da a los elegidos después de haber abandonado y perdido definitivamente a la muerte total «esta» vida de ahora con sus múltiples vivencias, relaciones y sedimentos. La afirmación central de la identidad personal en Cristo y en los santos, la doctrina del mérito y del demérito son correcciones que modifican esa idea de total alteridad que aparece en expresiones tan usuales en el lenguaje cristiano como «la otra vida», «el otro mundo», etc. Entendidas así, en un sentido de total alteridad, pertenecen al lenguaje simbólico y mítico. Lo que significan realmente es que por la fe, el creyente alcanza una plenitud y consumación de su vida, a partir del encuentro y los dones gratuitos de Dios, que rescatan la vida real de este mundo, la única vida que tenemos, de las fuerzas inhumanas que la desfiguran y destruyen, para consumir en profundidad y solidez por encima de nuestras posibilidades en el mundo y a partir del mundo.

La salvación cristiana, propiamente hablando, es de más allá de la muerte, tiene lugar a partir del encuentro con Dios y la comunión con su manera universal y potente de vivir y de estar en el mundo. El arquetipo y el principio difusor de esta vida es el Señor resucitado, centro de gravedad del mundo de los creyentes «que transformará nuestro cuerpo de miseria para conformarlo a

¹¹ *Dei verbum*, 5. Lo notan expresamente en el comentario de Taizé.

¹² 1-2 q. 62, 1 corp. y ad 2.

su cuerpo de gloria con esta fuerza que él tiene para someterse todo el universo» (Flp 3, 21).

Pero esta esperanza, nacida de la fe, obra ya, por la sabiduría y la caridad, una verdadera purificación y transformación de la vida del creyente en el mundo. La familia, la sociedad, las actividades profesionales, socioeconómicas y políticas son iluminadas y tienen que ser enderezadas al servicio del hombre, de todos los hombres, descubiertos y aceptados por el creyente como fin inmediato del mundo y como miembros en igualdad de derechos de la sociedad humana universal. De esta manera el mundo tiene que ser amado y promovido por los creyentes como verdadera iniciación, revelación y construcción a un tiempo de la sociedad perfectamente humana que será la sociedad de los santos.

En esta perspectiva se sitúa el Vaticano II para hablar de lo que la iglesia puede ofrecer al mundo y de lo que los creyentes tienen que hacer junto con los demás hombres en favor de la cultura, el desarrollo, la paz y la sociedad internacional de todos los hombres. Sin esta perspectiva no hubiera podido existir la constitución del Vaticano II sobre la iglesia en el mundo actual ni la mayor parte del magisterio de los papas en los últimos 50 años¹³.

La fe, que es radicalmente una decisión que tiene lugar en lo más íntimo del hombre, precisamente porque implica una comprensión nueva de la vida humana dentro de la gracia salvadora de Dios, crea entre los hombres unas posibilidades nuevas de acercamiento y comunicación. La fe acerca a los hombres, unifica sus vivencias y convicciones más profundas, instaura una fraternidad que es ampliación y consecuencia del amor de Dios que se derrama en nosotros al creer en él como Dios de amor y de gracia. La creación entera, cobra una dimensión nueva

como obra de Dios salvador, morada del hombre, inicio de la creación consumada y definitiva.

El creyente entra así en un nuevo mundo, o mejor, adquiere una nueva manera de comprender el mundo y de vivir en él que corresponde a la plenitud de Dios y a la grandeza de sus designios. Esta novedad de vida es una creación renovada, es la que se simboliza y se celebra como fiesta primordial en las asambleas y ritos cristianos. Celebramos la gracia de un Dios grande y misericordioso que nos perdona y nos salva, la fraternidad y la paz entre todos los hombres, la grandiosidad de una creación reconciliada y amiga para siempre. Celebramos la victoria de la fe sobre el pecado y la muerte. Celebramos el triunfo de la vida, de la reconciliación y de la paz, el triunfo del amor creador y consumidor de Dios, reconocido y aceptado por la fe.

III

POSIBILIDADES DE SALVACIÓN PARA LOS QUE NO CREEN

Queda una última cuestión por aclarar dentro de este capítulo. Estamos de acuerdo en que es necesario creer para salvar la vida ya en este mundo y por supuesto de una manera completa y definitiva más allá de la muerte. Pero entonces, ¿qué pasa con los millones de hombres que no tienen la fe cristiana? O esta doctrina es falsa, o hemos de pensar que sólo una minoría logra vivir auténticamente la vida humana y se salva. Millones de hombres antes de Cristo, millones de hombres actualmente y a lo largo de la historia de la humanidad. ¿Es que sólo los cristianos pueden ser hombres de buena voluntad? Pero si no es así, ¿dónde queda la seriedad del amor de Dios a los hombres que es el centro y el origen de nuestra fe en él?

¹³ *Gaudium et spes*, 37.38.41.42.45.58.72.76.78.89.

La cuestión es ahora más dramática que nunca. Pablo podía pensar en su tiempo que el evangelio había sido anunciado hasta los confines de la tierra. Los medievales podían creer que dentro de la cristiandad todos eran cristianos, y fuera de sus fronteras no había más que enemigos de Dios y de la fe con los cuales no cabía otra actitud que la guerra y el dominio.

Pero nosotros ya no podemos pensar así. Los viajes y descubrimientos del siglo xv y xvi pusieron ya en crisis estas convicciones. Hoy sabemos que los católicos y aun los cristianos somos una minoría en el mundo. Sabemos que en nuestras sociedades llamadas cristianas hay muchos que no lo son y quizá ni puedan serlo. Y sabemos que en un mundo tan secularizado y confuso como es el nuestro, la fe cristiana se hace cada vez más difícil y por tanto — al menos en lo que nosotros podemos prever — más minoritaria. En esta situación la doctrina tradicional y estrictamente bíblica de la necesidad de la fe para salvarse, más que movernos a la acción de gracias y a la alegría como quería Pablo, nos estremece: ¿cómo Dios puede dejar sin salvación la vida de tantos millones de hombres que han sufrido y sufren en el mundo? Este Dios no sería un verdadero amigo de los hombres y por lo tanto dejaría de ser creíble. Aquí se detiene la buena voluntad de muchos a quienes este planteamiento no les permite llegar hasta la fe.

Este problema es semejante al que se plantean los teólogos cuando quieren dar el sentido exacto de la expresión tradicional «nadie puede salvarse fuera de la iglesia». ¿Dónde empieza y dónde termina la iglesia?, ¿qué condiciones son las que realmente hacen falta para pertenecer a ella?¹⁴

¹⁴ T. JOURNET, *Hors de l'église point de salut, en L'église du Verbe Incarné* II, 1081-1114; Y.-M. CONGAR, *Fuera de la iglesia no hay salvación, en Vasto mundo mi parroquia*. Estella 1961.

Desde el siglo xvii, con el llamado laxismo lovaniense (D 2123), pero sobre todo en el siglo xix, con los esfuerzos de Lamennais¹⁵, este problema ha preocupado a la iglesia agudamente.

Hay dos soluciones extremas, que, como todos los extremismos, son fáciles pero no resuelven nada. Se puede adoptar una postura indiferentista, muy cercana al agnosticismo, que reconoce valor salvífico sólo a la buena voluntad del hombre, independientemente de la religión que profese. Todas las religiones son iguales, lo único que cuenta es la buena voluntad. Incluso el ateo de buena voluntad está en las mismas condiciones que el cristiano respecto de su salvación. Esta postura desconoce el valor específico de la revelación y de la fe cristiana; es lógico que esté rechazada por la iglesia, aunque no se pueda decir que esté ausente de los sentimientos de nuestros contemporáneos, especialmente sensibilizados para respetar y reconocer el valor de la honestidad y de la buena voluntad.

Y hay otra posibilidad extrema. Decir que sólo aquellos que profesan explícitamente la fe católica y pertenecen por tanto visiblemente a la iglesia pueden salvarse. Esta postura fue rechazada por Pío xii en su encíclica sobre la iglesia como cuerpo místico de Cristo y en una famosa carta al arzobispo de Boston, como contraria a las enseñanzas de Trento y de la tradición cristiana.

La enseñanza católica se ha inspirado comúnmente en un texto de la carta a los hebreos: «sin la fe es imposible agrandar a Dios» (Heb 11, 6). Por eso tiene un valor decisivo apoyar en este mismo documento neotestamentario nuestra respuesta a las cuestiones planteadas.

¹⁵ GREGORIO XVI, encíclica *Mirari vos arbitramur* (15 agosto 1832) D 2730; Pío ix, *Quanto conficiamur moerore* (10 agosto 1863) D 2865 s.; *Syllabus*, D 2916, 2917.

¹⁶ D 3802.3821.3870.3871.

Evidentemente, la fe que el autor de Hebreos considera necesaria para la salvación es una fe sobrenatural, estrictamente salvífica, pero no necesariamente en su forma definitiva que es la cristiana. Como fe salvífica viene considerada la fe de Abel, de Henoch y de Noé. Precisamente la afirmación de la necesidad de la fe para agradar a Dios está inmediatamente después de mencionar a Henoch (Heb 11, 6), del que se dice en el Génesis que agradó a Dios: «Henoch caminó junto a Dios, después desapareció, pues Dios lo arrebató» (Gén 5, 24). Henoch, anterior al diluvio, quedó en la tradición judía como un testigo de la fe y modelo de los amigos de Dios, precursor de Noé, Abraham y Elías (Eccl 44, 16; 49, 14). Elías «ejemplo para la conversión de las generaciones»; Noé «por la fe condenó al mundo (incrédulo) y se hizo heredero de la justicia que se alcanza por la fe» (Heb 11, 7).

Estos nombres bastan para demostrar que la fe considerada en la carta a los hebreos como necesaria para la salvación no es sólo la fe de Abraham, ni mucho menos la de Cristo. Hay una continuidad histórica, una historia de la fe, que desde formas germinales se desarrolla hasta Cristo, «el que inicia y consume la fe» (Heb 12, 2).

Esta fe salvífica tiene evidentemente unos rasgos comunes: «la fe cree que Dios existe y que es el remunerador de los que le buscan» (Heb 11, 6). La fe es una búsqueda de Dios y una aceptación de su intervención como remunerador, juez, norma definitiva del valor y del sentido de la vida.

Con esta aclaración podemos ya intentar responder a nuestras cuestiones. Es claro que todos aquellos hombres que buscan a Dios y se someten a él, tal como en su buena voluntad han podido conocerlo, en cualquiera de las religiones bíblicas que existen en el mundo, están en camino de salvación. No propiamente por sus instituciones

religiosas en lo que tienen de distinto del cristianismo, sino por la fe originalmente expresada en ellas que las hace medio de promoción y mantenimiento de una fe religiosa, y por la fe que el hombre de buena voluntad pone en su profesión y práctica.

Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y de su iglesia, pero buscan con sinceridad de corazón a Dios y se esfuerzan por cumplir con las obras su voluntad conocida por el dictamen de la conciencia pueden alcanzar la salvación eterna¹⁷.

Y son muchos los hombres no evangelizados, mal evangelizados o escandalizados por los cristianos, que buscan sinceramente a Dios por los caminos que pueden. Subjetivamente, en el plano de las realidades religiosas, viven una situación semejante a la de Henoch, Abraham o Jeremías. La antigua alianza no es sólo una institución objetiva, históricamente superada, sino que es más profundamente una situación existencial del hombre que desde su carne y con los medios naturales y sobrenaturales de que dispone busca agradar a Dios y salvar su vida de la mejor manera que puede.

Pero es que a Dios se le puede buscar y obedecer aun sin conocerlo, incluso a la vez que explícitamente se niega su existencia, como consecuencia de una falsa idea de Dios que le hace aparecer incompatible con el verdadero ser del hombre, o por una falsa idea del hombre que excluye la posibilidad de Dios. ¿Quién puede negar la posibilidad de estos casos en nuestro mundo?

La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un explícito conocimiento de Dios y se esfuerzan por llevar una vida recta no sin la gracia divina¹⁸.

¹⁷ VATICANO II, *Lumen gentium*, 16.

¹⁸ *Ibid.*; cf. *Gaudium et spes*, 19.

La iglesia conoce los males del ateísmo y lo rechaza como contrario a la gloria de Dios y al bien del hombre, pero no puede condenar subjetivamente a los ateos. Sabe que hay muchas causas que pueden influir en esta actitud, sabe que ella misma puede ser responsable de la negación de Dios por algunos hombres y en algunas épocas, y, sobre todo, «que la gracia actúa de manera invisible en el corazón de los hombres de buena voluntad... que Cristo murió por todos... y que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de asociarse al misterio pascual, Dios sabe cómo»¹².

Pienso que, puesto que el hombre ha sido puesto en el mundo para la salvación, y ésta es su única vocación promovida universalmente por la gracia de Dios, aquellos hombres que inspiran su conducta en el servicio a la vida, son inconscientes adoradores de Dios y están en camino de salvación. El mundo y la vida humana son para ellos el gran camino hacia la patria, por donde marchan en compañía de todos los creyentes «sin saber dónde van» (Heb 11, 8). También ellos «aspiran a una patria mejor» (Heb 11, 16) y más de una vez han tenido que padecer tormentos por su fe en la justicia, en la humanidad, en la defensa de la verdad, de la vida y de la justicia. El simple sufrimiento de ser maltratado, oprimido, saqueado, como lo son millones de hombres, ¿no podrá ser un camino de salvación para quien lo padezca con dignidad y esperanza?

Quien toma la exigencia de su conciencia como absolutamente válida para él y se atiene a ella libremente, aun sin reflexionar sobre ello, está afirmando, lo sepa o no, lo conceptualice o no, que el ser absoluto de Dios es el

¹⁰ *Ibid.* 22. «El ateísmo teórico tuvo y tiene una de sus raíces en el estancamiento espiritual de la iglesia y de su teología, estancamiento que se funda quizá en el miedo de la iglesia a “configurarse al estilo” de este mundo, pero que olvida hasta qué punto la iglesia, en el seguimiento de Cristo, está abocada al mundo y a su historia»: H. VORGRIMLER, en *Mysterium salutis* III/II, 611.

fundamento para que pueda haber una exigencia ética absoluta²⁰. Sería curioso saber si en esta doctrina de Rahner, afirmada ya antes a propósito de las religiones no cristianas²¹, hay alguna influencia de Tillich. Porque las ideas y hasta algunas expresiones recuerdan sus nociones de referencia absoluta al absoluto, su «estar captado por una preocupación última y absoluta».

No importa tanto saber si a esos hombres se los puede llamar cristianos anónimos o no. Puede ser que no sea exacto ni conveniente. Pero no se puede poner en duda que son hombres de buena voluntad que viven dentro de la gracia de salvación y marchan, más penosamente que muchos de nosotros, hacia la salvación²². También aquí puede cumplirse la paradoja de Cristo: los últimos serán los primeros; el hijo pródigo resulta mejor que el que había estado siempre con su padre, y el samaritano mejor que el levita. Porque la fe que no conduce hasta la caridad más puede ser una acusación que un privilegio²³.

La fe cristiana no hace desaparecer el valor de esta fe de los hombres, sino que tiene la misión de iluminarla, confirmarla, llevarla a la perfección, como el nuevo testamento asume y confirma los valores del antiguo.

Y sin embargo la fe cristiana es necesaria para que esa doliente fe humana se descubra a sí misma, para que el hombre tenga el gozo de poder alabar a un Dios de gracia y vivir con esperanza de salvación, para que los hombres vivan libres de la angustia, de la desesperación y de las inhumanidades que el desconocimiento de la ver-

²⁰ K. RAHNER, *En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo: Concilium* 23 (1967) 377-399.

²¹ K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de teología* v. Madrid 1964, 135-156.

²² *Mysterium fidei*, 957.

²³ VATICANO II, *Lumen gentium*, 14; J. FEINER, *Kirche und Heilsgeschichte*, en *Gott in Welt* II, 317-345. En la situación actual de la teología ante este problema, y en las mismas enseñanzas del Vaticano II, ha tenido especial influjo la obra de H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*. París 1956.

dadera fe puede acarrearles. Porque una fe no desarrollada puede ser verdaderamente salvífica sin pacificar al hombre, incluso induciéndole a hacer cosas objetivamente malas que desfiguran el verdadero rostro de la humanidad, bloquean su desarrollo humano, oscurecen el verdadero conocimiento de Dios y torturan a los hombres (sacrificios humanos, ritos de iniciación, elitismos, discriminaciones, supersticiones, guerras santas, opresiones, etc.)

No me parece conveniente extender el nombre de cristiano a los que no confiesan explícitamente a Jesucristo como Señor y salvador de los hombres. Son simplemente hombres de buena voluntad. Pero a ellos llega la gracia de Dios que pueden acoger en sus corazones por medio de una fe inacabada e imperfecta, ya sea una fe explícitamente religiosa o sólo una fe secular que honra a Dios y lo acepta sin poder nombrarlo ni invocarlo.

Ante ellos los cristianos somos responsables de sostener su buena fe incipiente y de anunciarles con palabras y obras el verdadero Dios y la forma perfecta de la fe y de la piedad con que nos ha enseñado a adorarlo Jesucristo.

Hay que tener también en cuenta que la misma fe, sin haber logrado su pleno desarrollo, es más difícil de mantener, está más inermes a las críticas de la razón y de la ciencia, puede resultar incompatible por sus deficiencias conceptuales o éticas con un grado determinado de cultura, etc.

Todo lo cual niega la plácida amnistía del indiferentismo, salva perfectamente el valor singular de la fe cristiana, y justifica el esfuerzo misionero de la iglesia. San Pablo no excluye la salvación de los no cristianos:

Si oramos y combatimos es porque tenemos puesta nuestra esperanza en el Dios vivo, el salvador de todos los hombres, especialmente de los creyentes (1 Tim 4, 10).

Y sin embargo se gasta y se desgasta por el evangelio. La confirmación y la defensa de la fe inicial de los hombres de buena voluntad, su liberación de los males objetivos que el desconocimiento de Dios les puede causar, el reconocimiento de los planes de Dios en el mundo con alabanza y acción de gracias son bienes que sólo la fe cristiana ofrece y que justifica plenamente la acción misionera.

Estas aclaraciones permiten mantener, sin injuria a la bondad de Dios, la afirmación de que sin fe nadie puede salvarse. Sin fe quiere decir habiéndose negado a creer después de una buena presentación de su palabra y de haber percibido la credibilidad de Dios y la credibilidad de la fe cristiana. La incredulidad sólo es culpable cuando se rechaza la fe después de haberla descubierto como posible y valiosa.

COMUNIDAD DE CREYENTES, ¿UNA FE SIN IGLESIA?

I

DIMENSIONES ECLESIALES DE LA FE PERSONAL

RESULTA desconcertante que Fromm, preocupado por el porvenir de la religión, proponga independizarla de las iglesias para asegurar su pervivencia¹.

Nos desconcierta que un hombre que no acepta la existencia de Dios se preocupe tanto por el porvenir de la religión. Pero debe preocuparnos más todavía que para lograrlo crea necesaria la previa emancipación de la religión respecto de las iglesias. Un aspecto muy curioso de la secularización. Religión sin Dios y sin iglesias.

La cosa podría quedarse en una discusión académica si no existiera, aun dentro de los creyentes, una peligrosa atracción a vivir la fe cristiana libre de los condicionamientos y limitaciones de las estructuras — como se dice —, de la institución y en el límite de las iglesias.

Con características y grados distintos, decisiones como la de Charles Davis o la de Gauthier son frecuentes entre cristianos que tratan de creer eficazmente, entre quienes se hallan activamente insertos en las estructuras de una iglesia institucionalizada.

¹ *Psychoanalysis and religion*. New Haven 1950, 40.

Hay, a veces, en estas actitudes una sinceridad y profundidad estremecedoras que hacen más serio el problema que plantean. Dejemos, como siempre, al juicio de Dios la rectitud subjetiva de estas decisiones. Pero tenemos la obligación de estudiar objetivamente la cuestión. Una cuestión que está agudamente planteada en muchas conciencias: ¿hasta qué punto es necesaria la mediación de la iglesia en la profesión y en la práctica de mi fe personal?; ¿por qué y hasta dónde debe el creyente someterse en la profesión y el ejercicio de su fe a la autoridad de la tradición, de los símbolos, del magisterio, de los sacramentos de la iglesia?

La actual tentación de derivar hacia formas individualistas de la fe, o lo que viene a ser lo mismo, la tentación de profesar la fe en grupos cerrados que no se ocupan suficientemente de mantener su comunión con la iglesia tradicional y universal mediante formulaciones de fe universalmente compartidas y sancionadas o admitidas por el magisterio de quienes la presiden, responde indudablemente a causas muy complejas. Por lo pronto, es un riesgo que lleva consigo la saludable tendencia de vivir la fe más personalmente, no como mera rutina cultural y costumbre dentro de una sociedad socialmente inspirada en el catolicismo, sino como opción y decisión personal estrictamente religiosa. No es fácil haber descubierto el carácter intrínsecamente eclesial, tradicional, comunitario y sustancialmente inalterable de la fe cristiana. Aparte de que el creyente que llega a la fe como decisión personal auténticamente libre, necesita formularse de manera verdaderamente significativa en el contexto de su vida, con lo cual se ve ante el problema de descubrir el sentido real de los dogmas tradicionales y entra no pocas veces en esta difícil tarea con demasiadas prisas y sin una suficiente asistencia del resto de la comunidad, creyentes de más solera eclesial, teólogos, sacerdotes, obispos.

Aparte de estas causas de orden práctico y vivencial, puede haber otras más bien teóricas. El racionalismo es hoy un ambiente cultural que todos respiramos sin darnos cuenta. Y una mentalidad más o menos influenciada por el racionalismo no ayuda nada a comprender la necesidad de someterse a una primacía de la tradición y del magisterio, de lo comunitario sobre lo individual, en la expresión de algo tan personal como la propia fe. Autores como Bultmann nos han ayudado a redescubrir muchos aspectos de la fe cristiana. Pero en general los autores protestantes, y muy especialmente Bultmann, reducen hasta el mínimo la intervención de la iglesia en la formulación y garantía de la fe. Para Bultmann la iglesia es el ámbito en donde se conserva el anuncio de la palabra de Dios, una palabra que resuena como algo intemporal, como mera llamada a la conversión y a la autenticidad sin contenido alguno concreto y fijo, sin necesidad de ninguna tradición ni comunidad de fe, dentro de las cuales encuentre el verdadero estilo cristiano de creer y la formulación auténtica de los rasgos y contenidos de la fe personal. La iglesia no puede atar con ninguna formulación decisiva la fe; la fe es una relación del creyente solo con Dios solo. No hay verdadera comunidad de fe, ni realización histórica, humanamente concreta, de la única fe de Jesucristo. En lo cual Bultmann es profundamente coherente con la principal simplificación del protestantismo: la fe se da sin una verdadera mediación del hombre, de la comunidad de los creyentes, de la cultura, de la historia².

El problema es muy amplio como para tratarlo aquí en toda su extensión. Tiene aspectos históricos, sociológicos, psicológicos. Y tiene primordialmente una dimensión eclesiológica. La respuesta completa a la pregunta necesitaría

² Cf. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, 190-191.

presentar una visión completa de la iglesia: su naturaleza, sus funciones, el dinamismo entre sus vertientes divinas y humanas, personal y colectiva, tradicional y escatológica.

Tenemos que ser más modestos. Intento presentar solamente lo que una teología de la fe cristiana puede aportar a aclarar esta cuestión. Con la esperanza de poder ayudar algo a los que viven angustiados por ella, o a los que sin saberlo pueden iniciar un camino equivocado.

Hay que reconocer que los tratados de fe resultan ahora bastante individualistas. Apenas se tiene en cuenta este aspecto de la mediación de la iglesia que, en el mejor de los casos, queda relegado a las cuestiones de la apologética y de la teología del magisterio eclesiástico. Es normal, pues hasta hace muy poco se podía dar por supuesto que la profesión de la fe cristiana llevaba consigo la aceptación de la iglesia como maestra y custodia de la fe. Y quizás esta suposición, mantenida más tiempo de la cuenta, favorece hoy la ambigüedad de ciertos planteamientos de la fe excesivamente individualistas.

La necesidad de la mediación de la iglesia se trataba a propósito de la necesidad de la fe para salvarse, con la intención de proponer el sentido justo del aforismo tradicional «fuera de la iglesia no hay salvación». Pero en este caso la perspectiva es diferente. Lo que aquí se busca es saber con qué condiciones pueden tener una fe salvífica los que no pertenecen a la iglesia de una manera visible y sacramental, y en consecuencia, cómo pueden pertenecer invisiblemente, e inconscientemente, a la iglesia visible. En cambio, ahora se pregunta lo contrario: si los creyentes que pertenecen visiblemente a la iglesia pueden — ¿o deben? — aislarse de ella para poder vivir mejor en el momento actual su fe cristiana.

Mi postura, confesada abiertamente desde el principio, es la siguiente: La fe cristiana es en su esencia a

la vez personal y eclesial, sólo viviendo personalmente dentro de la iglesia, participando en su vida, se puede obtener, mantener y vivir la fe de Jesucristo.

¿Significa esto el conformismo, el pacto con los compromisos y los anacronismos de la iglesia? No necesariamente. Porque puede haber muchas maneras diferentes de estar en la iglesia y de responsabilizarse de ella. Y nadie ha dicho que el conformismo absoluto sea la postura mejor ni la más religiosa. Comencemos por una justificación teórica de esta postura. Después entraremos en los problemas concretos.

Entiendo que la fe cristiana es intrínsecamente eclesial porque es tradición. Y la tradición es iglesia, continuidad viva de una comunidad de creyentes a lo largo de la historia.

Para los cristianos, creer es compartir la fe de los apóstoles, estar en comunión con ellos en la interpretación religiosa — doctrinal y práctica — de unos hechos concretos de los cuales ellos fueron testigos (1 Jn 1, 3). Y a través de ellos, vivir en comunión con la vivencia religiosa de Jesús, con la fe de Jesús, que es la que reconocemos como arquetipo y norma común, universal y definitiva de nuestra fe.

La fe tiende por su misma esencia a ser la respuesta adecuada a una revelación de Dios, a un misterio de salvación, del que nadie más que Jesús ha tenido una experiencia primaria y definitiva. Los apóstoles, y bajo su testimonio y dirección la iglesia apostólica, han dado la expresión constitutiva de esta fe en fórmulas, símbolos, ritos y normas de vida. El nuevo testamento y el antiguo leídos desde la fe en Jesús creídos como Cristo, son la fijación escrita de esta experiencia humana definitiva de la fe. Cualquier intento de profesar la fe cristiana en Dios salvador tiene que pasar por la mediación de este testimonio primordial.

No se trata sólo de repetir las fórmulas o aceptar los hechos históricos y las realidades misteriosas a que se refieren, sino que se trata más profundamente de conservar el sentido religioso que estas fórmulas tenían en la profesión y las celebraciones de la iglesia apostólica. Se trata de adquirir y conservar la manera viviente de aceptar la invisible gracia de Dios, de someterse a su juicio y de vivir conforme a su Espíritu que escapa a la comprensión y al control de los hombres. Por eso resulta imprescindible mantenerse en comunión y continuidad con la sucesión de los creyentes que con sus palabras y su vida nos enseñan en quién y cómo hemos de creer. Y mantenerse en continuidad con unos creyentes que han tenido que vivir en fe ellos mismos no como individuos aislados, sino como miembros de una comunidad a cuya fe colectiva tenían que someter la configuración doctrinal y práctica de su fe. En definitiva, se trata de creer con la fe colectiva de la iglesia, pues es la única que engrana históricamente con la fe de los apóstoles, testigos e intérpretes primordiales de la experiencia religiosa de Jesucristo, la única que en definitiva tiene garantía de responder adecuadamente a la gracia y a la misteriosa providencia de Dios hacia nosotros.

La visión del bautismo de Jesús expresa esta convicción fundamental de la fe de los apóstoles y tiene un valor imperativo para todo creyente: «Tú eres mi Hijo predilecto, tú tienes todo mi favor» (Mc 1,11); en el relato de la transfiguración se explicita ya la consecuencia de este reconocimiento de Jesús como teofanía: «Éste es mi Hijo predilecto; *escuchadle*» (Mc 9,7). Este valor arquetípico de la experiencia y la palabra de Jesús tiene un segundo momento: «El que os oye a vosotros, me oye a mí; el que os rechaza a vosotros me rechaza a mí» (Lc 10,16); «Yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo» (Mt 28,20).

Este esquema es el que aparece en la actuación de los apóstoles de cara ya al primer relevo generacional y a las primeras confrontaciones de la fe con otras culturas: San Pablo exige a sus sucesores la continuidad en la «fe común» (Tit 1,4), en la única «fe sana» (Tit 1,13); los previene contra los falsos creyentes que desfiguran la fe original por orgullo o ambición (1 Tim 1,6; 4,1; 6,3-4); a Timoteo le conmina solemnemente para que se mantenga fiel en la fe que ha aprendido, sometiéndose al ejemplo y a la doctrina suya como norma de su propia fe y de sus enseñanzas y actuaciones pastorales (2 Tim 1,13-14; 3,1-5). La fe no se puede elegir. El hombre de partido que toma y deja a voluntad, el hereje, debe ser excluido de la comunidad (Tit 3,10).

Es importante notar que ya desde los tiempos apostólicos la continuidad en la fe no se entiende sólo en un sentido doctrinal, sino también moral y práctico. No basta la fidelidad de aquellos que «con la conducta niegan la profesión de conocer a Dios que hacen con la boca» (Tit 1,16).

Es interesante notar aquí la estrecha relación que ve el autor de la primera carta a Timoteo entre la conservación de la recta doctrina y la rectitud práctica: las deformaciones de la doctrina causan envidia, discordia, disputas interminables; ya en su origen, estas desviaciones de las palabras de Jesucristo provienen del orgullo, de la ambición; por eso sus frutos son ruina y pérdida de los hombres (cf. 1 Tim 6,3-10). La tradición cristiana es a la vez doctrinal y práctica, es una tradición vital que enseña a comprender la vida y a vivirla, es sencillamente tradición de fe, una tradición que abarca por tanto la vida entera de los creyentes.

A todos nos es necesario «aprender a creer» por medio del contacto humano con unos creyentes que están del todo vinculados entre sí, ligados a la continuidad y

a la unidad de la fe común, sometidos en la formulación y ejercicio de la fe a las exigencias de la unidad, a la primacía de la comunidad como sujeto primordial y propio de la fe que todos ellos profesan.

Ciertamente, la fe no es un grito individual e informe, expresión improvisada de un sentimiento de nostalgia o de esperanza. La fe cristiana está encarnada en unas formulaciones humanas que son historia y geografía, una historia y una geografía centradas en la vida humana de Jesús y con un intrínseco dinamismo de unidad en el tiempo y en el espacio, en el pasado y en el futuro. La expresión humana adecuada de la gracia del Dios presente y de la fe que la incorpora a la vida de los hombres son la doctrina, los ritos y la vida de la iglesia entera, unificados por la común convergencia en la palabra y la vida de Jesús, mantenida a través de las diferentes culturas y costosamente reconstruida desde diferentes lugares, culturas y situaciones³.

La iglesia es necesaria a la fe como el único medio de su trasmisión. Pero no sólo eso. Una vez adquirida la fe no puede vivirse sino compartiendo la fe colectiva y permanente de la comunidad de los creyentes. En parte esto que digo ahora es consecuencia de lo anterior, pero añade algunos matices importantes.

La vida personal no es posible sino en el seno de una comunidad humana en donde la propia experiencia humana sea expresable de manera comprensible. El lenguaje es la atmósfera de las personas. Un lenguaje, por supuesto, inteligible. Ahora bien, el lenguaje de la fe sólo es posible en una comunidad de creyentes. De ella recibo el verdadero sentido de las expresiones doctrinales y prácticas de mi fe; sólo dentro de ella mi fe es humanamente visible, expresable y practicable. Un creyente radicalmente

solo, de verdad aislado de la iglesia, es algo tan absurdo como un poeta enteramente incomunicado con el mundo de los hombres. Los símbolos, los sacramentos, la conducta coherente con la fe son imprescindibles para vivir humanamente mi propia fe. Me son necesarios para recibirla, para vivirla, para presentarla ante los demás hombres. Pero ocurre que este lenguaje doctrinal y práctico de la fe sólo nace, se capta y se desarrolla en la comunicación con otros creyentes dentro de una comunidad aceptada y hecha contexto humano del creyente.

Y la necesidad de captar y conservar el auténtico sentido de este lenguaje que nos habla de cosas misteriosas e inexperimentables, nos mantiene ligados a la transmisión de sentido que es la tradición colectiva y unitaria de los creyentes.

Todavía hay otro aspecto importante que considerar en este análisis de la eclesialidad de la fe personal del cristiano.

La fe hace miembro de la iglesia porque termina en un amor universal, en una realísima exigencia de fraternidad que se dirige a todos los hombres pero que sólo entre creyentes puede desarrollarse como algo dicho, como dimensión espiritual e invisible de la vida profesada explícitamente y conscientemente practicada. Esta caridad profesada entre los creyentes es el anuncio real y práctico de la presencia real y práctica de Dios y de Cristo en la vida y la historia de los hombres. Sin el realismo de esta fraternidad sostenida por una única fe comunitariamente profesada, la fe no alcanza su completa eficacia de conversión a Dios, ni su valor de testimonio ante los hombres.

Para descubrir el valor de estas reflexiones, es importante caer en la cuenta de que la visibilidad y la sociedad de la fe son estrictamente necesarias para su transmisión y difusión entre los hombres. Como esta responsabilidad

³ H. DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, seguido de *Foi et institution*. Paris 1959, 143; *Tradition et institution*, 186 s.; *Kérigme et structures*, 188 s.

anunciadora y misionera entra dentro de la fe personal, resulta que esta misma fe, por muy íntima y personal que sea, no es completa ni perfecta mientras no se expresa en un lenguaje común, mientras no se vive en una coherencia sociológica que le dé ante los hombres el realismo y la garantía de ser la única fe de Jesucristo. No sólo la división de los cristianos, sino su individualismo y falta de participación en la vida comunitaria debilita el realismo y la eficacia de la fe, debilita la fe personal, la fe de los demás cristianos y la fuerza de su testimonio y acción salvadora entre los hombres.

Llegamos así a una gran conclusión. Una conclusión que ha sido patente en los siglos en que los creyentes poseían una conciencia más lúcida de lo que era su fe, y que hoy nos hace falta recuperar en toda su grandiosidad. Nuestra fe personal es estrictamente la *fe de la iglesia*. Somos cristianos en la medida en que intentamos compartir interiormente y profesar con las palabras y con la vida la fe común de todos los cristianos, la fe en Cristo cuyo sujeto propio y primero, anterior y superior a cualquier creyente en particular, es la iglesia, «*confessio fidei traditur in symbolo sicut ex persona totius ecclesiae quae per fidem unitur. Fides autem ecclesiae est fides formata*»⁴.

Esta *fides ecclesiae*, perfecta, indefectible, amorosa, es la fe que nos acerca a Cristo y a los demás creyentes, la fe que nos libra del juicio de Dios y nos abre el acceso a su gracia, la fe que en los sacramentos se expresa, nos configura y nos salva por Cristo y en Cristo, por la iglesia y con la iglesia. La fe que profesamos en comunión con todos los testigos de Dios unidos en pueblo, hechos iglesia, por la piedra angular Jesucristo.

Resulta que el verdadero creyente, quien de verdad

honra a Dios en el mundo con una fe verdadera y perfecta, es la iglesia, la reunión de todos los creyentes, encabezados por Jesucristo y los apóstoles, guiados por sus sucesores legítimos, ejemplarizados y socorridos por la virgen María, tipo y madre de los creyentes, sostenidos unos por otros en la fe, unificados por la voluntad de continuar en el mundo la fe de Jesús, y más profundamente por la presencia espiritual del Señor y la comunión con su Espíritu. La fe de los creyentes edifica la iglesia, pero más profundamente todavía los creyentes recibimos la fe incorporándonos cordial y sociológicamente a la iglesia⁵.

Lo dicho no es sino un desarrollo del carácter tipológico y concreto del cristianismo. Toda la historia de salvación se desarrolla apoyada en la historia concreta, unificada en torno a personas concretas que realizan, enriquecen y tipifican la fe para un pueblo de creyentes: Abraham, Moisés, los profetas y en el centro definitivo Jesucristo. La universalidad de la fe no es una universalidad abstracta como pueda ser la de una idea, sino la universalidad concreta de la participación colectiva en una misma fe, la comunión real, a través de todas las complejidades y ambigüedades del lenguaje y de la vida en la experiencia religiosa de Jesús y de los apóstoles que congrega y unifica a los hombres que creen en él como mesías, Hijo de Dios, y con él en el Padre universal⁶.

La teología ha redescubierto recientemente la visión de María como personificación de la iglesia precisamente como arquetipo de creyentes en Dios por Cristo y en Cristo. En ella y por ella, la iglesia y la humanidad entera han hecho suya la palabra de Dios en Cristo y están defi-

⁵ Hech 2, 37; 4, 32-35; Rom 12, 3-8; 1 Cor 12, 12 s; Ef 4, 4-6; 15-16; Gál 3, 28; 3, 11.15-17; ésta es la única perspectiva en que debe plantearse la teología del cuerpo de Cristo que es la iglesia; la iglesia es la fe y la vida de Jesús compartida y vivida socialmente por los hombres que escuchan su palabra, creen en él y con él creen en Dios.

⁶ H. DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, 56 s.

⁴ 2-2 q. 1, 9, ad 3; VATICANO II, *Lumen gentium*, 1 y 2.

nitivamente vinculados a él por una fe sencilla y firme. La tradición de fe de la iglesia, como esposa de Cristo y madre de los creyentes, tiene los rasgos concretísimos que le da su continuidad con la figura de María, asegurada por su presencia y mediación espiritual⁷.

Cuando se habla del cristianismo como creador de una historia siempre abierta y futurista, hay que cuidar de no mutilar esta admirable dimensión histórica de nuestra fe. El creyente puede siempre enfrentarse con la vida y con el mundo en una actitud libre y creadora si tiene el cuidado de realizarse a través de la historia hecha tradición por la fe en la libertad y la fuerza creadora de la actitud de Jesús. El creyente es creador de historia cuando se enfrenta con la realidad vista con los ojos de Jesús y la asume con su espíritu. Pero, ¿dónde está la garantía de poseer esa mirada limpia y ese corazón sencillo si no es en la iglesia de Jesús? Gracias a este movimiento de re-asunción de los orígenes mediante la tradición viva, el creyente puede enfrentarse cristianamente con las nuevas situaciones y ser él mismo creador de historia que será tradición creyente para los que vengan después.

II

FIDELIDAD Y CREATIVIDAD, UNA TENSIÓN INDISPENSABLE Y DIFÍCIL

Es esta dimensión creadora, en lo doctrinal y en lo práctico, lo que provoca los conflictos y las tensiones, lo que en un momento dado puede hacer ver la sumisión a las exigencias de la continuidad y la unidad como un lastre insoportable y frustrador. El creyente, inserto en una

historia que vive y cambia, no puede ser un receptor pasivo de las fórmulas y la vida de la fe. A través de la tradición y en comunión con los demás creyentes, él tiene que llegar a expresar su fe de manera verdaderamente significativa para sí mismo y para los demás en su propio mundo mental y cultural. La razón, la suya y la de sus contemporáneos, pregunta sin cesar cómo se tiene que entender el evangelio en una cultura evolucionista, tecnificada, secularizante, etc., Y la conciencia pregunta cuál es el verdadero comportamiento de la caridad en situaciones nuevas creadas por el desarrollo económico, técnico y social de la sociedad humana.

Es evidente que el creyente no puede encontrar las respuestas a estas cuestiones en una tradición que no pudo siquiera plantearse esas preguntas. Es el desarrollo de la cultura, exterior e independiente de la vida de la iglesia, lo que provoca la necesidad de reformular la doctrina y descubrir nuevos modelos de conducta. Y es perfectamente normal que estos impulsos los capte un creyente, o un grupo de ellos, mucho antes de que la misma preocupación sea sentida y aceptada por el conjunto de la iglesia, e incluso por los presidentes y responsables de la unidad y el dinamismo del conjunto.

Es entonces cuando los que viven más de cerca la necesidad de reformulación o de purificación, se sienten frustrados por el peso de una masa inerte que no sigue la dirección o la marcha de sus preocupaciones y esfuerzos. En estos momentos hay que tener clara la conciencia de que esa iglesia que nos frena y nos pesa es la que nos ha situado y nos mantiene en la fe desde la cual nos sentimos impulsados hacia adelante. Queremos alinearnos con los oprimidos en nombre de Cristo y de su fe. Perfecto. Pero ¿dónde sino en la iglesia hemos adquirido ese aprecio de la solidaridad con los que sufren? y, ¿dónde sino en la comunión de los creyentes podremos adquirir

⁷ Cf. F. SEBASTIÁN, *María, madre de la iglesia*: EphMar (1961) 53-100. Bibliografía fundamental en R. LAURENTIN, *Court traité sur la Vierge Marie*. Le Hui-leux 1967, 193-194.

el sentido del discernimiento y de sabiduría para no desfigurarse la verdadera mente de Cristo?

Cierto que tenemos la Escritura, nuestras propias facultades, nuestro sentido de la fe y especialmente la asistencia de la pequeña comunidad de creyentes en la que estamos insertados. Pero la verdadera garantía no es la pequeña comunidad reunida sobre la fe de Cristo entendida y vivida de una manera determinada. La reducción local y numérica, la selección en la comunión puede estar basada en una selección de la doctrina, o en la introducción de unos criterios particulares ensalzados prematuramente y por cuenta propia al mismo rango de la palabra de Cristo y la fe de la iglesia universal.

Los creyentes necesitamos hoy formar parte de una comunidad donde la expresión y la vivencia de la fe sea totalmente real y tangible. La masificación y anonimato de la sociedad actual nos está haciendo descubrir y recuperar los valores del grupo y de la pequeña comunidad donde todo sea real y palpable. Pero en la formación de estas comunidades espontáneas entran siempre otros criterios selectivos además de la fe: tendencias ideológicas, afinidades sociales, preocupaciones apostólicas similares, etc. Y quizá desde un punto de vista pastoral y sociológico es bueno que sea así. Sin embargo, hay en esto un verdadero riesgo eclesiológico que no sería bueno silenciar. Si estas afinidades o modos peculiares de entender la fe son mantenidos hasta la incomunicación con otras comunidades de tendencia diversa, y sobre todo si conducen al aislamiento de los pastores que cuidan de la iglesia en general, estamos a las puertas del cisma. Esto querría decir que un modo particular de entender la fe y de vivirla es identificado con la fe misma por cuenta propia, sin pasarlo por la prueba de la unidad y de la catolicidad. Aunque de momento resulte más expeditivo, a la larga la sustancia misma de la fe y la comunión con

la iglesia están comprometidas. No se ha vivido la fe como fe intrínseca y necesariamente eclesial, católica, única. Evitar este riesgo quizá sea lo más urgente para que el movimiento de las comunidades de base rinda lo que se espera de ellas para el futuro de la iglesia.

La solución no puede estar en una resignada pasividad. La solución está en empeñarse a fondo en un esfuerzo de creatividad acometido en nombre de la fe, pero de la fe de la iglesia que nosotros profesamos e intentamos desarrollar. Con la expresa voluntad de estimular a la iglesia entera, para que sea la fe común la que se enriquezca con el esfuerzo de sus miembros. Esto supone estar decidido a someterse a su juicio, a aceptar las dilaciones y los laberintos de los procesos sociales y comunitarios, multiplicados por los excesos de la centralización y del burocratismo. Y aceptado no como táctica del que sabe esperar el momento oportuno para salir con la suya, sino con el convencimiento religioso de que las propias creaciones en el desarrollo doctrinal y práctico de la fe no son válidas sino en la medida en que son aceptables para la iglesia entera, en cuanto que son un desarrollo de la fe de la iglesia y no de una fe particular e individualista.

Por otra parte, dentro de la iglesia, ningún creyente puede arrogarse la posesión de una formulación definitiva y la garantía de una conducta totalmente cristiana. Sólo la sujeción de las actitudes personales al juicio de la comunidad católica, con sus pastores, es garantía de autenticidad cristiana, instrumento de constante purificación.

La fidelidad de los que someten su creatividad personal al juicio de la comunidad, tiene que ser correspondida con una actitud comprensiva de la comunidad y sus presidentes, consciente de sus propios límites, penitente, dispuesta a ser enriquecida y corregida por cualquiera de los hermanos en la fe. Éste es el único camino para

conseguir a la vez la continuidad y el progreso, la unidad y la creatividad dentro de la iglesia. Sus dificultades son evidentes, no siempre las cosas son tan claras ni las actitudes coinciden, ni los corazones están tan bien dispuestos.

Por eso las exigencias de la unidad se hacen cruz, purificación personal y garantía de la rectitud y del acierto en las propias creaciones. Tenemos ejemplos recientes de personas que supieron hacerlo así y hoy nos vemos todos enriquecidos con el fruto de sus trabajos y el objeto de sus sufrimientos. ¿Hubiera sido lo mismo si no hubieran sabido someterse a los ritmos de la comunión y a las exigencias de la unidad? Este sufrimiento es servicio a la unidad de la iglesia y a los hombres que sin su unidad pierden el testimonio de la presencia del Señor. Ésta es la razón definitiva. Pero para que la unidad no sea ficticia hay que reconocer en el corazón la necesidad y la validez de la mediación de la iglesia.

La cuestión se presenta todavía más sutilmente. Porque hay quien piensa poder vivir dentro de la iglesia sin mancharse con sus pecados ni enredarse en sus estructuras. Para mí, puede haber en esto una sutil tentación de fariseísmo («nosotros no somos como los demás hombres»), y por tanto un riesgo de falsificación de la fe y negación del amor universal. Porque el fariseo es el hombre que cree en sí mismo más que en Dios y, por supuesto, más que en los demás. El fariseo es un ateo disfrazado de creyente. Para creer en Dios hay que vivir consciente de estar siendo perdonado y tratando de merecer el perdón, estimando y perdonando a los demás. Éstas son las exigencias primordiales de la catolicidad y por tanto de la misma fe verdaderamente cristiana. ¿Cómo puede negarse la solidaridad con los hermanos en la fe en nombre de la solidaridad cristiana con los demás hombres? ¿Y cómo se puede vivir dentro de una iglesia

histórica y concreta si se niega el reconocimiento a las estructuras históricas y concretas con las que esa iglesia cuenta y por las que opera? No sólo opera por ellas, cierto, pero también por ellas. Admitirlo así es indispensable para poderse presentar como portador de la fe de los apóstoles y comprometido dentro de la vida en su nombre.

Mi simpatía está de parte de los que a costa de su paz y de su buen nombre pretenden recuperar para la fe toda su fuerza significativa, humanizadora y salvadora para un mundo profundamente renovado en sus representaciones culturales y en sus necesidades éticas. Por eso me sentiría desleal si no advirtiera este riesgo de una falsa liberación que acabaría desvirtuando esos esfuerzos para perjuicio de los hombres y de la iglesia que queremos renovar para ellos.

La actitud justa me parece la difícil conjunción de la sumisión a la unidad y la libertad de crítica y de impulso creador. Ésta es la profesión viviente del valor del sufrimiento y de la muerte en la obediencia al amor y a la unidad, como vía para el futuro y la resurrección universal de los hombres y del mundo. Al que no lo quiera hacer así, al que aumente culpablemente las dificultades del camino y los sufrimientos de los hombres de buena voluntad, estén donde estén, Dios lo juzgará. Pero no nos dejemos vencer por el mal, sino vencamos el mal con el bien (Rom 12, 21), vencamos el inmovilismo con la creatividad paciente y esperanzada de los creyentes que han sostenido y desarrollado la iglesia de Dios a lo largo de la historia; y vencamos el orgullo y la dispersión con la sumisión esperanzada a las exigencias de la unidad y a los lentos ritmos de la vida comunitaria⁸.

⁸ Cf. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'église*. Paris 1950 (hay una edición castellana del Instituto de Estudios Políticos); *Cómo debe renovarse incesantemente la iglesia, en Santa iglesia*. Barcelona 1968.

Éste es el planteamiento de Pablo ante los problemas de convivencia que surgen en sus comunidades a propósito de las diferentes actitudes frente a los usos impuestos por la ley judía:

Para nosotros, los fuertes, es un deber llevar a cuestras la debilidad de los débiles que no tienen esta fuerza y de no buscar lo que nos agrada. Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo para el bien con intención de edificar (Rom 15, 1-2).

Y Pablo no es ciertamente un pusilánime, ni se queda el último a la hora de criticar las desviaciones o las cobardías del mismo Pedro:

Cuando vi que no marchaba derechamente según la verdad del evangelio, yo dije a Cefas delante de todo el mundo: Si tú que eres judío vives como los paganos ¿cómo puedes obligar a los paganos a judaizar? (Gál 2, 14).

Cuando los fieles de Corinto se enfrentan entre sí a cuenta de sus diferentes «sabidurías», Pablo pone ante ellos las implicaciones de su conducta: la fe y el bautismo nos vincula únicamente a Jesucristo; anteponer cualquier otra fidelidad a esta primordial exigencia de la misma fe en Jesucristo es suplantar a Cristo y a Dios por un hombre, suplantar la verdadera fe por la idolatría (cf. 1 Cor 1 y 2; 3, 22-23; 4, 1). Esta sumisión del creyente a las exigencias eclesiales de la fe está respaldada en definitiva por el juicio de Dios, él dirá la última palabra y descubrirá los secretos de los corazones. Mientras tanto nadie puede pretender zanjar definitivamente las cuestiones, planteadas por la fe, a costa de la caridad y de la unidad (cf. 1 Cor 4, 5).

Pablo no hubiera sido el descubridor de la universalidad de la fe de Cristo, si hubiera optado por cualquiera de las dos posibles soluciones extremas: crear sin cui-

darse de la unidad, o someterse sin la libertad de impugnar.

Así vivió y murió Cristo, obediente y libre al mismo tiempo. Ésta es la fe en su muerte y en su resurrección. Ésta es la única fe que edifica a la iglesia y da ante el mundo el testimonio de su presencia en la paz y en el Espíritu.

EL LENGUAJE DE LA FE

DESDE pentecostés los creyentes han tenido conciencia de que su fe tenía que ser proclamada ante los hombres como anuncio de la salvación universal. Ser creyentes es más una misión que un privilegio. Los cristianos sabemos que la fe nos hace responsables de la salvación de todos los hombres. Y cuando esta dimensión misionera y universalista de la fe se oscurece, la fe misma se estanca y degenera. Pierde el estímulo para rejuvenecerse.

Ya esto es suficiente para mostrar la necesidad de poseer unas formulaciones comunes de la fe común que puedan ofrecerse a los hombres como anuncio comprensible del misterio de la salvación y camino para entrar plenamente en él. Esta perspectiva permite barruntar los graves problemas que plantea al teólogo y al simple creyente esta necesaria formulación de la fe. ¿Cómo presentar de manera fiel y comprensible a unos hombres concretos una fe que nos ha sido transmitida mediante unos términos tan lejanos de nuestra manera de ver el mundo y la vida, de nuestros conceptos y preocupaciones actuales?

El intento es ciertamente complejo y difícil. ¿Cuál es la significación exacta de lo que la tradición apostólica y eclesial nos están diciendo a propósito de la fe común?, ¿cómo acertar a decir lo mismo con distintas palabras y

expresiones?, ¿tenemos que reducirnos a repetir lo que nosotros hemos recibido?, ¿podemos intentar decirlo de otra manera?, ¿podemos incluso enriquecer la tradición de la fe con nuestras propias creaciones?

Prueba de que estas preguntas afectan muy hondamente a la vida de la fe es la preocupación actual de los responsables de la iglesia por este problema. Y esto mismo prueban las reacciones de tantos creyentes que se sienten desconcertados al menor cambio en las expresiones conceptuales, rituales o morales de la fe. Unas veces estos cambios son rechazados enérgicamente como verdaderas perversiones de la fe. Y si se los reconoce como inevitables, más de uno se siente desorientado. Tiene la sensación de que se hunde el armazón interior de su persona, la justificación de su vida. Se sienten frustrados, engañados. Sin duda este tipo de sensaciones psicológicas está en el origen de ciertas actitudes de agresividad con que se manifiesta el integrismo.

Vivimos en un momento en que este problema de la formulación de la fe es un verdadero desafío que los creyentes tenemos que abordar serenamente como uno de los servicios más urgentes que nos impone la fidelidad a nuestra fe para que siga siendo luz y salvación de los hombres. Por eso vamos a intentar describir con la mayor claridad posible sus elementos más importantes arriesgándonos a insinuar algunas pistas de solución.

La fe en sus niveles más profundos no es primariamente un conocimiento. Pero aun en estos mismos niveles más radicales, implica un conocimiento y lleva consigo una formulación humana de las realidades creídas y de la misma esencia de la fe. No es posible pensar en una acción verdaderamente humana que no esté sostenida por unas representaciones concretas de la realidad respecto de la cual se actúa, de los motivos por los que se opera de una forma y no de otra, del contenido mismo de la acción

que se quiere realizar. Sin duda no es necesario un conocimiento científico de todos estos factores, pero sí resulta indispensable, connatural a la esencia de la libertad humana, algún conocimiento de todo ello. El creyente necesita saber qué y a quién cree, en qué consiste su creer y qué exigencias prácticas tiene. Nada de esto es posible sin un conocimiento reflejo, formulado y concreto de su fe.

Pero es que, además, si mi fe personal es la apropiación personal de una fe común, tradicional y colectiva, la comunidad tiene que contar con *expresiones comunes y normativas* de la fe común mediante las cuales pueda yo llegar a aceptarla y manifestar mi adhesión en una profesión de fe compartida por todos. Sin un símbolo — un credo — común no puede haber comunidad religiosa verdadera. La angustia actual de muchos cristianos depende sin duda de no ver en su iglesia un credo común igualmente profesado e interpretado por todos sus miembros. Sin una profesión de fe realmente compartida por todos no es fácil sentirse realmente miembro de una determinada comunidad de creyentes.

Y si, como hemos dicho, la fe es esencialmente universalista, teofánica y misionera, los creyentes necesitan contar con unas expresiones comunes de su fe mediante las cuales puedan ofrecer a sus contemporáneos la explicación de su esperanza y la invitación a honrar a Dios y salvarse mediante la fe.

Es, por tanto, normal que existan desde los orígenes confesiones y símbolos de la fe. Existieron tanto en el antiguo como en el nuevo testamento¹. Esta necesidad es

¹ J. ALFARO, *La fe abandono personal del hombre a Dios y aceptación del mensaje cristiano*: Concilium 21 (1967) 48-61; J. SHREINER, *Le développement du Credo israélite*: Concilium 20 (1966) 31-39; O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*. Paris 21948. Sobre esta cuestión se pueden leer con provecho los artículos de E. SCHILLEBEECKX y K. RAHNER en Concilium extra (1970).

especialmente apremiante en las fes de tipo histórico que pretenden responder a unas manifestaciones gratuitas y contingentes de la divinidad. ¿Cómo van a poder durar en la historia y presentarse ante los hombres sino mediante el anuncio de esos hechos históricos y la descripción de su significación salvífica? La fe de la revelación y de la gracia, todavía más que las religiones naturistas, tiene que ser fe de tradición y de Escritura.

Pero esto entraña una gravísima dificultad. Si Dios se manifiesta a los hombres, su manifestación no es realmente palabra hasta que no está vertida y ofrecida, *dicha*, en una palabra humana. La palabra de Dios no es realmente palabra para el hombre hasta que no está dicha en una palabra de hombre. Los mismos acontecimientos o personajes históricos a través de los cuales Dios quiere manifestar su vida y su providencia a los hombres, para ser medios humanos de revelación, tienen que ser conocidos, interpretados y anunciados en un lenguaje humano.

Decir que la fe del creyente no termina en las expresiones o fórmulas que emplee es totalmente cierto, pero no resuelve, sino que agrava las dificultades. Porque ¿cómo puede decirme un lenguaje humano y terrestre lo que es por hipótesis superior y distinto, absolutamente e infinitamente diferente de lo que podemos ver y entender en nuestra vida de hombres?

Tres son las dificultades fundamentales a propósito del lenguaje de la fe:

I. ¿Puede un lenguaje humano expresar realmente las realidades de la fe?

II. ¿Cómo y qué significan las proposiciones y profesiones de la fe?

III. ¿Cuáles son las leyes del desarrollo histórico del lenguaje religioso, más concretamente, del lenguaje cristiano?

Tendremos que examinarlas una por una.

I

LA LEGITIMIDAD DEL LENGUAJE RELIGIOSO

La primera cuestión que se nos plantea es saber si realmente nuestro lenguaje religioso es de verdad significativo, si dice algo real o no.

Este lenguaje es un hecho universal. En todos los pueblos y en todas las culturas hay un lenguaje religioso que intenta expresar de diferentes maneras la relación del hombre con la divinidad dentro de una concepción global del mundo. En este lenguaje se habla de los orígenes y del fin del mundo, de los dioses, de los ángeles y demonios, de supervivencia, de premios y castigos. ¿Estas construcciones religiosas dicen algo real, o son simplemente figuraciones imaginativas que el hombre construye para disimular el vacío de su ignorancia y de su desvalidez?

En tiempos pasados las afirmaciones de la fe han sido combatidas en el terreno del conocimiento objetivo como falsas y pretenciosas. No tiene sentido que Dios haya revelado cómo comenzó el mundo, ni los orígenes de la raza humana, ni las diferentes clases de seres que comparten con nosotros la existencia. Todo esto tiene que investigar el hombre con sus propios medios. Y lo que vamos descubriendo contradice victoriosamente las pretensiones de la religión.

Pero hoy el rechazo de las afirmaciones religiosas es más radical. Sencillamente, el lenguaje religioso no puede significar nada, es puro delirio imaginativo. Nuestras palabras sólo son significativas cuando lo que decimos se puede comprobar empíricamente de alguna manera. ¿Qué sentido puede tener hablar de cosas invisibles, de hechos pasados o futuros que nos son totalmente inaccesibles? Eso es hablar por hablar, emplear un lenguaje vacío en el

que propiamente no se dice nada real. A lo más, ese lenguaje no expresa sino el deseo y la necesidad de hacer como que se sabe lo que realmente ignoramos, la necesidad de poder contar con alguna seguridad en este mundo amenazador e incomprensible. El único lenguaje realmente significativo es el que está respaldado por una experiencia confirmativa, el que permite extender las afirmaciones a otros hechos proporcionales y confirmables, el que puede reducirse a leyes y proposiciones objetivas, sin mezcla de actitudes subjetivas, arbitrarias y cambiantes a voluntad².

La significatividad de nuestras proposiciones proviene de su verificabilidad empírica. Esta verificación puede hacerse por distintos métodos, no sólo de una manera positiva y directa. Es verificable una proposición que se presenta al menos como empíricamente refutable, o confirmable a través de otra que está conectada con ella o simplemente a través de alguna consecuencia de lo afirmado.

Los analistas del lenguaje no se han ocupado mucho de la religión. Aunque de rechazo parezcan excluirla³.

Su preocupación de fondo es buscar las condiciones para garantizar un progreso sólido y eficaz del conocimiento humano. Y en esto su intento es meritorio, puede haber incluso una dimensión cuasirreligiosa en esa confianza y sumisión a la verdad y a la racionalidad de la naturaleza. Los mismos creyentes tenemos que aprender mucho en este respeto a la realidad, en el cuidado de no afirmar más de lo que estrictamente consta como verdadero. La

² A. J. AYER *Language, Truth and Logic*. London 1936, 118; J. A. HURCHISON, *Language and Faith*. Philadelphia 1963; *Le langage et la foi*: Lumière et Vie 88 (1968); *Le langage*. Neuchâtel 1966, sección V: sobre el lenguaje religioso; *Sense and Nonsense in Religion*. Nashville 1966.

³ Cf. D. ANTISERI, *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso*. Brescia 1970, 41; B. RUSSELL, *Perché non sono cristiano*. Milano 1960; *Saggi impopolari*. Firenze 1963; *Religione e scienza*. Firenze 1951; R. VON MISES, *Manuale di critica scientifica e filosofica*. Milano 1950, 334.34; Ch. MORRIS, *Segni, linguaggio e comportamento*. Torino 1963.

grandilocuencia y las ampliaciones retóricas han sido rasgos típicos del lenguaje eclesiástico. No nos vendría mal imitar un poco la sobriedad y el sentido crítico de los modernos lingüistas.

Lo malo de estas doctrinas lingüísticas es querer reducir todo el lenguaje humano al científico, o por lo menos someterlo a sus exigencias. Y más profundamente, la pretensión de reducir toda la realidad captada por el hombre, descrita y manifestada en el lenguaje, a la escueta realidad empírica.

Podemos estar de acuerdo con los neopositivistas en que el lenguaje religioso no es válido como instrumento de descripción objetiva del mundo empírico. La afirmación cristiana sobre el origen del mundo por creación divina no dice realmente nada acerca de los procesos físicos y químicos a través de los cuales el mundo se ha configurado tal como es. Ni la afirmación de que el mundo tendrá un fin dice nada en favor o en contra de la ley de la entropía ni de nada semejante. Pero aquí no se acaba la realidad que los hombres percibimos ni las posibilidades significativas de nuestro lenguaje.

Los mismos analistas del lenguaje lo han visto así. Wittgenstein, en su época de Oxford, desarrolla su teoría de los diferentes juegos del lenguaje⁴; Austin examina las características del lenguaje preformativo, el lenguaje que no describe una realidad objetiva, sino que denuncia un propósito, una acción, algo en cuya verdad interviene el mismo locutor. Este lenguaje tiene otra «onda significativa» que el puramente constatativo. Significa, pero hay que entenderlo de otra manera⁵. Así cuando decimos: te prometo, te aseguro, te bautizo, te concedo, te excuso, etc... Evans desarrolla estos puntos de vista y habla del

⁴ *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt M. 1960, 1.9-23-27.60-108.654-63.

⁵ J. L. AUSTIN, *How to do Things with words*. Oxford 1962.

lenguaje autoimplicativo: «the logic of the self-involvement»⁶.

Este lenguaje autoimplicativo incluye el lenguaje preformativo, analizado por Austin, pero amplía más la exploración, en él se incluye la expresión de compromisos, decretos, conductas, veredictos. Este lenguaje puede tener diferentes usos, se puede usar en sentido expreso (cuando simplemente expresamos un deseo, un sentimiento), o en uso causal (decimos algo para provocar una reacción) o preformativo (expresamos la posición de un acto por nuestra parte). El lenguaje de la Biblia, dice Evans, es un lenguaje autoimplicativo, no expositivo ni enunciativo⁷.

Este lenguaje puede ser relacional y expresar afinidades interpersonales. El lenguaje de la fe es así, tiene sentido dentro de una relación de afinidad interpersonal que él mismo expresa. Se dan diferentes tipos de medios y claves expresivas, el sentimiento-revelación-conducta («feeling-revealing-behaviour») (FRB) y el comportamiento-revelador-alma («soul-revealing-behaviour») (SRB)⁸. Cristo es un SRB de Dios, lo dice a través de la manifestación de su propio comportamiento respecto de Dios.

La escuela de Oxford ha continuado sus intentos de explicar el valor significativo del lenguaje religioso: la religión no expresa nada objetivo, sino un «Blick», una manera subjetiva de mirar el mundo y la vida (R. M. Hare); se puede afirmar válidamente la actitud religiosa pero no se puede discurrir sobre las realidades religiosas; sí a la religión, no a la teología (R. F. Holland); tiene una significación únicamente moral (R. B. Braithwaite y R. Hepburn); es un lenguaje únicamente convencional para ase-

gurar la estabilidad de las instituciones y relaciones sociales (W. F. Zuurdeeg).

Otros, los que forman parte del «ala derecha», intentan mostrar la compatibilidad de la crítica lingüística con la fe cristiana: el lenguaje religioso es relativamente verificable (B. Mitchell); apunta a una verificación escatológica (J. Hick); es un lenguaje que tiene un campo propio, se apoya sobre el testimonio de Cristo y a partir de él habla analógicamente de Dios y de las cosas futuras (I. U. Crousbie); es un lenguaje que mira directamente a la visión global y personalizada del universo (I. T. Ramsey)⁹.

La multiplicidad y variedad de los puntos de vista muestra lo complejo que es desenredar todos los hilos que componen el lenguaje religioso y le dan fuerza significativa.

Por lo pronto, es claro que cuando un creyente dice «creo en Dios creador del mundo», o «creo en Dios salvador del mundo», o «creo en Dios salvador de los hombres de buena voluntad», no intenta expresar a partir de su fe ningún tipo de realidades empíricas, sustrayéndolas así a la competencia y al control del conocimiento empírico y racional. Todo lo que se afirma directamente acerca de Dios, o acerca del mundo y de la vida en relación con él es radicalmente metaempírico, inexperimentable.

Pero hay otro sector de realidad infinitamente más variado y profundo respecto del cual el lenguaje religioso puede significar algo perfectamente real: el ámbito de la libertad y de las actitudes personales. El análisis del lenguaje ha hecho algo tan peregrino como dejar fuera del lenguaje al hombre que lo crea y usa, olvidar lo que tiene de más hondo y secreto que es su mismo poder significador. ¿Qué revela el hecho mismo de que intente-

⁶ J. L. EVANS, *On Naening and Verification*. Mind, vol. 62, 1953.

⁷ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. Discours scientifique et parole de foi. BSR 1970, 92.

⁸ *Ibid.*, 109.133.

⁹ Cf. D. ANTISERT, *o. c.*, cap. 5 y 6.

mos significar algo?, ¿qué implica el hecho de poder crear signos, poder criticarlos como verdaderos o como falsos en relación con una percepción de la verdad y del error, del ser y del no-ser? La persona que utiliza el lenguaje se muestra perceptora de la realidad en cuanto tal, con una simplicidad y totalidad que desborda todos los significados de las afirmaciones o negaciones concretas. Si digo «esto no puede ser verdad» o «esto tiene que ser así», es porque hay en el origen de mis afirmaciones una percepción global del ser y de la verdad que me permite afirmar o negar la verdad y el ser de los hechos o datos concretos.

De aquí nace la necesidad y la legitimidad de otro tipo de lenguaje que exprese esta percepción de la realidad globalmente considerada. Esta significación no puede ser empírica, en el sentido positivista de la expresión, ni puede ser directa, inmediata, pues no hay ningún hecho o realidad empírica y objetiva que sea esa realidad total que el hombre percibe y quiere designar. Nace así un lenguaje simbólico que utiliza datos y conceptos empíricos para significar de manera analógica o simbólica esa realidad global que el hombre percibe, o los sentimientos y reacciones que despierta en él esta contemplación. El lenguaje poético y artístico tiene en su mayor parte esta estructura singular. Cuando el poeta se maravilla ante el sol o la noche, la vida o la muerte, cuando expresa su nostalgia o su esperanza, dice muchas cosas que son empíricamente inverificables, falsas. Pero quien quisiera leerlo en esa «clave» no estaría en condiciones de entender nada, le faltaría la sintonía con la experiencia radical que el escritor quería expresar con la utilización simbólica de las realidades concretas¹⁰.

¹⁰ J. M. DELGADO VARELA, *Lenguaje y teología: Estudios* (1967) 183-199; J. P. MAVIGNE, *Pour une poétique de la foi. Essai sur la mystère symbolique*. Paris 1969; M. BECKER, *Bild, Symbol, Glaube*. Essen 1965; J. M. ROBINSON

Otra observación importante: el lenguaje poético, artístico en general, suele ser predominantemente contemplativo, no pretende describir la actitud que el hombre adopta libremente ante la realidad global. Sin embargo esta preocupación es esencial al lenguaje religioso.

La experiencia personal no termina con la percepción de la realidad en cuanto tal. La estructura de nuestra existencia nos lleva a adoptar una actitud libre y personalizadora ante la realidad global, sea buena o mala, razonable o absurda, inspiradora de aceptación o de rechazo. Esta toma de posición ante la realidad globalmente considerada es el terreno humano en que aparece y se desarrolla la religión y la fe.

Junto con esta necesidad de tomar posición ante la realidad globalmente considerada, sentimos la necesidad de poder describirla de alguna manera. Descripción que tiene que ser por fuerza simbólica y analógica, pues esta realidad global y última no está al alcance de nuestra experiencia directa. Las afirmaciones religiosas expresan la actitud adoptada libremente por el hombre ante la realidad definitiva representada de alguna manera concreta. El hombre expresa su actitud y sus experiencias ante la divinidad, ante su dios o sus dioses, los ángeles y los demonios, ante el mundo considerado como totalidad, desde el principio al fin y desde la altura hasta la profundidad.

Aceptar o criticar el sentido de sus expresiones como si fueran afirmaciones constatativas de la realidad objetiva al modo de los enunciados de las ciencias empíricas es no entender nada de lo que allí se está diciendo. Y si es el creyente mismo quien toma los enunciados de su religión como sustitutivo de una verdadera descripción

J. B. COBB, *The New Hermeneutic: New Frontiers in Theologians*. New York 1964; (COBB, *Faith and Culture*, 219-231); R. A. EVANS, *A theory of the dimensional Structure of Language and its Bearing upon Theological Symbolism*. Diss. Union Theological Seminary in the City New York 1969.

empírica de los hechos y estructuras del mundo y de la vida, él mismo deja de entender y expresar el sentido propiamente religioso de sus afirmaciones.

¿Cómo entender pues y justificar nuestras afirmaciones cristianas?

Por lo pronto, hay que tener en cuenta que este lenguaje nace y se desarrolla en el seno de las actitudes religiosas del hombre, allí donde el hombre se pregunta e intenta decir algo acerca del sentido último de su vida, de las realidades definitivas con que tiene que contar y del comportamiento que quiere adoptar ante ellas.

En el cristianismo esta realidad definitiva es el Dios de la gracia y de la salvación universal. Un Dios que por ser salvador se descubre también como creador, origen omnipotente de la vida y salvador definitivo y universal de su creación. Este descubrimiento revelador se hace a través de la experiencia humana de la realidad descubierta a la vez como buena y amenazada, mezcla de bien y de mal, de ser y no-ser. Y se hace sobre todo a través de una vida humana, plenamente lograda gracias a la voluntad plenamente eficaz de vivir en conformidad con él, fiel a su poder creador y a su acogedora misericordia, es decir, a través de la experiencia humana de Jesucristo, como centro de todos los creyentes.

A partir de esta experiencia de la fe, el Dios creador y salvador es nombrable no directamente sino como origen no originado y como consumidor de todo lo que en la vida del hombre es definitivamente válido y afirmable: ser, verdad, bondad, unidad, libertad, persona, comunicación, vida, potencia, fidelidad. Estos términos que designaban originalmente realidades humanas, sirven ahora para designar, en un segundo sentido, a ese alguien misterioso que es su origen y su consumidor. La identidad entre creación y salvación, entre el hombre débil y su propia realización definitiva, permite que estas realidades

humanas puedan significar algo del Dios creído, de la salvación esperada, del término y de los contenidos subjetivos de la fe. La decisión de creer asegura para el creyente la significación real de todo el material empleado y de los diferentes usos adoptados en su lenguaje de fe.

De aquí se siguen importantes consecuencias.

Y la primera es que el lenguaje de fe sólo es estrictamente significativo para el creyente. El no creyente puede entenderlo sólo hipotéticamente y por afinidad con el creyente, en un esfuerzo de comprensión y de asimilación, tratando de percibir lo que esas proposiciones expresan y significan para el creyente dentro de su vida de fe.

Otra consecuencia es que ninguna de las afirmaciones del lenguaje de la fe pueden entenderse sino dentro del significado inicial del creer en Dios. Cuando un creyente dice «creo en el pecado original» o «en la resurrección de la carne», es totalmente impropio tratar de entender y comprobar estas expresiones fuera del ámbito de la fe, religiosa y cristiana, tratándolas como si fueran afirmaciones constatativas de tipo objetivo y empírico. Decir que el pecado adamítico es una afirmación gratuita e in verificable de un hecho histórico, es no haber entrado en su verdadera significación. Cuando la ciencia trata de destruir empíricamente las afirmaciones de la fe tratándolas como afirmaciones empíricas sin verificación posible está luchando contra molinos de viento. Y los creyentes que las sostienen o defienden como afirmaciones empíricas que transmiten un conocimiento de la realidad empírica, válido aun independientemente de la fe, han hecho de ellas también unos molinos de viento que podrán ser eliminados por el conocimiento y la crítica científica en cualquier momento.

Lo que el creyente expresa en todo ello es su propia experiencia de la fe, su situación ante el Dios de la gra-

cia, las exigencias de la fe y la grandiosidad de la salvación esperada. Los datos históricos objetivos no están adquiridos por la fe en competencia con la ciencia, sino que están tomados del lenguaje circundante, secular o religioso, y utilizados dentro del lenguaje de la fe como elemento simbólico para describir la estructura de la fe, de la vida humana vivida en fe y en esperanza. Lo mismo ocurre cuando el creyente dice «creo en el infierno». El infierno era en el lenguaje anterior a la fe una región del cosmos, mansión de los muertos. Pero desde que es asumido dentro de la significación inicial de la fe, ese sentido original se hace vehículo expresivo de la inviabilidad de la vida humana al margen y en contra de la gracia de Dios. Es inútil querer saber más y no tiene sentido discutir su existencia por el absurdo de algunas afirmaciones concretas entendidas empíricamente, o porque la idea original provenga de civilizaciones y religiones ya desaparecidas.

En el lenguaje de la fe cristiana hay, sin embargo, afirmaciones empíricas que son expresamente afirmadas como formando parte de ella misma. Así ocurre con los hechos históricos a partir de los cuales se afirma y se desarrolla la fe. La existencia histórica de Jesús, su muerte, la fundación histórica de la iglesia y de la fe, no son afirmadas sólo como símbolos de otra cosa sino que son afirmadas en sí mismas como realidades humanas a partir de las cuales se afirma, se configura y se mantiene la fe.

Estos hechos históricos afirmados por la fe tienen una realidad histórica que puede y debe ser captada y perfilada por la ciencia histórica y crítica. Desde la fe no se pueden negar las conclusiones verdaderas de la ciencia. Pero estas mismas realidades históricas, asumidas dentro de la fe, alcanzan una significación que la ciencia no puede captar ni discutir. ¿Cómo podrá la ciencia destruir lo que el

dogma de la creación significa para la comprensión del mundo como obra de Dios y morada del hombre?

Afirmar que estos hechos históricos son solamente símbolos utilizados por la fe, como se podría pensar que afirman por ejemplo Bultmann y Tillich, sería no tener en cuenta suficientemente la estructura histórica y hasta corpórea de la fe. La fe humana está encarnada en una historia que forma parte de ella misma, que es su estructura histórica, su carne humana de personas, hechos y palabras.

La fe no puede garantizar la verdad de un hecho. Pero la fe puede y debe interpretar el sentido de los hechos desde el punto de vista de la preocupación última del hombre. Por eso, la historia puede adquirir un sentido nuevo en una perspectiva de fe¹¹.

Es cierto que la comprobación empírica de los hechos históricos y de sus circunstancias pertenece únicamente a las ciencias históricas con sus métodos propios. Pero la fe como respuesta a un Dios de gracia que se ha manifestado en unos hechos y con unas palabras determinadas asume dentro de sí estos hechos y estas palabras como punto humano de arranque y de apoyo de su conversión a lo invisible. La trasmisión de la fe incluye la trasmisión de estos hechos no con el criterio de las ciencias históricas, sino como hechos históricos aceptados en una perspectiva religiosa en cuanto significativos de la realidad invisible creída, como soporte humano del descubrimiento y la aceptación de la gracia invisible del Dios invisible.

Esto no impide que estos hechos, en su trasmisión, sean utilizados y adaptados de distintas maneras a la función significativa que van a tener en el lenguaje de la fe,

¹¹ P. TILICH, *Dynamique de la foi*. Tournai 1968; R. BULTMANN, *Theologie des NT*. Tübingen 1953, 40.

como punto de partida y realización arquetípica de la conversión a Dios. Los evangelistas y los apóstoles nos transmiten los datos de la vida terrestre de Cristo seleccionados, ordenados, estilizados o desarrollados según sus intenciones religiosas. Toman unos hechos y dejan otros, los presentan en relación con otros del antiguo testamento para hacer ver su significación dentro del orden de gracia y salvación, explican por su cuenta esta significación destacando o añadiendo incluso rasgos y circunstancias que hagan más claro y más fuerte este poder revelador de los hechos transmitidos. Pero toda su obra tiene validez y sentido solamente en la hipótesis de que los hechos a que se hace referencia hayan sucedido realmente. Esto es esencial en una fe histórica, de revelación y de gracia.

Teniendo en cuenta estas peculiaridades del lenguaje religioso y respetando su propia naturaleza, se puede pedir al lenguaje religioso que garantice de alguna manera su veracidad. La fe puede justificar su lenguaje en dos tiempos.

Un primer tiempo exterior a la fe. La fe puede mostrar al no creyente que su pretensión no es inhumana ni absurda. La razón, al hacerse consciente de su propia finitud y de la finitud del mundo, espiritualmente los sobrepasa y se muestra capaz de sobrepasarse a sí misma como razón-en-el-mundo entablando una relación de aceptación y convivencia con el más-allá-del-mundo. Apoyándonos en la percepción de la realidad en cuanto tal podemos utilizar las realidades racionalmente asequibles para designar por vía de analogía o de simbolismo la nueva realidad con la que entramos en relación y el nuevo tipo de existencia que pretendemos adoptar a partir de esta nueva dimensión de la realidad, presentada o explícitamente creída.

En un segundo momento, el creyente puede mostrar

al no creyente la verdad y la eficacia humana de la fe mostrándole en su propia vida purificada, profundizada, liberada, la eficacia humanizadora de la fe y por tanto la verdad dentro del plano y de la clave religiosa de su fe y de las realidades creídas. La dimensión moral no es la única capacidad significativa ni la primaria de la fe, pero sí entra dentro del ámbito significativo del lenguaje religioso. Porque la fe es primordialmente una opción existencial respecto de la realidad definitiva que da un nuevo sentido y un valor nuevo a todas las circunstancias de la vida. El comportamiento coherente con la propia fe religiosa es la plena eficacia subjetiva de la fe, y la humanidad —mejor se diría super-humanidad— de este comportamiento es la verificación del valor y de la verdad de la fe dentro del plano religioso del acceso a la realidad y de la significación religiosa. El testimonio, como presentación de una vida humana rescatada de sus deficiencias y ambigüedades por la fe, es la mejor confirmación visible de su verdad y de su eficacia. La verdadera gloria de Dios en el mundo, su manifestación y defensa frente a las sombras y celos difundidos por los límites del no-ser y del pecado.

Cristo en primer lugar y los creyentes unidos con él y entre sí por el amor y la comunión de vida, son la luz del mundo, la gloria de Dios y la confirmación de su presencia y su gracia.

Esto que la fe puede mostrar es siempre menos de lo que posee y de lo que espera. No se le puede pedir ni una demostración estricta de su verdad ni una descripción exhaustiva de lo que vive y espera. Esto sería tanto como negarse a sí misma. Su plena eficacia, y por tanto su verdad, no se puede alcanzar subjetivamente sino a través de la libre decisión de creer y de vivir en esperanza. «Sólo por la mediación del compromiso que expresa, el

lenguaje de la fe hace aparecer la realidad que evoca»¹². Su verificabilidad en el tiempo queda siempre pendiente de la plena verificación escatológica a la cual se remite la fe misma y por tanto todo lo que puede decir de sí misma y de su mundo.

No se puede pedir al lenguaje de la fe que nos haga ver la realidad creída con la claridad de algo objetivo y mundano que está ante nosotros, ni como algo que se posee de manera perfecta en la propia experiencia personal, sino como algo que se percibe a través de una voluntaria acogida de la realidad creída que se muestra eficaz y salvadora para quienes la acogen en la obediencia y la esperanza de una completa donación.

El creyente ve lo que proclama su palabra en la medida en que se abre a la eficacia y a la fuerza transformadora de la palabra revelante y de la realidad creída, obedecida, aceptada como punto de referencia y poder determinante da la vida. La palabra de la fe es más significativa cuanto más eficaz le dejamos ser en nosotros.

Como resumen de todo lo dicho se puede afirmar que las formulaciones de la fe son posibles, necesarias, válidas, obligatorias a veces, pero siempre deficientes y perfectibles, y hasta cierto punto mudables.

Posibles, por la referencia del lenguaje a la realidad global con la que el hombre vive en relación y no sólo a la empírica; por la unidad entre el Dios creador y salvador, el hombre natural y el sujeto de la salvación, que funda una cierta proporción entre el mundo de la naturaleza y el de la gracia y permite el uso simbólico y analógico del lenguaje.

Necesarias porque sin una formulación conceptual la fe sería inhumana, totalmente irracional, intransferible, absolutamente individualística, sin ningún contenido so-

bre Dios ni sobre el hombre, incapaz de regir la conducta del creyente. Necesarias, también, porque la fe, como actividad sobrenatural que responde a una revelación histórica y gratuita, no puede ser inventada por el creyente, tiene que ser transmitida y recibida en el seno de una tradición comunitaria. De lo contrario pierde su garantía de realismo y de eficacia.

Válidas por cuanto, al ser utilizadas dentro y a partir de la decisión de la fe, su intención significativa va más allá de su sentido primario y llega a significar lo que realmente están creyendo los creyentes.

Obligatorias, siempre que la iglesia entera, o sus representantes, adopta una fórmula de fe como válida y necesaria en un momento determinado para conservar la integridad de la tradición apostólica, para responder a ciertas impugnaciones o tendencias.

Deficientes, porque el término de la fe, el Dios de la salvación y la salvación de Dios, en su trascendencia y gratuitidad, no pueden ser significados ni directa ni mucho menos exhaustivamente.

Perfectibles porque el dinamismo interior de la fe en cuanto convivencia amorosa con Dios y la necesidad de relacionar con ella la entera experiencia humana de todos los tiempos, permite y obliga a los creyentes a desarrollar las fórmulas de fe recibidas y a responder desde ellas de manera significativa a las nuevas preguntas de los hombres.

Variables no en el sentido de que lleguen en un momento a ser falsas las fórmulas de la fe que en un tiempo fueron verdaderas, sino porque su capacidad significativa puede disminuir y hasta perderse en un contexto cultural diferente en el cual serán necesarias otras formulaciones que en un contexto distinto sigan significando a los hombres el mismo mensaje sobre Dios y sobre su propia salvación.

¹² J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 237.

II

CÓMO Y QUÉ SIGNIFICA EL LENGUAJE
DE LA FE

Ya queda dicho o por lo menos insinuado en las páginas anteriores, pero, dado el interés y la dificultad del asunto, no estará de más resumir aquí de una manera ordenada y sencilla las conclusiones más importantes.

Por lo pronto, nunca una proposición del lenguaje religioso se puede desconectar de la profesión radical de la fe: creo en Dios. Esta afirmación no es un artículo de la fe junto a los demás, sino el espacio en el que todas las demás proposiciones nacen y tienen su sentido propio como determinaciones interiores de la fe en su doble vertiente de realidad creída y proyecto existencial libremente adoptado en conformidad con ella.

Por eso es inadecuado analizar una proposición particular del lenguaje de la fe desconectada del «creo en Dios salvador» que es el tronco de donde nace y del que recibe la savia de su significación. Todas las proposiciones del credo religioso son determinaciones de esta afirmación central y mueren como lenguaje verdaderamente expresivo y veraz en cuanto se las desgaja de ella, tanto si es para mantenerlas como para rechazarlas.

En un caso como en otro la proposición queda privada de intencionalidad religiosa y queda convertida en una afirmación de carácter objetivo y constatativo que ya no tiene fundamento. El que la admite en estas condiciones atenta supersticiosamente contra los fueros de la razón y del rigor científico. El que la rechaza se deshace demasiado fácilmente de un enemigo ya muerto de antemano. «Dios creó al hombre del barro de la tierra, por tanto es falsa la teoría de la evolución»; «la vida se ha desarrollado por evolución, por tanto Dios no creó al hombre».

En los dos casos se comete el error de utilizar en clave objetiva y pseudoempírica una proposición religiosa. En realidad ya no se trata de una proposición religiosa, sino de una afirmación originalmente religiosa que se utiliza ahora irreligiosamente, en una irreligiosidad confesada, como la del neopositivista, o encubierta, como la del supersticioso.

El lenguaje de la fe, en su totalidad, es la descripción de la fe como alianza entre el Dios salvador y la comunidad de los creyentes, y a través de ellos de todos los hombres llamados a la fe.

No se puede decir que la fe comporta sólo una reinterpretación de la existencia, como parece hacer Bultmann, y por supuesto los teólogos de la muerte de Dios¹³. La fe incluye indisolublemente una referencia a la gracia de Dios y a la reinterpretación de la vida y de la creación entera a partir de la aceptación de esta gracia. Por eso la fe habla de Dios y de su providencia, y habla a la vez del hombre y del mundo como objeto de gracia en esperanza de salvación. Las afirmaciones de la fe sobre Dios tienen siempre una réplica antropológica y mundana; lo mismo que cuanto dice la fe sobre el hombre y el mundo responde siempre a sus afirmaciones sobre Dios¹⁴.

El misterio de la trinidad termina la comprensión salvífica del mundo, del hombre y de la historia. Y las afirmaciones de la fe sobre la comunidad y fraternidad de los hombres, sobre los nuevos cielos y la nueva tierra,

¹³ R. BULTMANN, *o. c.* conclusión.

¹⁴ Ciertas posiciones extremas de los llamados «teólogos de la muerte de Dios» que pretenden justificar un lenguaje cristiano sin referencias explícitas a Dios, responde a una extraña situación en la que el hombre, incluso creyente, se halla totalmente poseído por sí mismo y desconfia de una relación con el Absoluto reconocido como Otro. M. Bellet describe la situación de los creyentes que, conservando todas las apariencias de la fe cristiana, renuncian de hecho a relacionarse con Dios y se repliegan sobre sí mismos. Es evidente que en estos casos difícilmente se puede seguir hablando de fe cristiana: *Ceux qui perdent la foi*. Paris 1965, 71-107.

son el término de la confesión de un Dios creador, tri-personal en su unidad y misericordioso.

Afirmamos la unidad y trinidad personal de Dios, la comunicación de su Espíritu a los creyentes porque ésta es nuestra manera de entenderlo como origen y consumidor de nuestra vida humana, personal y comunitaria. El pecado original nos sirve para designar la distancia original y universal del hombre respecto de la santidad de Dios y de las posibilidades de existencia que su gracia despierta en nosotros ya desde ahora y sobre todo después de la muerte.

El mundo procede también de Dios, está hecho por él a la medida del hombre, pero no recubre todas las posibilidades de nuestra existencia, estamos hechos para vivir en él en pleno dominio y despliegue de nuestra libertad.

Para decir todo esto, el creyente utiliza diversos recursos lingüísticos: la paradoja, el mito, los símbolos, la analogía. La combinación de todos ellos da una sensación de sincretismo y de heterogeneidad que desorienta al que se asoma a este lenguaje desde fuera de la fe. En todos estos procedimientos está presente la intención de liberar los vocablos de su sentido primario para introducirlos en la segunda significación adquirida dentro de la afirmación global de la fe. Hablar de «muerte victoriosa» o de «tiniebla luminosa» es un modo de hacer caer en la cuenta de que se está hablando de algo distinto de la muerte biológica o de la tiniebla natural.

La nueva comprensión de la existencia, no de una manera individualística, al estilo de Barth, sino en su totalidad, lleva a utilizar los mitos de los orígenes y del final para expresar las relaciones con Dios como origen y como consumidor. Estos mitos que tienen una gran fuerza expresiva, incluso para el hombre moderno, si se los utiliza como medios de expresión de una relación es-

trictamente religiosa, se convierten en un verdadero rompecabezas cada vez que se intenta defenderlos o atacarlos en un sentido empírico y pseudocientífico.

Los dogmas significan en su contexto de fe y de historia. Así el dogma del pecado original tiene su profunda significación en el contexto antignóstico y antipelagiano: el mal es libertad, no naturaleza, dimensión penitencial de la vida, penitencia y no destino, conversión y no tragedia; limitación, incapacidad del hombre, universalidad, primacía y trascendencia de la gracia¹⁵.

El lenguaje analítico y formal de la teología, cuyo principal recurso son las categorías personalistas usadas analógicamente, trata de descubrir la verdadera significación religiosa de los dogmas de un modo más analítico, menos figurativo. Su valor no llega a sustituir toda la fuerza significativa del mito o del símbolo, pero sí que sirve para «romper el mito», como decía Tillich, es decir, para ayudarnos a manejarlo como expresión de algo estrictamente religioso sin ceder a la tendencia fatal de entenderlo fuera del campo de la fe, con lo que perdería su significación estrictamente religiosa. El método formal de la escolástica, y aun el mismo método de correlación de Tillich, pueden ser un ejemplo.

En estos momentos, la teología tiene ante sí la urgente tarea de redescubrir el verdadero sentido religioso de los dogmas y del conjunto del lenguaje cristiano. Poner ante nosotros los contenidos y matices de la alianza entre Dios y los hombres que nos están diciendo los dogmas de Nicea y de Calcedonia, la creación y el pecado original, el fin del mundo y la resurrección de los muertos, la existencia de los ángeles y demonios. No negar el lenguaje simbólico de la fe, sino más bien ayudarnos a descubrir su verdadera significación como expresiones de la fe, del

¹⁵ P. RICOEUR, *Le péché originel. Etude de signification*, en *Le conflit des interprétations*, 265-282.

Dios de la gracia y de la existencia del hombre y del mundo dentro de la alianza con él¹⁶.

Puede ser que, dadas las limitaciones de nuestro lenguaje, los diferentes recursos lingüísticos sean necesarios y se ayuden mutuamente en este singular esfuerzo de expresión que es el lenguaje religioso. La fe no se expresa sólo con el lenguaje teológico, sino con los ritos, con la poesía, el canto, la arquitectura y, por supuesto, con la vida.

III

EL DINAMISMO DEL LENGUAJE DE LA FE (EVOLUCIÓN DE LOS DOGMAS)

Hoy hay muchos cristianos que andan turbados por los cambios en la manera de presentar la fe. «Nos cambian la religión». Cada uno saca las conclusiones que le parece. Unos se escandalizan, y desconfían del Vaticano II; otros censuran con resentimiento a la iglesia de su juventud que los engañó; otros saludan los cambios con alegría porque piensan que así se facilita el desarrollo de la iglesia y la fe de los hombres.

Desde el Vaticano II, la iglesia ha emprendido la tarea de formular el mensaje cristiano de modo que recobre toda su fuerza significativa para el hombre moderno. La genialidad pastoral de Juan XXIII nos dejó embarcados en esta difícil singladura. «Una cosa es el depósito mismo o las verdades de la fe y otra es el modo de enunciarlas». Por eso «los teólogos son invitados a buscar siempre un modo de exponer la doctrina que sea más apto para los hombres de su época, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia teológica»¹⁷.

¹⁶ H. ASMUSSEN, *Sprache als Theologische Problem*. Festschrift Guardini. Würzburg 1965, 646-662.

¹⁷ JUAN XXIII, *Discurso de apertura del concilio Vaticano II* (11 octubre 1962): AAS 54 (1962) 792; esta frase de Juan XXIII, fue incluida en los textos conciliares: *Lumen gentium*, 62 b.

Este intento, exigencia grave de la fidelidad actual de la iglesia a su misión de conservar indemne la fe de sus miembros y anunciarla de manera adecuada a todos los hombres, ha puesto en el primer plano de la conciencia cristiana y de la preocupación de los teólogos, el tema de la historicidad de los dogmas y de las formulaciones de la fe. Un tema que está siendo dolorosa urgencia para la iglesia desde los tiempos de la ilustración y del modernismo¹⁸.

No podemos referir aquí la historia completa de los intentos hechos para resolver este problema en las diversas épocas de la iglesia. Pero sí conviene ver rápidamente las etapas más importantes.

En la época patristica no se puede decir que exista una conciencia explícita y refleja de esta cuestión, a pesar de que es en esta época cuando más activamente se desarrolla la formulación de la fe. Sin embargo, sí que se atiende a un asunto muy similar, aunque no sea el mismo. La comparación del nuevo con el antiguo testamento y la justificación de la religión cristiana como definitiva respecto de la religión judía y de las paganas, hace que los padres se fijen en la historicidad de la revelación¹⁹.

La teología escolástica, en general, depende estrechamente de las formulaciones de los padres, y no posee una conciencia suficientemente clara de la historicidad de la existencia humana ni por tanto del conocimiento y del lenguaje. Su posición es por eso ambigua y hasta contradictoria.

Respecto de lo que nosotros llamamos evolución de los dogmas, encontramos en Tomás y en los teólogos medievales una afirmación ambivalente y un tanto contradictoria. Por una parte, delata el sentimiento de que no posee ya ninguna fuer-

¹⁸ J. H. WALGRAVE, *foi, révélation et développement dogmatique*: TTNijm (1964) 358-385.

¹⁹ D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux 1933, 321 s.

za creadora, o que no quiere aducir nada nuevo. Y, por otra parte, parece añadir algo a las afirmaciones de los antiguos y ver más claro que ellos²⁰.

La situación cambia completamente a partir del concilio de Trento. Para entonces ya se ha fijado la noción de dogma como expresión conceptual definitiva de la revelación. La respuesta a las críticas de los reformadores, los cambios culturales del renacimiento y la creciente tensión con los descubrimientos de las ciencias positivas, hace que se desarrollen los estudios bíblicos e históricos y se sienta la necesidad de justificar las enseñanzas de la iglesia mediante el recurso a las enseñanzas y expresiones de la Biblia.

Esta confrontación entre doctrina de la iglesia y formulaciones bíblicas y patrísticas de la doctrina, deja al descubierto los cambios que la doctrina de la iglesia ha sufrido casi sin sentirlo a lo largo de los siglos. La teología emprende la tarea de justificar y explicar críticamente este proceso de evolución de los dogmas. Situados en una perspectiva muy intelectualista, aceptan el esquema de considerar las verdades formalmente reveladas como principios teológicos y las virtualmente reveladas como conclusiones teológicas. Este planteamiento es ampliamente desarrollado por Domingo de Soto y Melchor Cano, y gracias a su esfuerzo se impone como presupuesto indiscutible de las abundantes discusiones y trabajos de aquel momento y ha llegado hasta nuestra época. La obra reciente más

²⁰ Y.-M. CONGAR, «Tradition» und «Sacra Doctrina» bei Thomas von Aquin, en *Kirche und Überlieferung*. Festschrift für J. R. Geiselmann ed. J. B. METZ y H. FRIES. Freiburg 1960, 170-210, 200 s.; cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XIII. siècle*. Paris 1957, 386 s. Anselmo tiene, sin embargo, una visión más clara de que no todo lo que se dice como perteneciente a la fe está en la sagrada Escritura de una manera clara y distinta, el Espíritu Santo ayuda a la iglesia a ver cada vez mejor la enseñanza de Cristo. Cf. J. BEUMER, *Der theoretische Beitrag der Frühcholastik in dem Problem des Dogmenfortschritts*: *ZhTh* 74 (1952) 205-226, esp. 210 s.

significativa de esta línea teológica es la obra de Marín-Sola²¹.

A la vez que este planteamiento sigue su propio camino, otros autores independientes añaden observaciones y ensayan puntos de vista importantes. Las corrientes románticas de la filosofía, junto con el desarrollo de la antropología y de las ciencias históricas, hechos eclesiales tan importantes como la definición dogmática de la concepción inmaculada de la virgen María, obligan a replantearse de nuevo radicalmente el problema de la evolución de los dogmas. Se da el hecho curioso de que la iglesia católica es acusada a la vez de inmovilista y de irresponsable creadora de dogmas.

Newman insiste en los aspectos afectivos y estrictamente espirituales, teologales, del asentimiento de fe y del desarrollo dogmático; compara el desarrollo de la doctrina al de un ser vivo y señala los criterios para un desarrollo auténtico:

- preservación de la unidad proporcional, imagen, *typus*;
- continuidad de los principios rectores;
- poder de asimilación de ideas y perspectivas nuevas;
- coherencia lógica;
- poder anticipativo del futuro;
- conservación y rescate de las afirmaciones parciales;
- permanencia del vigor original²².

Los teólogos del colegio romano como J. Perrone, C. Passaglia y Cl. Schrader, insisten en que el principal

²¹ *La evolución homogénea del dogma católico*. Valencia 1923; con introducción de EMILIO SAURAS, Madrid 1952. Cf. también R. M. SCHULTE, *Introductio in historiam dogmatum*. Paris 1922; C. POZO, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*. Granada 1957; *La teoría del progreso dogmático de la escuela de Salamanca* (Bibl. Th. Hispana, I, 1). Madrid 1959.

²² J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of Grammar of Assent* (1870), 2.^a parte, cap. V; cf. J. H. WALGRAVE, *Newman. Le développement du dogme*. Tournaï Paris 1957; N. NÉDONCELLE, *Newman et le développement dogmatique*: *It.Schol.* 32 (1938) 197-213.

factor del desarrollo de los dogmas es la dinámica interior de la iglesia y no simplemente las conexiones lógico-metafísicas que la razón del teólogo puede descubrir y desarrollar²³.

La escuela de Tubinga amplía estos puntos de vista y rompe definitivamente con el planteamiento casi racionalista del problema en los tiempos de la baja escolástica. Se cuenta ya con una visión más amplia de la fe como conocimiento adquirido y desarrollado dentro de una relación religiosa y afectiva, y se cuenta también con la idea de la evolución e historicidad de la existencia y conocimiento humanos²⁴.

J. S. Drey y A. Möhler, J. Ev. Kuhn son los hombres más representativos de este movimiento. Sus adquisiciones definitivas son haber resaltado las dimensiones históricas y dinámicas de la revelación como acontecimiento humano a la vez que divino y el carácter vital y dialéctico, no sólo lógico, de este proceso.

La intervención de M. Blondel²⁵ da nueva fuerza a este planteamiento que muy pronto, por los excesos del modernismo, va a quedar bloqueado y a la espera de actitudes más serenas y fundadas que las de Loisy y Tyrrel, por no citar más que a los más representativos y conocidos²⁶.

Para ver con un poco de claridad y seguridad en este complicado asunto hemos de remontar las aguas río arriba y tomar las cosas desde su principio.

Y la primera cosa que hemos de tener en cuenta es la imprescindible mediación humana en la revelación divina. La revelación es originariamente una acción divina, una

²³ W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie V)*. Freiburg 1962, 29-181, esp. 119 s.

²⁴ J. R. GEISELMANN, *Die Katholische Tübinger Schule*. Freiburg 1964.

²⁵ Cf. especialmente *Histoire et dogme*, en *Les premiers écrits de M. Blondel*. Paris 1956, 149-228.

²⁶ L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)*. Roma 1954, esp. 143-152, 162 s., 187 s.

manifestación de la providencia salvífica de Dios que se hace cognoscible y creíble en hechos humanos que alcanzan para el creyente la categoría de símbolos y signos de algo que está más allá de ellos. La fuerza reveladora de estos hechos se hace plenamente humana y reveladora cuando son interpretados en la fe y transcritos en un lenguaje humano que los trasmite dándoles significación religiosa y salvífica. La palabra de Dios, lo es desde y por medio de una palabra humana. La utilización de esta palabra humana queda dentro del proceso de revelación y está por tanto garantizada por la asistencia divina.

Esta asistencia divina garantiza la idoneidad del proceso conceptual y expresivo del apóstol, del profeta o del hagiógrafo. Pero no destruye la contextura humana del proceso cognoscitivo-expresivo, ni del lenguaje empleado. Ciertamente, los términos no significan lo mismo dentro del lenguaje de la fe que en su anterior significado secular. La realidad expresada dirige el proceso expresivo e impone un uso distinto de los conceptos y palabras. Pero esto no suprime, aunque los modifique, los procesos personales y sociales del conocimiento, ni las estructuras personales, sociales e históricas del lenguaje.

Se da así una imprescindible mediación lingüística y cultural en toda expresión humana de las realidades religiosas. Esto es válido incluso para el lenguaje bíblico. El estudio crítico y comparado de los textos bíblicos nos ha mostrado hasta la evidencia cómo Israel, para expresar su fe, ha tomado expresiones, leyendas y mitos de su contexto cultural y cómo el contacto con diferentes culturas le ha proporcionado elementos conceptuales y lingüísticos para desarrollar su comprensión de la revelación divina y de la fe. Casos especialmente significativos los tenemos por ejemplo en los relatos del Génesis, en la evolución de la escatología, las enseñanzas sobre los ángeles, la doctrina sobre el Logos y sobre el *Kyrios*, etc.

Por supuesto, los conceptos y mitos asumidos alcanzan una significación nueva al ser utilizados para designar otra realidad y entrar a formar parte de una nueva familia lingüística. Es absurdo querer invalidar la significación religiosa y salvífica de las expresiones de la Biblia por el hecho de encontrar sus canteras lingüísticas en las religiones o culturas colindantes²⁷.

El lenguaje utilizado significa realmente las realidades salvíficas, tal como hemos analizado anteriormente, y tienen para nosotros un valor normativo en cuanto significación originante y constitutiva de la tradición humana de la fe. Pero a la vez el poder significativo de los términos empleados está sometido a las leyes del lenguaje como hecho social e histórico, y, por supuesto, no llega nunca a decir de una manera directa y exhaustiva las realidades salvíficas que el creyente está significando con él desde su fe²⁸.

En efecto, el lenguaje humano, aun en su uso profano, depende de la situación histórica en que el hombre vive, y responde a la experiencia de la existencia humana que se está realizando colectivamente en cada época y en cada unidad social y cultural.

Cuando los factores económicos, sociales y culturales transforman la experiencia de su propia existencia que está haciendo el hombre, el lenguaje anterior pierde capa-

²⁷ P. BARTNEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation de représentations d'origine et de structure mythiques de la foi chrétienne*. Ld 1963; E. RIDEAU, *Essai sur le langage de la foi*. NvRvTh (1969) 1045-1072.

²⁸ La historicidad del lenguaje es consecuencia de la historicidad radical de la existencia humana, de la naturaleza dialécticamente progresiva del descubrimiento y realización de sí mismo en el mundo que constituye la existencia humana. El lenguaje humano queda entre la percepción y aspiración del ser universal y la pequeñez de los pasos concretos que el hombre da en este continuo asomarse al ser y realizarse él mismo en el ser, dentro del mundo, con los demás hombres. Por eso el lenguaje es elocuente e inexpressivo, significativo y deficiente, válido y perfectible. Las repercusiones de la historicidad sobre el lenguaje religioso pueden verse en E. SCHILLEBEECKX, *Intelligence de foi et interprétation de soi*, en *T'éologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris 1967, 120-137.

cidad significativa, se crean nuevos planteamientos y nuevos vocablos que los designan, o simplemente los viejos vocablos adquieren acentos y significaciones nuevas.

Esta intrínseca socialidad e historicidad del lenguaje humano afecta también al lenguaje humano de la revelación y de la fe. Expresiones que han significado perfectamente la realidad revelada y la dimensión humana de la fe y de la vida entera pensada y vivida desde la fe, alteradas por los factores económicos, sociales y culturales, se hacen menos capaces de significar la revelación y la fe con relación a las nuevas maneras de vivir y expresar la realidad humana. Las viejas expresiones no dicen ya tan claramente como antes la realidad divina y las novedades de la vida creyente para el hombre que las escucha desde otros presupuestos existenciales y culturales de los que fueron el contexto y como la matriz lingüística original. En cambio, los nuevos vocablos, detrás de los cuales están las nuevas dimensiones de la existencia humana que el hombre vive en el primer plano de su conciencia, no encuentran iluminación ni salvación en el lenguaje anacrónico de la fe.

En este momento, desde dentro y fuera de la iglesia, surge el esfuerzo para recomponer la consonancia significativa entre el lenguaje religioso y el lenguaje secular, entre la expresión de la fe y la expresión natural de la vida humana. Es el momento de las impugnaciones colectivas de la fe desde dentro de la cultura cristianizada, el momento de la reinterpretación eclesial de los viejos dogmas y hasta de las nuevas definiciones de la fe.

No es primariamente la habilidad de unas deducciones lógicas lo que hace evolucionar los dogmas o expresiones de fe, sino la necesidad interior a la vida del creyente y de la iglesia de poder recuperar el engranaje y la proporción entre el lenguaje de la vida y el lenguaje de la fe, como medio para recuperar el engranaje y como la encar-

nación de la fe en la vida humana, la significación de la vida y el testimonio de la iglesia dentro de la sociedad y de la cultura.

La fuerza original de este proceso es el dinamismo interior de la fe, movido por el Espíritu Santo, que la lleva a conservar su función iluminadora de la experiencia real de la vida, transformadora del proyecto real de la vida humana dentro de las estructuras del mundo, anunciadora del mensaje de salvación a cada hombre y a cada cultura en correspondencia con su experiencia y expresión de la vida.

No es que los viejos dogmas queden invalidados. Las expresiones del nuevo testamento, como las formulaciones dogmáticas o simplemente doctrinales de la iglesia, conservan su validez significativa. Las fórmulas de Calcedonia siguen expresando válidamente la composición ontológica de Cristo contra quien en cualquier tiempo quiera sostener las afirmaciones de Nestorio.

En este sentido es perfectamente justo sostener que lo que está dicho una vez está dicho para siempre²⁹.

Pero también es cierto que lo que está dicho una vez, responde a unos planteamientos, y en el fondo a una situación humana, que no es exhaustiva ni inmutable. Puede ocurrir que al cabo del tiempo, o en otras áreas culturales, la pregunta sobre la identidad de Cristo se plantee desde una experiencia y expresión tal de la humanidad, que ya no sea suficiente repetir las fórmulas de Calcedonia, sino que haga falta arriesgarse a decir lo mismo en otro contexto, desde otros planteamientos y utilizando otras categorías, o que haga falta responder a preguntas que no fueron nunca planteadas y decir algo que no fue nunca explícitamente dicho.

²⁹ Cf. los acertados análisis y observaciones, aunque en un lenguaje difícil de H. DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, 148.

¿Cuáles son las leyes que rigen este proceso?

El estímulo para la renovación y el desarrollo del lenguaje de la fe pueden venir de dentro o de fuera de la iglesia, por un crecimiento de la asimilación de los contenidos de la fe o por una innovación histórico-cultural que repercute tanto en los creyentes como en los no creyentes.

La fe, en lo que tiene de comunicación amorosa y obediente con Dios, ilumina la comprensión de los misterios divinos y de las riquezas de la vida humana redimida y engrandecida por su gracia. Los nuevos problemas y las nuevas situaciones, afrontadas por los creyentes en la fidelidad a la tradición, provocan nuevas comprensiones de la fe que enriquecen las proposiciones recibidas.

En esta incesante movilidad de las expresiones de la fe hay evidentemente riesgo de perder de vista dimensiones más o menos importantes de la fe recibida. No todo es desarrollo y enriquecimiento en la trasmisión de la fe. Hay también omisiones, olvidos, acentuaciones excesivas que desfiguran la descripción global de la salvación en un momento determinado de la conciencia explícita de la iglesia. Por eso es misión de cada generación de creyentes recuperar la totalidad de las expresiones históricas de la fe. Éste es el mejor punto de partida para afrontar la tarea ineludible de su actualización frente a situaciones y preguntas nuevas de cada época y de cada cultura³⁰.

El criterio fundamental para juzgar el acierto de las nuevas expresiones de la fe proviene de su intención significativa. Las nuevas expresiones tienen que seguir desig-nando la realidad histórica revelada en Cristo de una vez para siempre. Y como esta revelación no es asequible sino a través de las expresiones constitutivas de la iglesia primitiva transmitidas hasta nosotros mediante la tra-

³⁰ Crítica de los planteamientos tradicionales, K. RAHNER, en *Mysterium salutis*, I/II, 853.

dición de vida y de enseñanza oral y escrita de la iglesia, el nuevo lenguaje, para lograr el objetivo y no desfigurar la sustancia de la fe como trasmisión de una tradición objetiva, tiene que ser compatible con la significación de las anteriores formulaciones, asumirla y enriquecerla.

De manera especial las expresiones del nuevo testamento y de la iglesia apostólica son normativas para cualquier intento de renovar la formulación del mensaje y de la fe cristiana. Pero también las expresiones históricas, totales o parciales, que el mensaje y la fe han recibido en diversas épocas de la iglesia, son para nosotros normativas en la medida en que, dentro de su marco de experiencia y significatividad históricas, expresaban válidamente la totalidad o un aspecto particular, teórico o práctico, de la fe única y común de la iglesia. No son normativas ellas solas, porque también ellas, aun siendo constitutivas, son históricas, parciales, incompletas, respecto del devenir y de las virtualidades humanas que pueden plantear nuevas preguntas doctrinales y prácticas a la fe.

Cualquier formulación de la fe cristiana tiene que expresar la fe común y única de la iglesia única y común, mediante la cual la humanidad responde a la revelación definitiva del Dios único y universal. Un nuevo ensayo de formulación ha de ser capaz de asumir lo que todos los anteriores, dentro de sus marcos históricos de experiencia y significación, han pretendido resaltar o conservar de la fe común y permanente.

Este criterio de concurrencia y reasunción no vale sólo para las formulaciones diferentes que se pueden suceder en el tiempo, sino que rigen también como criterio para asegurar la validez de las diferentes formulaciones que la fe cristiana adquiere en diferentes áreas culturales simultáneas en el tiempo, pero no suficientemente unificadas. Así ocurrió y ocurre en oriente y occidente y puede ocurrir en mayor escala el día que se desarrolle una tradi-

ción cristiana asiática o africana, aunque en el futuro no es fácil que se den las condiciones para una diferenciación tan marcada de las tradiciones como en el pasado.

El concilio Vaticano II reconoce el hecho en el pasado y su legitimidad para el futuro³¹.

La unidad de la fe, que es el fundamento de la unidad de la iglesia, exige esa continuidad de la significación que es a la vez reasunción de la tradición en sus valores permanentes y descubrimiento de nuevas implicaciones, posibilidades, exigencias y presupuestos de la fe. Tradición y desarrollo se condicionan y fecundan mutuamente. Sólo es verdadero avance en el desarrollo de la única fe el que es capaz de conservar la continuidad y reasumir todos los aspectos parciales de la tradición; pero también es cierto que sólo es verdadera tradición aquella que crea posibilidades de desarrollo y es capaz de proporcionar respuestas nuevas para los nuevos planteamientos. Aquellas formulaciones que un día se descubren incompatibles con las nuevas situaciones de la iglesia, incapaces de abrir caminos nuevos de comprensión y realización de la fe, se muestran con ello externas a la verdadera identidad de la fe católica y universal, llamada a iluminar y salvar la entera experiencia de la existencia humana hecha por todos los hombres y pueblos a través del espacio y del tiempo. Sostener hoy la evolución homogénea como un desarrollo lógico y deductivo de las proposiciones de fe, es la forma actual del inmovilismo³².

Pero estos procesos de renovación y desarrollo del lenguaje de la fe no pueden consistir en la simple aceptación de las afirmaciones y categorías que aparecen en la matriz cultural de un pueblo, o de una época. Las nuevas afirmaciones y categorías tienen que someterse a la primacía de la realidad revelada y de la unidad de la fe

³¹ *Unitatis redintegratio* 14; *Lumen gentium*, 13; *Ad gentes*, 22.

³² J.-P. JOSSA, *Regla de fe y ortodoxia*: Concilium 51 (1970) 58-70.

común. La unidad armónica de la fe común, captada por la experiencia personal y colectiva de los creyentes, juega aquí un papel primordial, a través de todas las mediaciones lingüísticas y culturales del pasado.

Si en un momento de la historia o en una zona de la geografía, alguien quisiera acomodar las expresiones teóricas o prácticas de la fe a las categorías o valores vigentes, sin someterlas a las exigencias de la continuidad significativa de la tradición apostólica y de la unidad católica de la fe, sus formulaciones perderían la referencia primordial a la fe de Jesús y al misterio de la salvación para convertirse en afirmaciones humanas sin verdadera raíz religiosa ni salvífica.

No es fácil de percibir ni de expresar la situación de la razón humana dentro de la fe. La fe no niega el valor de la inteligencia, pero la introduce en un mundo que le desborda y la somete a otras leyes de unidad y referencia que le son externas pero que le vienen impuestas por el mundo en que se mueve y la experiencia colectiva que trata de expresar³³. Las consecuencias de un mal planteamiento de las relaciones entre razón y fe, dentro de la vida consciente del creyente, pueden verse en Unamuno:

Maté la fe por querer racionalizarla, justo es que ahora vivifique con ella unas adquisiciones racionales³⁴.

No cabe una actitud racionalista, porque la fe, como adhesión voluntaria a unas realidades exteriores y trascendentes al mundo empírico del hombre, desborda, por hipótesis, el ámbito racionalmente explorable de la vida y del mundo.

Ni cabe tampoco la actitud antiintelectualista, porque

³³ J. MOUROUX, *A travers le monde de la foi*. Paris 1968.

³⁴ *Diario íntimo*, 210; cf. 101, 209; L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*. Thuilles 1938. (Al índice en 1942, AAS 34 [1942] 37); F. TAYMANS, *Le progrès du dogme*: NVRvTh (1949) 687-700. Monofisismo eclesiológico; recurre a la presencia de Cristo sin atender a la dimensión humana.

la decisión de creer viene precedida de una exploración racional de la vida y de la historia que aconseja la libre decisión de adorar y obedecer al Dios de la gracia que se anuncia oscuramente en el terreno seguro de la experiencia y de la historia. La fe no niega la razón sino que la pone en contacto con un mundo metaempírico que sólo puede descubrir por analogías y símbolos desde la decisión de la fe y apoyada en el conocimiento experimental de convivencia con Dios (Grégoire) que ella misma establece y desarrolla.

Lentamente se va constituyendo el gran signo histórico y católico de la fe con diferentes épocas y áreas, con la huella de la geografía y la historia universal, regido en sus procesos y articulaciones por el criterio de la unidad interna de la fe y de la iglesia. Ésta es la regla global de las expresiones de la fe que asume la historicidad del lenguaje, la identidad de su intención significativa, la continuidad en la reasunción de lo dicho en fórmulas anteriores, la compatibilidad dentro de la unidad de fe y de iglesia; éstas son las condiciones para garantizar una expresión válida de la fe común de la iglesia³⁵.

Y se podría añadir todavía otra condición: la significatividad en el contexto de la cultura vigente para los hombres de buena voluntad. Si se tiene en cuenta la misión de la iglesia como sacramento de la salvación universal, no se puede tener como válida una expresión de la fe que no proponga fácilmente a los hombres de buena voluntad la credibilidad de Dios y la amabilidad de sus promesas.

En toda esta dinámica, llena de conflictos transitorios y tensiones enriquecedoras, el ministerio pastoral de la iglesia, en cuanto expresión y responsable de su unidad y de la autenticidad de la fe transmitida y vivida, juega un

³⁵ J.-P. JOSSUA, *o. c.*, 67-68.

papel de moderador, estimulante de la búsqueda y garantizador de su acierto. La sumisión a esta gestión magisterial del ministerio es signo y garantía del respeto a la unidad y autenticidad de la fe común de la iglesia que se quiere expresar, y signo en definitiva de la primacía concedida a la realidad misteriosa que se quiere expresar por encima de todos los valores reales o ilusorios de los ensayos y alusiones en el plano importante pero secundario del vehículo expresivo.

Desde esta perspectiva, es claro que la misión primordial de la teología no es el ampliar mediante el juego lógico de las ilaciones y silogismos el caudal de verdades reveladas, alejándose cada vez más del centro unificante y vivificador. Es infinitamente más importante mantener una conciencia lo más exacta y completa posible de las formulaciones históricas de la fe, captar las nuevas cuestiones teóricas y prácticas que la evolución histórica y cultural plantean a la fe desde la razón creyente o simplemente humana, y ensayar sin descanso el rejuvenecimiento y desarrollo del gran signo expresivo de la fe que es el lenguaje y la vida de la iglesia, para enriquecer al máximo en unidad y continuidad las posibilidades de captación del mensaje y salvación de la vida real de creyentes y no creyentes. La función de la teología es interior al dinamismo de la fe, consiste en mantener activa la conciencia de sí misma que tiene la iglesia y expresarla en términos verdaderamente significativos para los hombres creyentes o no, en todos los lugares del mundo y en todas las épocas de la historia.

Es necesario reconocer la posible transformación de las realidades humanas y de la vida del hombre como consecuencia de la acción misericordiosa de Dios aceptada en humildad y obediencia, es decir en fe. La fe desata la omnipotente mano de Dios en la vida de los hombres. Los acontecimientos salvíficos no son un puro aconteci-

miento, un *dass*, tienen también su *was*, su contenido nuevo y original que el creyente tiene que captar y exponer de alguna manera mediante un lenguaje simbólico y alusivo que le resulta inteligible desde la vivencia de la fe³⁶.

Las consignas que más suenan hoy son desmitologizar y secularizar. Pero no se puede olvidar que la precipitación y el excesivo entusiasmo podrían echar a perder lo que hay de serio y valioso en estos intentos. Por paradójico que parezca, se puede mitificar la desmitologización y se puede sacralizar la secularización. Estos intentos han de ser encuadrados en un intento global de transmisión e inteligencia de la fe y someterse a las reglas fundamentales de las expresiones de la fe de la iglesia. Si las perspectivas se estrechan, y no se ve más objetivo que la secularización o la desmitologización a rajatabla, es muy fácil olvidarse del estatuto propio del lenguaje de la fe y someter sus expresiones a las tendencias particulares y transitorias de la cultura. A mi juicio, es lo que ha ocurrido en ciertos ensayos de la teología sin Dios.

En el caso de la desmitologización es necesario darse cuenta del contexto doctrinal en el cual Bultmann ha lanzado su programa. Para él, la fe es una pura decisión de acogimiento al perdón de Dios, sin ningún contenido de revelación sobre Dios ni sobre la salvación. La única revelación que la fe lleva consigo es la comprensión de la existencia auténtica del hombre. La revelación no lleva verdad sino acción. Olvida que la gracia de Dios, que es primordialmente acción, tiene que ser anunciada para el hombre y captada por él como verdad.

Tampoco tiene en cuenta Bultmann las mediaciones humanas de la revelación y de la gracia. Ni Cristo ni la iglesia entran propiamente dentro de la fe. La fe es algo que ocurre entre el creyente solo y Dios solo. Eso, que en

³⁶ L. MALEVEZ, R. Bultmann et la critique du langage théologique, en *Histoire du salut et philosophie*. Paris 1971.

definitiva es verdad, ocurre precisamente gracias a la mediación de Cristo y de la iglesia, a través de la apropiación de la fe de la iglesia y de la fe de Cristo que por vía histórico-social y espiritual hace el creyente. Pero esto no lo considera Bultmann en su antropología radicalmente individualista y actualista.

Por eso él no necesita estudiar los problemas de la significación del lenguaje religioso, ni de la validez de las formulaciones eclesiales de la fe. Ninguna formulación significa de verdad ninguna realidad sobrenatural, ninguna de ellas, ni siquiera las del nuevo testamento, son normativas para el creyente. Lo único que se pide a estas formulaciones bíblicas e históricas es que conduzcan al hombre al momento decisivo de sentirse interpelado a creer por un Dios que permanece totalmente en la sombra. Es lógico que en esta concepción de la fe, profunda pero lamentablemente parcial, no necesite plantearse los problemas de la significación y la continuidad de los dogmas y las definiciones históricas de la fe³⁷.

En cambio, en la concepción católica y eclesial de la fe, la revelación, a la vez que sitúa al hombre ante la necesidad de creer, y precisamente para ello, dice algo sobre Dios, sobre su gracia y sobre la salvación. La revelación de Dios acontece dentro de la historia y tiene un

³⁷ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*. III, 126, 190-191.192. «La acción de Dios sobre el hombre por su palabra no tiene ningún punto de enganche en el hombre o en la vida espiritual del hombre, al cual Dios tenga que acomodarse. La acción de Dios comienza por aniquilar lo que quiere hacer vivir. La acción de Dios es contradicción del hombre, también del hombre en su religión, en la cual quiere asegurarse y afirmarse contra el mundo que le atormenta, en la cual quiere apagar sus preocupaciones y sus angustias»: *Glauben und Verstehen* II, 119. Bultmann está dentro de la antropología de la reforma que se niega a descubrir otra realidad humana anterior a la decisión moral que el pecado. Lo que la palabra de Dios aniquila es la vida humana alejada de Dios y encerrada en sí misma y en el mundo, pero ¿es ésa la última, o la primera, realidad del hombre?, ¿la fe en la gracia de Dios no nos está enseñando que hay algo previo por lo cual el hombre está destinado a la salvación desde su misma creación y que es recuperable por la gracia? Cf. la excelente obra de FLORKOWSKI, *La théologie de la foi chez Bultmann*. París 1971.

contenido propio que necesita ser dicho de una vez y transmitido fielmente a lo largo de la historia. En consecuencia, el lenguaje de la fe, sea analógico, mítico o simbólico, está empleado para decir algo acerca de Dios y de su gracia, acerca de la existencia humana rescatada por la fe para una salvación determinada que se está ya empezando a vivir y que puede y debe, por tanto, ser dicha de alguna manera.

Esto hace que el problema de la desmitologización resulte en la mentalidad católica mucho más sutil y complicado. Bien está darse cuenta del material que estamos utilizando para designar las realidades de la fe, pero ante todo hay que atender a lo que con todo ello se quiere significar para no perder el contacto con estas realidades fundamentales. Y a la vez hay que tener en cuenta que estas realidades salvíficas no se pueden designar más que a través de un lenguaje analógico y simbólico que puede perfectamente servirse de los mitos como de cualquier otro «juego» de lenguaje. El lenguaje de la fe, después de un primer momento crítico, predominantemente negativo, puede y debe utilizar en un segundo momento las mismas locuciones previamente criticadas con un sentido nuevo que sólo adquieren dentro de la fe y a partir de ella³⁸. Puede ser que actualmente nos estén haciendo falta precisamente algunos mitos capaces de expresar válidamente y con resonancia inmediata y universal los contenidos y valores humanos y religiosos de la fe.

Tampoco el problema de la secularización es sencillo. Porque no se trata de reducir el cristianismo a su significado y vigencia dentro de un ámbito estrictamente secularizado de la existencia. Esto sería tanto como someter el mensaje cristiano al dominio tiránico de la cultura y del empirismo. También aquí la cuestión es más sutil y

³⁸ Cf. J. GIRARDI, *Secularización y sentido del problema de Dios*, en *Diálogo, revolución y ateísmo*. Salamanca 1971, 156-163.

complicada. El problema de Bonhoeffer no era ése sino este otro: dado que la fe tiene que expresarse de una manera comprensible para los hombres de todos los tiempos, y dado que los hombres de ahora viven cada vez más en un mundo secularizado, ¿cómo podemos hablar de Dios y de la salvación sobrenatural utilizando los valores y las categorías de un mundo secularizado? La dimensión pastoral y misionera de la fe tiene que movernos a expresarla en categorías y valores verdaderamente vigentes en el mundo en que vivimos; pero su dimensión teológica y salvífica nos obliga a hablar precisamente del Dios de la gracia y de su salvación a los hombres de un mundo secularizado, so pena de no ser ya testigos de Dios y de su gracia por habernos rendido a los imperativos del mundo y de la carne. Dentro de la cultura secular hay categorías profundamente consonantes con la fe de Jesucristo, que pueden ser utilizadas como vehículo del mensaje cristiano: la libertad de Jesús frente a los poderes de este mundo, su defensa del hombre, su solidaridad con los marginados sin otra dignidad que la de su desnuda humanidad, la concepción humanitaria y servicial del poder y de la autoridad, la primacía de lo interior y de lo espiritual, la llamada a la veracidad y a la comunicación, etc. Todos estos rasgos de la vida y de la doctrina de Jesús nacen de su experiencia de fe como voluntad de vivir la vida humana sometida al juicio de Dios y en comunicación con él. Por eso pueden ser utilizados como vehículo para hablar de Dios a los hombres seculares y presentarles válidamente el ofrecimiento de la salvación y la llamada a la fe³⁹.

³⁹ Cf. F. SEBASTIÁN, *Discernimiento teológico de la secularización*, en l. c. Un ejemplo de reducción secular del lenguaje religioso en P. M. VAN BUREN, *Qu'est-ce que c'est l'analyse du langage théologique?*, en *L'analyse du langage théologique*, 107-120. El lenguaje religioso es un lenguaje ético y normativo. Pero ¿por qué el creyente se siente obligado a vivir y obrar de un modo determinado? En el cristianismo la ética tiene un origen estrictamente religioso y una perspec-

Bien está que seamos más sobrios al hablar de Dios, pero este relativo silencio no puede ser sino preparación para hablar claramente de él a los hombres de hoy con mayor seriedad y con más fuerza. Una iglesia que no hablase explícitamente de Dios a los hombres, con palabras y con hechos, no sé cómo podría seguir siendo la iglesia de Jesucristo.

tiva escatológica. Bibliografía muy completa sobre este punto en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca 1972, 395-467.

I

EL PODER PERSONALIZADOR DE LA FE

EN la evolución de la cultura actúa una especie de instinto de defensa que grita con mayor fuerza precisamente lo que está más olvidado, o es menos respetado en el hombre. El socialismo gritó y grita a su manera la radical igualdad y unidad de los hombres y la total humanidad del mundo secular que la cultura individualista y elitista del liberalismo y del capitalismo desconocen. El existencialismo, la filosofía personalista, en general, y la sensibilidad difusa pero certera de los hombres y grupos más vigilantes, gritan ahora, desde el primado de la persona, la exaltación del hombre por encima de todas las discriminaciones y opresiones. Todos los que quieren tener audiencia en la sociedad contemporánea se presentan como defensores de la persona y anunciadores del verdadero humanismo.

En nombre de la persona y del humanismo rechazan muchos la fe cristiana, o la abandonan como contraria a la libertad, al dominio sobre el mundo, a la igualdad entre los hombres, encubridora de discriminaciones y enemiga de la paz.

No podemos los cristianos repetir el desafío del maestro: «¿quién de vosotros puede acusarme de pecado?». Sabemos que los cristianos y los mismos que desempe-

ñan en la iglesia los diversos ministerios no siempre han sabido dejar «las tradiciones de los hombres para seguir la tradición de Dios» (cf. Mc 7, 5-9). Pocas veces hemos sabido resistir hasta la sangre (Heb 12, 4). Hemos consentido, estamos consintiendo, demasiado la violación de las personas como para poder anunciar sin vergüenza el valor salvífico y humanizador de la fe que queremos mantener en el mundo. Sin embargo, porque lo creemos así, hemos de decirlo, aunque nuestra propia palabra se vuelva contra nosotros y nos condene. ¿No será éste el mejor modo de pagar las propias culpas y liberar de ellas a la fe que no sabemos testimoniar seriamente? Afortunadamente podemos presentar el ejemplo de algunos creyentes, antiguos y contemporáneos, que viven profundamente la fe cristiana como fuerza personalizadora para sí y para los demás, fermento de humanidad y de historia.

Crear es casi sinónimo de existir personalmente. Cualquier fe, en lo que tenga de verdaderamente respetuosa con la humanidad, es la fuerza personalizante más profunda y más eficaz que posee el hombre. Los cristianos creemos en el Dios de Jesucristo y creemos que esta fe es la forma consumada de todas las fes humanas posibles y tiene por tanto la máxima fuerza personalizadora dentro de una perspectiva de salvación.

El núcleo de la conciencia humana es el misterio, como horizonte inevitablemente contiguo. El hecho de buscar seriamente la autenticidad humana es un acto necesariamente religioso, encaminado sin remedio a la pregunta sobre el origen y el sentido último de esto que nosotros estamos siendo, empapados en la presencia de lo misterioso. El arraigamiento en el misterio, la inquietante aparición de lo misterioso, forma parte del ser del hombre y de la conciencia de sí que alcanza a lo largo de su vida. La persona humana es permanente búsqueda existencial religiosa porque no puede nunca explicar ni abarcar

el misterio de su ser, el misterio que está en nuestro ser. El tener que contar con este misterio de la realidad en cuanto tal pertenece a la estructura constitutiva de nuestro ser de persona¹.

Ésta es la estructura fundamental del ser espiritual que hace del hombre un ser histórico, inquiriente y libre. Prendido de este horizonte misterioso e inalcanzable, se ve movido a peregrinar de una situación a otra, buscando la total posesión de sí y la confrontación unitaria con la realidad global que las cosas concretas a su alcance no pueden darle. Esta estructura del ser del hombre crea la posibilidad, y aun diría la necesidad, de creer, pues la fe no es inicialmente sino el intento de abarcar el misterio remitiéndose a él y sometiendo a su primacía irreductible.

Decir que es necesaria la fe dentro del dinamismo humano no niega la gratuidad de la revelación y de la gracia, la sobrenaturalidad de la fe cristiana. Es fácil asegurar esta gratuidad ignorando la intrínseca apertura del hombre al misterio en la esencia de su libertad personal. Pero entonces se acepta de antemano la posible irreligiosidad del hombre, su radical secularización. El espíritu y la libertad son engullidos por el mar de lo cotidiano y de lo intrascendente. De rechazo, «lo sobrenatural» aparece como una superestructura que se añade a lo natural sin tener apenas nada que ver con él. El sobrenaturalismo a ultranza y el naturalismo radical están más cerca de lo que parece. Esta posición, por más que algunos se extrañen, es más propia de la tradición protestante que de la católica².

El hombre se hace persona alzándose a una existencia libre y responsable de sí, por encima de las contingencias

¹ E. SCHILLEBEECKX *Intelligence de foi et interprétation de soi*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris 1967, 120-137.

² Cf. el texto de Bultmann en cap. 10, nota 37.

cotidianas en las que arraiga su vida humana. Y no tiene posibilidad de discernimiento y de libertad sobre ellas sino cuando vive en confrontación con el misterioso horizonte de su existencia, lo que está por delante y por detrás de todo, lo que da consistencia a todas las cosas del mundo y a los que vivimos en ellas. La fe es esta voluntad de encaramarse sobre lo cotidiano y arraigarse directamente en el misterio. El hombre puede hacerlo de mil maneras, puede incluso rechazar el misterio y hundirse en la pura contingencia, resignándose a no ser más que pura sucesión, total contingencia e improvisación; o puede vivir en la constante vigilia de la invocación del misterio innombrable.

En esta dimensión de nuestra vida se instala la aparición y el conocimiento de Cristo como gratuita y libérrima revelación del nombre del misterio. La vida y la palabra de Cristo nos ofrecen la posibilidad de nombrar el misterio como Padre, Dios salvador y misericordioso, origen de la vida, garantía de su consistencia y promesa de consumación universal. Esta revelación crea la posibilidad de entablar relación personal con él, aceptándolo como Padre y abandonándose a su gracia omnipotente, viviendo ante él y acercando nuestra vida a la suya.

De esta manera, la fe cristiana asume y da salida a la estructura fundamental de nuestro ser personal. La consuma sin suplantar los dinamismos internos de lo secular, ni llenar directamente sus vacíos o compensar sus insuficiencias.

Porque la fe no está llamada a llenar los vacíos de la ciencia en la línea de la ciencia, ni puede compensar directamente las posibles deficiencias psicológicas del creyente, o suprimir las oscuridades y ambigüedades de la vida en el ámbito de lo mundano, de lo temporal, de lo interior a nuestra posesión racional de la existencia y del mundo.

Lo que hace la fe es colocar, de una vez, al creyente ante la dimensión última de la existencia, en la confrontación de ese misterioso horizonte envolvente que aparece como Padre creador y salvador a través del velo rasgado de la carne de Cristo, y desde el cual toda la trama de su vida temporal, mucha o poca, rica o pobre, gozosa o sufriente, alcanza razón de ser, coherencia, sentido y validez definitivas.

La fe es así el acto en el cual la persona llega a las fronteras de su existencia, el acto que le permite abarcar, definir, integrar la totalidad de la existencia, sentirse dueño de los acontecimientos, capaz de ordenarlos en torno a un centro integrador, encuadrarlos en una perspectiva que responde de verdad a las aspiraciones de la libertad y del corazón.

El hombre que rechaza realmente la fe, rechaza la referencia a cualquier valor último y universal en todos los momentos de su vida. Se condena al contingentismo y a la disolución en la disparatada y efímera multiplicidad de los acontecimientos cotidianos. Pierde la posibilidad y el derecho de protestar contra el absurdo, contra la sinrazón y la inhumanidad de la vida. Pierde la libertad de buscar y crear un sentido y un valor definitivo a cada momento de su vida, proporcional a la anchura y a la profundidad de la aspiración humana a vivir.

Todavía peor es el riesgo de reconocer como realidad última a alguna cosa que realmente no lo sea, poner la existencia entera en manos de algo o de alguien que sea menos que nosotros, adorar a las claras o encubiertamente a un hombre o a un sector particular de nuestra vida. La idolatría es siempre un riesgo lacerante de la existencia humana. El que da fe como realidad última al dinero, al poder, al bienestar, somete la propia existencia y la de los demás a la tiranía de algo que no tiene en cuenta ni

puede respetar la amplitud, las proporciones y las posibilidades de ser que el hombre amado por Dios tiene.

La sociedad moderna huye de la idolatría como de la religión, tiende más bien a superficializar y desintegrar la hondura y la unidad del hombre en una multitud de metas fáciles que tienen que extenderse y multiplicarse constantemente para mantener adormecidas las fuerzas más profundas del hombre. Pero por debajo de este desentrañamiento de la existencia, juega, en muchos o en pocos, la idolatría del poder y del dinero que ensancha su influjo en amplias áreas de la sociedad para configurar las almas de los demás a la medida de las propias ambiciones. Tillich analizó en varias ocasiones la estructura idolátrica del nazismo. Hoy, con mucha más astucia, el economismo está imponiendo en todas partes y en todos los órdenes de la vida las dimensiones, los perfiles y los valores que a él le convienen. Y perdemos la dignidad en la medida en que lo consentimos.

La fe cristiana coloca al hombre en relación con el absoluto en su más radical alteridad. Es comunión y referencia pero precisamente con lo más radicalmente otro, con el misterio en su estricta identidad inasequible. La doctrina cristiana sobre la gracia garantiza este carácter radicalmente trascendentalista de la fe. Con ello, todo lo que es propiamente asequible y cercano no es adorable ni sagrado ni santo por sí mismo. La fe excluye radicalmente la idolatría y exige del hombre que sea libre frente a todas las realidades creadas, dueño y no esclavo de sí mismo ni de su mundo. La penitencia y la conversión cristiana tienen en gran parte este contenido: tenemos que liberarnos de las pequeñas o grandes idolatrías, de los servilismos, del miedo a la libertad.

En la intención cristiana esta referencia al absoluto se alcanza mediante la aceptación de lo concreto (Cristo, iglesia) como símbolo de lo trascendente. Al asumir estas

mediaciones, el creyente se compromete en un empeño de solidaridad histórica con los gestos y palabras humanas que han servido para expresar esta sustancia última de lo humano por donde se limita con el absoluto. Por eso la fe, aun históricamente, abre la persona a la comunicación y la unidad. La fe universaliza, la fe *catoliza* la persona. La convergencia en la aceptación y la expresión humana del absoluto, descubre y abre ante el creyente la posibilidad y el deber de vivir en comunión con todos los hombres, incorporado en la plenitud histórica, tradicional y futura, temporal y geográfica, compañero y hermano de todos los hombres.

La intención totalizadora de la fe hace que este acto singular que es creer, inaugure una nueva configuración de la existencia. La fe es un nuevo nacimiento, el nacimiento del espíritu y en el espíritu. Esta intención recreadora de la fe está de alguna manera recogida en la interpretación escolástica mediante la teoría de los hábitos. Creer no es un acto transitorio sino que deja afectada y transformada para siempre la existencia del creyente. Porque es alianza con el absoluto, es también una alianza absoluta, un nuevo principio que marca y caracteriza para siempre la vida total del hombre, un nuevo modo de haberse de toda la persona con todo lo que existe.

Por eso, su primera actividad es la fidelidad, la permanente reafirmación de sí en un continuo esfuerzo de coherencia consigo misma. La fe es semilla, fermento, seguimiento, inicio de una vida nueva que se afirma y se desarrolla continuamente. Cada situación nueva que se nos presenta es una tentación contra esta fidelidad y una incitación a avanzar en la salvación de nuestra vida por el camino iniciado de la obediencia al absoluto reconocido y aceptado como Dios de gracia.

No quiero decir que sin la fe no pueda ser el hombre persona. Sin embargo, es difícil comprender una vida

personal sin que haya en ella una decisión absoluta frente al absoluto. Fe o incredulidad, pero la interpelación a creer sitúa al hombre en el umbral de la vida espiritual y personal.

En esta raíz del ser personal se arraiga la fe. Y ella es la liberación, la consolidación y como el desbordamiento, por la gracia de Dios, de todas las dimensiones estrictamente personales del ser humano: confrontación absoluta con el absoluto, decisión y configuración libre de la existencia, responsabilización máxima de sí y del mundo frente a la instancia última del juicio de Dios, comunicación, solidaridad, comunión con los hombres y con la creación entera en el amor de Dios, en una palabra, totalización de la existencia en la libertad, el amor, la responsabilidad y la comunión.

Sería equivocado pensar que la fe, por recibirse de la iglesia o de Dios en definitiva, y por ser, como se dice, un hábito, pueda conservarse pasivamente. La fe es radicalmente acto, pero un acto que por su naturaleza totalizadora, configura la persona entera en su presente, en su futuro y hasta en su pasado. Un acto especial que está llamado a configurar toda la vida del creyente, y que por tanto debe ser renovado ante cada nueva decisión, ante cada nuevo momento de la vida. La fe no induce a la pasividad del que ya tiene todo vivido, sino que impone el esfuerzo de la fidelidad y la coherencia consigo mismo, en el fondo el esfuerzo de la libertad y la personalización, por encima del *contingentismo* y los *determinismos* de la naturaleza y de la historia.

Cada fe personal, como la fe de la iglesia, tiene su propia historia y sus propios acentos. Hay una manera de creer y de vivir la fe propia del intelectual y del hombre práctico, del joven, del hombre maduro y del anciano. En cada momento de la vida, la fe tiene que iluminar y salvar la propia experiencia del ser hombre que en ese

momento está viviendo el creyente. La fe lleva dentro la responsabilidad de sí y la tarea de hacerse a sí mismo que constituyen al hombre como persona, liberada y radicalizada por la confrontación con el juicio absoluto de Dios y la comunicación del poder vital de su Espíritu³.

Esta consideración personalista de la fe nos permite entrar en un diálogo a fondo con el marxismo. Marx quiere eliminar la religión porque piensa que es una reacción falsa ante una situación inhumana. El hombre está oprimido, deformado, dolorido. En esta situación inventa a Dios y crea la religión como afirmación encubierta de sí, protesta de la injusticia, consolación de su infelicidad. Así, aunque por un lado el hombre quede consolado por la religión, este mismo consuelo logrado en la irrealidad religiosa, le priva de sus energías para atacar las verdaderas causas del mal, para conseguir por la acción revolucionaria las condiciones de su auténtica libertad y de una completa humanización: dominio del mundo, igualdad y libertad para todos en la sociedad socialista. La religión es una alienación, un escape de energía, una especie de masoquismo colectivo, una renuncia a la lucha real por la verdadera libertad y humanización de los hombres⁴.

Sin embargo, no es tan claro que la fe sea una alienación. La fe da al hombre rango de absoluto, lo hace sujeto de una relación libre con la totalidad de lo real. La fe es la libertad y la responsabilidad del hombre ante el mundo. En el marxismo, la libertad y la historia están mediatizadas por el partido, por el proletariado, por la economía. ¿Cómo se puede alzar en defensa del hombre un sistema que niega el valor absoluto al individuo? En el marxismo, el hombre que vale, el que hay que defender es la naturaleza humana, la humanidad global. Pero el indi-

³ R. GUARDINI, *La vida de la fe*. Madrid 1958.

⁴ Cf. CH. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*. Paris 1963.

viduo no tiene valor absoluto, no puede ser salvado en sí mismo. En definitiva, no es considerado verdaderamente como persona.

Y porque el marxismo tiene una idea externa y funcional de la persona puede pensar que la libertad económica es ya la última liberación y como la recuperación de la inocencia original. En el cristianismo la persona es algo mucho más serio. La libertad no está nunca sofocada del todo por la infraestructura socioeconómica. En cualquier situación, el hombre puede crear bien y mal. El pecado y el bien están más adentro que las alienaciones y la libertad de que habla el marxismo. La alienación económica es verdadera, podemos estar de acuerdo, pero no es la radical, porque ya proviene de un hombre alienado por el temor a la muerte, por el desconocimiento de la trascendencia, por la falta de espíritu.

La afirmación del marxismo de que la religión es fruto y consolidación de la alienación económica se apoya en una antropología deficiente y en una idea falsa de la fe.

Antropología deficiente, porque no tiene en cuenta la relación del hombre con el misterio que le envuelve y que sin embargo el marxista sincero está afirmando encubiertamente. ¿Por qué afirma el marxista que la vida *ha de ser humana*? ¿Dónde está la garantía de que el ser tenga que ser acogedor para el hombre? ¿Por qué habría de ser posible la felicidad si el ser en sí mismo no tuviera algo de personal y de bondadoso?

Idea falsa de la fe, porque piensa en una fe que absorbe y deseca el dinamismo revolucionario y la tensión humanizadora de la historia. Si alguna vez ha sido así, nosotros lo lamentamos con ellos. Pero para nosotros, la fe es libertad y responsabilidad, punto de partida de una acción humanizadora, espoleada por el valor absoluto de la persona que Dios garantiza con su amor y con su promesa de una liberación final.

La fe en Dios no apaga la historia ni cierra el futuro, más bien ocurre lo contrario. Reconocer que el absoluto es personal y bondadoso da lugar a una visión esperanzada de la historia, a la inminencia de un futuro que el creyente se siente obligado a conquistar. Si este futuro es escatológico, lo es de tal manera que no suplanta el futuro histórico, sino que lo abre como una posibilidad permanente y lo impone como una obligación. Si hay una salvación definitiva más allá de la historia, quiere decir que siempre hay un futuro histórico más humano y más real que el que ahora vivimos. Y si este futuro es posible, resulta obligatorio para todo hombre que quiera vivir de acuerdo con el Dios creador y consumidor de los hombres.

La salvación escatológica es la única que hace justicia a todos los hombres y la única que ofrece una posibilidad de libertad y de reconocimiento a los hombres concretos que mueren en el esfuerzo por una vida mejor nunca conquistada del todo a medida de sus deseos y de sus posibilidades más hondas. La perspectiva escatológica de la fe no suprime la grandeza de la persona humana, sino que la radicaliza. En este sentido, la fe es personalizante, dinámica, revolucionaria, aunque nunca se identifique con ninguna acción revolucionaria concreta. El cristianismo deja totalmente abierta la creatividad de la historia, no la subordina a ninguna ideología, a ningún partido, a ninguna acción. Sólo a Dios que por hipótesis no es de este mundo. ¿Qué pasa en la URSS con el arte, con la filosofía, con la creatividad humana?⁵

Puede ser que la fe cristiana haya obstruido en la historia la liberación de los oprimidos, puede ser que haya encubierto y protegido la explotación. Pero una visión honesta de la realidad histórica y actual no puede desco-

⁵ J. GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*. Madrid 1965.

nocer que en otros momentos la fe cristiana provoca la crítica y la lucha contra la inhumanidad de la sociedad y de la vida. La crítica y la acción liberadora de la fe es todavía más radical y más profunda que la del marxismo, porque va hasta las raíces morales de la inhumanidad de las estructuras y de la sociedad. Si una visión intimista e irreal de la religión ha tolerado la explotación del hombre por el hombre, ¿no prueba esto mismo que una vivencia honesta de la fe con una conciencia bien despierta de las dimensiones económicas y sociales de la vida humana puede ser la fuerza liberadora más radical de la humanidad? Quizás la crítica marxista tenga mucho de protesta contra la decadencia del cristianismo y nostalgia de una fe verdadera que actúe de verdad mediante el amor real y efectivo a todos los hombres en un mundo técnico y socializado.

Como quiera que sea, al marxismo, a la hora de hablar de religión, le hace falta superar la consideración sociológica y entrar en las dimensiones verdaderamente humanas y teológicas de la religión y de la fe.

II

LAS APORTACIONES CONCRETAS DE LA FE A LA VIDA DEL CREYENTE

Podemos preguntarnos si en esta nueva existencia, inaugurada por la fe, nos enriquecemos con nuevas realidades. Y la respuesta, a estas alturas, no es demasiado difícil. La revelación, para quien la acepta por medio de la fe, es realmente un caudal nuevo de verdades sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo. Esta vida nueva que se abre con la fe tiene también su dimensión intelectual y verdadera. En la fe y por la fe el creyente sabe, con un saber de fe, no de experiencia ni de cien-

cia, que el absoluto es amor personal, creador, providente, salvífico; sabe que el hombre es digno de un amor absoluto desde que es objeto del amor y de la providencia de Dios, sabe que el mundo está creado y dirigido por Dios para el bien definitivo del hombre; que en toda situación humana hay una promesa de vida y un futuro de esperanza.

La verdad de la fe no es sólo un crecimiento cuantitativo de verdad, sino también una innovación cualitativa de las verdades y certitudes profanas. El conocimiento empírico y racional del mundo y de los acontecimientos de la vida y de la historia queda en lo que es y conserva inalteradas sus propias leyes, pero dentro de la fe y a partir de ella el creyente tiene la posibilidad de encuadrarlo en un marco nuevo de referencias y de descubrir así una dimensión y un sentido definitivamente humano y religioso que la experiencia empírica nunca podría darle. El mundo y la vida se hacen don, prueba, ocasión de fidelidad y puerta abierta para la esperanza. La esperanza de un futuro nuevo da nuevo sentido, nuevas posibilidades de comprensión y valoración a las presencias y ausencias del presente.

La fe, la fe *oculata*, como dice santo Tomás, tiene sus propios ojos y con ellos, además de ver cosas nuevas, ve en un marco nuevo lo que la ciencia o la simple experiencia le dicen acerca de las cosas de este mundo. No sólo los hechos de la historia de salvación son iluminados e interpretados como signos de la realidad salvífica, como explicó el padre Rousselot⁶, sino que todos los hechos de la vida pueden y deben ser iluminados al ser encuadrados y vividos en relación con las demás realidades de la fe. En realidad, la propia historia personal y la historia universal de los hombres se hace historia de salvación, histo-

⁶ *Les yeux de la foi*: RSR 1 (1910) 241-259, 444-475.

ría sagrada, historia de gracia, lugar del rechazo o de la desesperación o de la esperanza.

Pero esto no quiere decir que la fe suplante a la ciencia o que dispense de la penosa búsqueda racional de la unidad y del sentido. La fe no es visionaria en el sentido de que llene clandestinamente los vacíos de la ciencia y la filosofía. El creyente, para investigar o filosofar, lo tiene que hacer como si no creyera ⁷.

Las certidumbres de la fe responden a otra dimensión de la vida. Cree que al principio y al final está la gracia, apuesta por la amabilidad y la humanidad de la vida. Pero sigue sin saber qué es la vida, ni cómo hay que moverse racionalmente en ella. En el ámbito de la experiencia racional persisten la ignorancia y la angustia. Sólo que, como la ciencia y la filosofía no pueden salvar la vida radicalmente de la amenaza del absurdo y del no ser, tampoco la ignorancia o la angustia pueden comprometer radicalmente su salvación, que el creyente espera recibir como don de la benevolencia y la humanidad del Dios vivo, misericordioso y omnipotente al final de su honesto enfrentamiento con la vida.

La necesidad de mantener vivo y limpio el engranaje de la fe con las batallas inmediatas de la vida pone a prueba constantemente la fidelidad del creyente. Unas veces es la fe en su totalidad lo que parece derrumbarse, otras es la vigencia de algunos dogmas concretos lo que entra en crisis.

¿Es posible que existan crisis de dogmas sin que haya realmente crisis de fe? ⁸

Yo diría que puede haber revisión, crítica, evolución subjetiva de los dogmas sin detrimento ni crisis de fe, cuando esto se hace dentro del respeto a las estructuras

⁷ H. BIZANET, *La foi et la pensée d'après Heidegger*. Paris 1955, 111, 113, 115-116, 120.

⁸ A. FIERRO, *La fe y el hombre de hoy*. Madrid 1970, 67.

sociales e histórico-eclesiológicas de la fe, como ya quedó dicho anteriormente. Pero si un creyente, por su cuenta, sustituye o altera la expresión o la interpretación de los dogmas sin intentar someterse a las exigencias de la identidad de la fe de la iglesia y las mediaciones históricas, institucionales y verbales, por las que se cree y se mantiene la identidad de la fe común de la iglesia, yo diría que en esa actitud hay una alteración de la fe cristiana, aunque puede subsistir una verdadera fe religiosa, y aun cristiana, pero ya no católica, común, universal ⁹.

La fe, como recreación o renacimiento de la existencia personal, es también sentimiento. El creyente tiene la experiencia de la recuperación de su vida dentro de la fe, experiencia de la armonía y de la amabilidad de la realidad entera dentro de la fe, fruición de una existencia humana total, libre, reconciliada y acogida. Por eso la fe es también contemplación estético-religiosa de las nuevas dimensiones de la vida y del mundo en relación con la gracia de Dios. Aquí radica la fecundidad artística de la fe.

Pero si se piensa bien, en estas manifestaciones de la fe hay unas mediaciones de la razón y del afecto que no se dan igualmente a todos ni las podemos asegurar en todos los momentos de nuestra vida. Las peculiaridades y las diferentes situaciones psicológicas, a la vez que pueden ser afectadas por la fe a lo largo de la vida, pueden también ellas afectar a la percepción e interpretación psicológica de las realidades de la fe. La euforia y el más radiante optimismo pueden convertirse en poco tiempo en ansiedad y hastío.

Por eso es conveniente distinguir bien la realidad y la vivencia estrictamente personal de la fe, la hondura del querer y del convencimiento, de su percepción y experiencia psicológica, condicionada por muchos factores in-

⁹ La ortodoxia sin fe es un mal, cierto; ¿pero no lo sería también una «fe» sin ortodoxia? Ésa es la cuestión.

ternos y externos, permanentes o transitorios, que no dependen de nosotros ni pertenecen directamente al mundo de la libertad donde crece y vive la fe.

Hoy hay una cierta tendencia a confundir una cosa y otra. La fe con el sentimiento de seguridad y exultación que da su profesión en común, la caridad con el bienestar y la fruición de una asamblea de amigos. Hay peligro de una manipulación narcisista de la palabra de Dios y de la fe. La austera profesión de las asambleas donde coincidimos con los demás sólo como creyentes tiene también su valor.

La fe cristiana termina en el amor y por medio del amor conduce a la acción. La fe incluye el compromiso de reconstruir la existencia, es liberación y defensa de la vida, misión de fraternidad, responsabilización con Dios del éxito de la creación, de cada vida. La acción es la eficacia, la plena verdad de la fe. «¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que digo?» (Lc 6, 46); «no se entra en el reino de los cielos — ¡no se cree! — diciéndome, Señor, Señor, sino haciendo la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7, 21).

Recientemente, González Ruiz ha llamado la atención con energía sobre los aspectos activos de la fe¹⁰. Creer es responder a la pregunta fundamental que Dios hace a los hombres: «¿dónde está tu hermano?» (Gén 4, 9). La fe es ya por sí misma una obra, la gran obra de hacerse cargo del hermano. Dios llama y se revela en el esfuerzo de una fraternidad real con los hombres que padecen.

El peligro está en reducir el compromiso en favor de los hombres al compromiso temporal y revolucionario. No se puede ensalzar la eficacia temporal como único criterio de la fe verdadera, porque la misma eficacia temporal, erigida en valor máximo, puede llevar a negar la soli-

daridad y la fe. Es cierto que la fe ha de llevar al compromiso temporal, puesto que la fe verdadera desemboca necesariamente en el amor. Pero precisamente para llegar ahí, la fe tiene que ser adoración explícita del Dios de Jesucristo y alianza viva con el Dios del perdón y del amor. González Ruiz no analiza estos aspectos esenciales de la fe, y por eso la imagen que da de la fe es un poco simplista y puede conducir a identificarla con el compromiso temporal, lo que sería una exclusiva secularización de la fe bíblica. Caín tiene que responder de su hermano, pero tiene que hacerlo ante el Dios viviente que le pregunta y le promete salvación.

Creer es atenerse a la gracia de Dios como factor determinante, configurador y salvador de la vida, hacerse y dejarse hacer a su imagen y semejanza, intentar que los hombres sean efectivamente hijos de Dios y el mundo sea de verdad resplandor de su poderosa bondad.

Y esto en un mundo oscuro, «como ovejas entre lobos» — entre ovejas que viven como lobos —. Otra vez aparece la penitencia pegada al flanco de la fe. Por eso la fe lleva consigo la paciencia, la fuerza contra la adversidad, la fortaleza, la dura sobriedad del que vive en país extranjero, del atleta que se entrena o del soldado que vive en campaña. La fe es acción que testimonia sabiendo dejar y tomar, perder para ganar, morir para mantenerse en la vida. El martirio es siempre una posibilidad para el creyente, y en algunos casos una obligación, la eficacia suprema de la fe. En esta línea se inscriben la virginidad, la obediencia voluntaria, y todas las renunciadas aceptadas libremente en la coherencia de la fe.

Hay, pues, unas obras de la fe que no la suplantán (Pablo), pero que son su verdad y su eficacia (Santiago). Hay una moral de la fe que no es la moral racional, pero que la asume y la desborda en una moral del espíritu y del amor.

¹⁰ J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Creer es comprometerse*. Barcelona 1968.

Ya se ve que no se puede con justicia criticar la fe cristiana como una actitud regresiva. Más bien es el despegue radical del regazo de la realidad inmediata para emprender una vida absolutamente libre, empeñada en las exigencias del amor universal y efectivo. La acción del creyente no debe quedar retenida por el apego de lo seguro, sino que se mantiene por la esperanza, vive lanzada a lo que está por venir y no pegada a lo que ya se tiene. La fe en el absoluto como Dios de promesas, garantiza la posibilidad y el éxito del compromiso y de la acción a pesar de todas las oscuridades y todos los cansancios. Para el creyente, siempre hay una posibilidad de algo mejor en cualquier persona y en cualquier acción, siempre hay razón para amar y obligación de actuar.

La acción de creer requiere el coraje radical de amar la vida y apostar por ella, de creer en la amabilidad del ser y de la vida incluso cuando todo se cierra, cuando las personas decepcionan, cuando lo que el hombre ha soñado se desvanece o queda pequeño, cuando somos víctimas del fraude y la mentira. Por encima de todo, el creyente afirma su voluntad de ser y su confianza en la vida, porque sabe que detrás hay una inspiración de sabiduría y de misericordia. En la fe se le ha aparecido la humanidad de Dios y con ella la esperanza de un futuro que haga justicia a los sufrimientos y a la buena voluntad del hombre. Tillich ha escrito bellas y densas páginas sobre la fe descrita como el coraje de ser más radical. Puede haber algún coraje sin fe, pero sin coraje no hay fe¹¹. También ha escrito en varias ocasiones sobre la compatibilidad entre la duda y la fe. Quizá no se pueda compartir todo lo que él dice, pero en sus observaciones hay cosas de interés.

No es difícil encontrar personas que padecen por no poder creer o que confiesan estar padeciendo dudas de fe.

Con frecuencia estas situaciones proceden de una falsa idea de la fe. Piensan que la fe es estar convencidos por vía intelectual y con evidencia de unas cuantas verdades que tomadas en sí mismas y comparadas con las demás certidumbres racionales resultan exóticas y poco menos que incoherentes.

A estas personas les irá bien recordar que la fe, aunque tenga sus apoyos y presupuestos racionales, se apoya fundamentalmente en la aceptación y adoración del misterio, reconocido como Padre creador y de gracia en la humanidad de Jesucristo. No hay convicciones racionales, ni hay evidencias de ninguna clase. Y por tanto siempre queda la posibilidad de pensar que las cosas puedan ser de otra manera. El ateo no puede estar tan seguro de su ateísmo que le desaparezca hasta la posibilidad de pensar en la verosimilitud de la posición del creyente. Pero el creyente, dada la inevidencia del mundo de la fe, no pierde tampoco la posibilidad de pensar con temor en el posible acierto del ateo. Es más, diría que no hemos descubierto totalmente la gratuidad y la libertad de la fe hasta ver de cerca la posibilidad racional de otra fe, la fe del que no quiere creer en el Dios de Jesucristo porque está presidido por otro dios. Si la fe cristiana es gratuita, desde un punto de vista estrictamente racional, la postura del que no quiere creer no puede ser evidentemente absurda.

Pero descubrir esta posibilidad, sentirse afectado por la oscuridad y el velamiento del Dios de Jesucristo, no es propiamente dudar de la fe, ni siquiera dudar de los dogmas en cuanto son expresiones eclesiales, históricas y colectivas, de la fe común. La fe es obediencia y decisión, libertad, y en estos momentos de inevidencia y de vértigo podemos perfectamente afirmar nuestra fe como reconocimiento de nuestra pequeñez, amor a la vida y abandono al misterio, ofrenda y culto estrictamente libre del Dios vivo que nos llama desde la tiniebla.

¹¹ *El coraje de existir*. Barcelona 1970.

Estamos pensando en la fe como reafirmación permanente de una decisión personal y adulta. Pero sabemos que hay muchos creyentes que no viven así. ¿Qué decir de este tipo de fe sociológica y rutinaria, que nace más de fuera a dentro que de una verdadera decisión estrictamente personal?, ¿cómo podemos juzgar la situación de aquellos que nacen en una sociedad configurada por el influjo de la fe cristiana en sus ideas, instituciones y costumbres? Nace el hombre, y apenas comienza a despertarse como persona, entra en una cultura donde la fe en Dios, el culto y el matrimonio cristiano, etc., son elementos tan profundamente incrustados en la cultura que no se puede apenas prescindir de ellos.

Evidentemente, en el seno de estas «culturas cristianas» pueden darse fácilmente fes débiles, apenas asumidas personalmente, aceptadas como ámbito cultural más que como respuesta libre a un evangelio escuchado personalmente. Así se llega a situaciones en que la fe es un presupuesto sociológico celosamente guardado y defendido hasta con fanatismo, sin un verdadero espíritu cristiano de caridad y de paciencia, una fe que inspira más la apariencia pública que la realidad profunda de las actitudes y de la conducta, una fe apreciada más por su utilidad política que por su eficacia de conversión.

Pero junto a estas posibles degeneraciones, en que la fe decae a ingrediente de la cultura y de la política, la fe sociológica conserva la virtud de acercar a los hombres a la fe verdadera, prepararlos para la fe personal cuando se dé una buena voluntad verdadera y activa y exista una efectiva y auténtica evangelización. La inspiración cristiana de la sociedad y de la cultura hace como de «estructura de credibilidad»¹², y es válida mientras procede de una

¹² P. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*. Paris 1971, 80 s. *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York 1967.

fe auténtica y no tiende a hacerse autosuficiente suplantando a la evangelización y a la fe verdadera. Si cede a esta tentación se hace hipócrita, intolerante, instrumento de discriminación y de tiranía.

La postura correcta me parece que está en aceptar el valor de la fe sociológica sólo en cuanto es fruto de la fe personal de los creyentes y de su acción en el mundo. Sin querer conseguirla o mantenerla a toda costa por medio de la fuerza o de la astucia. Porque en este caso ya es algo falso y degenerado, hipócrita. Y es preferible verla morir como realidad sociológica antes que recurrir a estos falsos sistemas. No se puede hacer caer fuego del cielo para obligar a los hombres a creer. Porque entonces se niega lo que se quiere defender. El anuncio del evangelio y la fraternidad efectiva y sencilla son la fuerza mayor de la iglesia aunque parezcan de momento debilidad.

La «estructura de credibilidad» de la fe, en sentido inmediato y estricto, es la iglesia de los creyentes, alimentada en el evangelio y edificada por la fe y la caridad a todos los hombres. De ninguna manera una sociedad culturalmente cristiana y espiritualmente vacía. La iglesia, por la predicación y los sacramentos, es la única fuerza capaz de cristianizar verdaderamente la sociedad a través de la conversión de los corazones. Cuando esta fe sociológica se hace competencia de cualquier poder civil y se quiere conseguir por métodos convencionales, tiene que quedarse por fuerza en lo puramente convencional y aparente.

Algo semejante ocurre con el bautismo de los niños. Es verdad que muchos bautizados no llegan nunca a ser verdaderos creyentes. Pero eso no demuestra que el bautismo de los párvulos no tenga razón de ser, sino que en muchos casos se administra irresponsablemente y que no existe en la comunidad cristiana una verdadera solicitud por educar en la fe. Pero considerado en sí mismo, bautizar a un niño es ponerlo en comunicación con los

símbolos y realidades de la fe, a la espera de que personalmente los descubra y acepte. «La fe vive en los signos», dice Tillich; la iglesia entera, en cuanto vida humana iluminada y transformadora por la fe, es trasmisora de revelación e inductora de la fe. Asomarse a la vida personal en comunicación con sus ritos, con su doctrina y con su vida es estar preservado de la idolatría y enderezado hacia la verdadera fe y la completa libertad. Para los creyentes es una obligación ofrecer esta posibilidad a sus hijos, sin detrimento de que ellos opten de otra manera cuando lleguen a decidir personalmente su vida. Una decisión negativa no habría que juzgarla necesariamente como culpable. Las causas de incredulidad inculpable que se dan en nuestra sociedad pueden intervenir también aquí. Haríamos bien en reconocer esta posibilidad en la legislación eclesiástica, y en el comportamiento pastoral.

Como vivencia personal, la fe tiene diferentes dimensiones. Lo que Tillich analiza como tipos diferentes de fe, son más bien dimensiones de la fe aceptada y vivida en toda su plenitud. No es que haya una fe extática, otra fe moral y otra fe sacramental. Más bien, la fe vivida plenamente en todas sus dimensiones, es una a la vez extática, moral, sacramental y hasta secular. La fe cristiana se afirma como plenitud de la fe humana, y con ello se obliga a reunir todas las dimensiones humanas de la fe y mantenerlas en unidad y proporción. La fe cristiana es a la vez fe adorante, fe dogmática, fe sacramental, fe moral, fe personal y fe colectiva, fe tradicional y fe progresista, fe escatológica y fe secular.

Si una de estas dimensiones de la fe se olvida, ella misma despierta movimientos de recuperación y de reforma. Sólo la impiedad y el pecado, por una u otra parte, hacen que estos movimientos de recuperación y rejuvenecimiento terminen a veces en rivalidades y escisiones. El cisma demuestra que ha habido más fe en las propias

posiciones, conservadoras o innovadoras, que en el Dios vivo buscado *en oscuridad y obediencia*, en la fe común de los apóstoles y en la comunidad de los creyentes y la fraternidad humana.

Y para terminar este capítulo vuelvo a lo que decía al principio. Para poder decir estas cosas sin vergüenza hemos de luchar para que la fe de los cristianos sea una fe personal y realmente personalizadora, hay que luchar para que las instituciones y los estilos de vida de la iglesia favorezcan esta plenitud de fe, para que la fe tenga una eficacia real en la transformación de la vida, para que la iglesia renuncie a las apoyaturas sociológicas que *no nacen* ya de la conversión de los corazones y le hacen olvidar la urgencia y el poder del evangelio.

FE Y REALIDADES TERRENAS: MUNDO, CIENCIA, CULTURA

I

CRISTIANISMO Y HUMANISMO

EN varios momentos hemos rozado ya este tema. Pero su importancia obliga a reflexionar sobre él detenidamente. Muchas de las situaciones conflictivas dentro y fuera de la iglesia provienen de actitudes que no responden a unas justas relaciones entre la fe y las realidades del mundo, la ciencia o la cultura.

Hay quienes se figuran a la iglesia como algo autosuficiente, poco menos que extrahistórico, con unos dogmas y enseñanzas totalmente inmutables, como si hubieran bajado del cielo sin ninguna dependencia de la historia. No ven en las realidades externas a la iglesia ningún valor religioso, ni les conceden ningún derecho a alterar las expresiones históricas del mensaje de salvación. Las ciencias, las nuevas situaciones históricas tienen que aceptar la superioridad inmutable de la iglesia, de sus usos y de sus doctrinas. La iglesia es un todo inmutable, todo lo que se oponga a sus estilos de vida o su manera de expresarse tiene que ceder, retirarse ante el valor divino de la iglesia. Lo que hay aquí, en el fondo, es una exaltación sacralizada y supersticiosa de las expresiones históricas

de la fe y un menosprecio irreligioso de los valores terrestres.

Desde hace ya siglos, la respuesta de los hombres a esta actitud es el rechazo de la iglesia y de la fe como opuesta al desarrollo de la investigación y de la cultura, enemiga de la libertad de investigación y de la objetividad del pensamiento, anacrónica, ruda, insensible a los valores de la cultura y de la ciencia, falta de respeto por el hombre.

Otra respuesta falsa a esta concepción son los progresismos que esperan de los cambios culturales o sociales el milagro de la reforma definitiva de la iglesia; o las apacibles rutinas —desesperantes rutinas— que proclaman el respeto y aprecio de la iglesia por los adelantos modernos pero siguen queriendo para la fe el mundo de las viejas ideas y de las viejas costumbres.

En muchos de estos casos, en las posiciones extremas y conflictivas, en las angustias de no pocos creyentes, en ciertas maneras de intentar configurar los perfiles de la iglesia ante el mundo, dentro del mundo, se ha perdido el sentido justo de las relaciones de la fe con las realidades del mundo y de la cultura. Éste es hoy uno de los problemas teológicos y pastorales más urgentes.

¿No es posible aclarar un poco el ambiente para que la iglesia y la fe no sean rechazadas o perseguidas por lo que no son? ¿No se puede remediar la situación trágica de tantos hombres de buena voluntad que no pueden descubrir en la iglesia la presencia de Dios y la esperanza de su salvación? ¿No se puede hacer nada para que la iglesia sepa y pueda acoger con alegría todo lo bueno y lo verdadero que se despierta en el mundo, aun en contra de ella?

La incompreensión entre el mundo y la iglesia es una de las mayores tragedias de la humanidad contemporánea. No podemos disminuir la marginación cultural en que

vive la iglesia respecto de los movimientos de pensamiento y de arte que influyen de verdad en los pueblos, de los sistemas que dictan las metas y los procedimientos de la economía, de la política, de la paz y de la guerra. Con frecuencia los ceremoniosos agasajos sirven para disimular el benévolo dejar de lado. El mundo moderno, en muchos casos, respeta a la iglesia —y a la fe— como a una abuelita gastada y aprensiva que hay que dejar amablemente a un lado para poder moverse por la vida. O como una institución moralizadora que favorece la estabilidad social.

En momentos decisivos, el creyente que vive en este mundo escindido, se pregunta con angustia cómo puede pertenecer a la vez a dos mundos enfrentados, cómo puede creer en la ciencia como ciencia, como investigación, como progreso, y cómo puede profesar a la vez una fe que impone sus teorías sobre los orígenes o que condena el socialismo.

En el fondo de estos problemas está abierta la vieja y complicada cuestión teológica acerca de las relaciones entre la gracia y la naturaleza. Preguntarme cómo debo comprender las relaciones entre mi fe y mis conocimientos científicos, si tengo que rechazar una serie de teorías científicas para obedecer a mi fe, o he de desconfiar de una fe cerrada a las conclusiones de la investigación, es preguntarme cómo debo entender y realizar la unidad de mi razón natural y la iluminación de la fe dentro de la unidad de mi vida, dentro de la unidad y coherencia de mi única vida intelectual. La confrontación entre la cultura y la fe es una perspectiva concreta de la confrontación de la naturaleza y la gracia, de la creación y de la salvación.

Durante mucho tiempo han dominado en la teología unas concepciones dualistas que distinguen y oponen demasiado estas dos dimensiones de la única existencia hu-

mana. La creación se considera como un sistema cerrado, suficiente. El hombre en esta situación estrictamente creacional y natural tendría todos los recursos para su propio desarrollo en el mundo y hasta para conseguir una extraña salvación ultraterrena. Pero este hombre de suyo suficiente ha sido trasladado a otro nivel de existencia en el que puede alcanzar una salvación más alta con el auxilio de una asistencia especial de Dios y al precio de sacrificar su autonomía.

En este planteamiento dualista es muy difícil ponderar el valor y el realismo del orden de la gracia si no es a base de insistir en las insuficiencias y en la precariedad de las realidades naturales. Es una visión escindida y no hay más remedio que exaltar uno de los dos sectores a costa del otro. Estas mentalidades teológicas dieron lugar a una concepción de la iglesia exaltada por encima de las realidades humanas, a salvo de las limitaciones propias de la existencia humana y de las cosas del mundo. El que quería vivir intensamente las realidades de la fe tenía que desentenderse de los afanes de la tierra condenados de antemano, o por lo menos menospreciarlos como esfuerzos vanos y sin ningún valor decisivo. No costaría trabajo descubrir las huellas de esta concepción teológica en libros clásicos de espiritualidad, géneros literarios de la hagiografía, documentos y estilos eclesiásticos.

En contraposición, lo sobrenatural era exaltado como un mundo completo, donde el creyente podía y hasta debía vivir sin depender culturalmente ni casi socialmente del mundo, sin apreciar su contorno mundano como una realidad que tuviera algo que ver con los valores decisivos de la vida.

Pero esta exaltación de lo sobrenatural tenía al descubierto la retaguardia. Porque luego, lo que de verdad cuenta en la vida son las despreciadas realidades de la ciencia, la política, el arte, la economía. Una vida religiosa

que se distancia de la vida se queda vacía de realismo, de sentido y de eficacia. Las enseñanzas se hacen retórica y los ritos extrañas ceremonias vistosas e inútiles. Y en la alternativa de escoger entre una cosa y otra, muchos hombres se han visto movidos a elegir en favor del hombre y de la vida, del realismo y de la eficacia.

Es curioso comprobar, una vez más, cómo los extremos tienen por debajo un armazón común. El sobrenaturalismo y el naturalismo parten de un planteamiento dualista, en el que la vida humana se puede encauzar por el camino de lo sobrenatural o por el de lo natural. Toda la crítica moderna al cristianismo se mueve en este supuesto. Y el esfuerzo actual de reforma y de respuesta que está haciendo la iglesia tiene su origen en una manera más exacta de comprender las relaciones de la gracia con la naturaleza, la salvación con la creación.

La actitud «sobrenaturalista» ha sido criticada desde perspectivas católicas y protestantes¹. En la época reciente el nombre clave es el de Henri de Lubac, quien con sus libros y artículos sobre el misterio del sobrenatural provocó la evolución más radical de la teología moderna y puso las bases del movimiento actual de reforma. La iglesia busca un nuevo modo de estar, hablar y actuar en

¹ P. TILlich, *Systematic Theology* II, 6; para él esta mentalidad dualista de la teología procede de una falsa idea de Dios; H. DE LUBAC, *Le surnaturel*. Paris 1946; ID., *Le mystère du surnaturel*. Paris 1965 (traducción castellana Barcelona 1970). Con una sugerente introducción de JOSEF M. ROVIRA BELLOSO; J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano 1374-1534. Madrid 1952; ID., *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, 38, 1957, 5-50; ID., «Persona y gracia», 41, 1960, 5-29; M. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin*. Paris 1944; ID., *Blondel et le christianisme*. Paris EPE; ID., *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien*, en *L'homme devant Dieu*. Paris 1964, 153-166; F. BOURISSA, *Dialectique du désir naturel*: ScEcll 11 (1959) 23-43 175-200; L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel*: NRT 75 (1953) 561-586, 673-689; K. RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos de teología I*. Madrid³ 1961, 327-351; ID., *Naturaleza y gracia*, en *ibid.*, IV, 215-245; B. S. LOECHLE, «*Gratia supponit naturam*». Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms. Romae 1962; H. DUMÉRY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*. Paris 1963 (cf. discusión entre Bouillard y Duméry sobre la interpretación y significación de Blondel en este punto, en NRT (1963) 425-426; ArchTh (1964) 113-130; RechScRel (1964) 261-268; 597-599.599-600).

el mundo porque ha visto mejor las relaciones de la salvación que anuncia, con el mundo en que vive y al que va destinado su mensaje.

Los que tratan de desarrollar el diálogo de la fe con los marxistas sienten más vivamente que nadie la necesidad de comprender la gracia y la salvación de una forma que haga justicia a la seriedad y al valor humano y hasta religioso de las actividades del hombre en el mundo².

El magisterio de la iglesia, especialmente en la constitución del Vaticano II sobre la iglesia en el mundo actual, ha comenzado a liberarse de los anteriores esquemas teológicos y a adoptar otros más ajustados a la realidad. Si en esta constitución se habla de lo que la iglesia recibe del mundo, del valor que tienen las adquisiciones humanas como preparación del reino de Dios y del evangelio, es porque por debajo de todo ello corre otra teología sobre las relaciones entre la creación y la salvación. Es una lástima que todavía no se haya intentado formular explícitamente los presupuestos teológicos de fondo de esta constitución conciliar.

Queremos ver cómo se sitúa la fe, cómo se sitúa el creyente respecto de las cosas del mundo, de la ciencia y de la cultura. Esto depende de cómo veamos el entronque y las relaciones de la salvación con la creación: ¿dos mundos yuxtapuestos y rivales?, ¿o verdadera salvación del mismo mundo y de la sola realidad?

Mi manera de ver este problema conecta directamente con la emprendida por Blondel, Bouillard, Chenu, de Lubac, Rahner, etc. Pienso que es la más tradicional, la que se acerca — sin llegar todavía — a la manera tan unitaria que tiene la Biblia de pensar creación y salvación³.

² J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo*. Barcelona 1968; J. GIRARDI, *La iglesia ante el humanismo ateo, en La iglesia en el mundo de hoy II*. Madrid 1970, 405-474.

³ En la Escritura es imposible descubrir esos dos órdenes de natural y so-

Para el creyente, el dato fundamental es la afirmación de la gracia. La realidad primordial es la benignidad sorprendente de Dios que envuelve todo lo que existe. Dentro de este reconocimiento de la gracia como realidad primordial se puede entender el mundo como creación. Las creaturas, la creación entera, tienen su consistencia, sus facultades propias y suficientes para afirmar y desarrollar su existencia. Pero este sistema ordenado y completo que es la creación está hecho y mantenido dentro de un propósito divino de gracia.

El hombre tiene una inmediata capacidad para afirmar su propia existencia en el mundo, pero esta existencia que afirma y desarrolla está hecha para consumarse en el conocimiento de Dios y en la comunión de vida con él. Por eso la suficiencia termina en insuficiencia: cuando el hombre se hace más verdaderamente hombre descubre que no puede ser hombre sino en comunión de vida con un absoluto benigno y acogedor. Por un lado, la naturaleza es suficiente para conseguir y asegurar los requisitos y los fines mundanos de nuestra vida, seguridad, comunicación, prosperidad; por otro, todas estas metas, que en una primera dimensión son suficientes para mantener en pie nuestra existencia, si se las mira con relación a las últimas exigencias y posibilidades de nuestra vida, son insuficientes y hasta imposibles.

Es decir, hay un fin humano inmediato, la felicidad y el bienestar del hombre en el mundo, que a primera vista parece que podríamos conseguir sin religión y sin gracia. Pero este fin inmediato tiene un fin ulterior que ya no

bre-natural. Es éste uno de los ejemplos típicos de cómo el vocabulario teológico y las definiciones de la fe quieren significar un aspecto de la revelación que luego se olvida, dando lugar a cuestiones intrincadas y sutiles cada vez más alejadas de la intención original. La distinción entre natural y sobrenatural es un instrumento dialéctico para expresar la insuficiencia de la creatura ante la providencia de Dios, la liberalidad y trascendencia del amor de Dios y de su presencia salvífica en el mundo.

queda dentro de nosotros sino que es el encuentro y la convivencia con un Dios de gracia. En realidad, no son dos fines sino dos vertientes del único fin, de la única plenitud y realización humana: un hombre plenamente realizado en sus magnitudes naturales que se afirma y se consume en la comunicación vivificante con el absoluto creador y consumante.

Los hombres somos unos seres extraños que en nuestra propia plenitud descubrimos nuestra insuficiencia para ser y la necesidad de consumarnos como hombres en el reconocimiento adorante del absoluto y la humilde aceptación de su gracia. Si se niega esta referencia al absoluto, las mismas estructuras primarias de la vida se desfiguran y se hacen imposibles. ¿No era ésta la situación de los clásicos al decir que sin la gracia no podemos cumplir íntegramente la ley natural?

Como las cosas son en concreto así, ya no es posible un aspecto de la plenitud sin el otro. El que no quiere llegar a tener que contar con Dios se ve obligado a retorcer de alguna manera el dinamismo interno de la propia maduración en el mundo que tendería a ponerse en actitud de invocación y a conducirlo hasta los umbrales de la fe. Quien niega el fin sobrenatural —por hablar de alguna manera— niega también los dinamismos y los valores de la creación en cuanto ellos mismos conducen al descubrimiento y a la aceptación del Dios vivo en la fe. Más todavía, la apertura ilimitada a la vida, que tendría que conducirnos hasta la fe, cuando este dinamismo se niega, se revuelve contra nosotros, busca su satisfacción en los valores de este mundo, los absolutiza, y así los desfigura y niega todos los demás⁴. Sin la gracia, ya no es posible la naturaleza, y sin embargo, la naturaleza, el mun-

⁴ HIEZENLEGER, *Grundlegung der einen Welt in der Botschaft Jesu, en Probleme der Entsakralisierung*, 89; D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*. Barcelona 1969, 158 s.

do y las actividades del hombre en el mundo, conservan su propia estructura y su justa autonomía bajo la gracia.

El creyente no tiene que vérselas con dos niveles de realidad, sin poder pertenecer del todo a ninguno. Tiene ante él una sola realidad cuya verdad y valor definitivo sólo descubre por la fe y realiza por la caridad.

El hecho de que seamos objeto de la gracia de un Dios que nos salva, no altera ni trastorna nuestra propia consistencia, la naturaleza de las cosas y los métodos propios de nuestra actividad en el mundo. De cara a la realidad objetiva, del hombre para el mundo, todo ocurre como si no hubiera más que el hombre y el mundo. Pero viendo la realidad en función del hombre, todo queda encuadrado en un contexto nuevo que ilumina la vida real y le proporciona una nueva posibilidad de ser. Hay un centro de referencia nuevo que la unifica, le da valor y sentido, y a la vez le exige armonía y coherencia con la verdadera totalidad de la existencia.

El amor humano sigue siendo amor humano, con sus metas y procesos propios, pero tiene que hacerse coherente con un amor más radical y universal; la libertad del hombre conserva sus condicionamientos y características, pero tiene que encontrar su modo de realizarse dentro de unas dimensiones nuevas que la misma libertad alcanza por el hecho de tener que decidirse en pro o en contra de un Dios hecho interlocutor del hombre por la gracia; todo lo que el hombre puede hacer y tiene que hacer en el mundo queda igual que si no hubiera ni Dios ni gracia, pero a la vez tiene que encajar en la unidad de un hombre que sólo llega a la verdad y a la solidez de su existencia mundana cuando llega a la comunión con el Dios viviente. Es posible que todo esto quede demasiado abstracto y confuso. Vamos a ver si descendiendo a algunos puntos concretos se nos hace más sencillo y más práctico.

II

FE Y MUNDO

Al hablar de mundo, entendemos aquí la creación entera en cuanto marco de la vida del hombre, lugar de su existencia y cantera inagotable de los materiales de su existencia.

Pues bien, para el creyente, este mundo sigue siendo igual que para el no-creyente. Con las mismas leyes, con los mismos procesos, con las mismas evidencias y oscuridades. Al creer en Dios, el hombre no sabe científicamente sobre su mundo ni más ni menos de lo que sabía antes, no tiene ni más ni menos posibilidades para moverse en él y dominarlo. Sin embargo, en otro orden de cosas, lo ve de distinta manera.

El mundo mudo de la ciencia se descubre como creación, como don y primacía de un amor que está en su origen y se transparenta en él. El creyente lo ve en su realidad objetiva como el no creyente, no *sabe* ni más ni menos que el ateo. Pero lo *cree* como don de Dios, como primicia de una gracia, punto de partida de una esperanza, objeto de una responsabilidad⁵.

Desde la fe, el hombre *cree* que el mundo ha sido creado para los hombres, que no hay en él nada que sea inaccesible, intocable, exento. Por la fe descubrimos de golpe la centralidad del hombre respecto del mundo, su plena humanidad. Y de aquí nace una nueva comprensión dilatada de la responsabilidad del hombre respecto del mundo, de las posibilidades y urgencias de la acción del hombre sobre el mundo. Explorar, dominarlo, humanizarlo, hacerlo posesión y riqueza de todos los hombres es ahora más posible y urgente, más profundamente humano.

Caben, como siempre, las deformaciones. La deformación de los que quieren vivir la religión al margen de su acción en el mundo, sin valorar religiosa ni humanamente la lucha secular del hombre para dominar el mundo; concepciones falsamente culturalistas, ñoñas, de la fe y del cristianismo.

Y en el polo opuesto, la de los cristianos nuevos, para quienes la fe es lisa y llanamente el compromiso en la humanización del mundo. No niego que esta acción humana sobre el mundo tenga un valor religioso. Ella ha de ser la verificación y como el cuerpo y la eficacia de la fe; lo mismo que para el no creyente es una manera de acercarse a Dios y entrar en su reino. Pero cuando los creyentes lo quieren adoptar como equivalente a la fe, renunciando a la profesión verbal explícita de su fe en Dios, a la celebración sacramental de la gracia, de la fe, y de la esperanza que vivimos dentro de nuestra acción humana, en realidad estamos ante una regresión religiosa, ante una vuelta a la adoración del Dios sin nombre, a la esperanza sin resurrección.

Sin embargo, puede ser que, en algunos casos, este aparente retroceso sea en verdad un adelanto. Porque a lo mejor nos hemos situado demasiado rápidamente en el nuevo testamento sin vivir de verdad la vida de hombres en el mundo, la pasión y la angustia de la búsqueda, la grandeza y el dolor del compromiso en favor de la vida. Bonhoeffer llegó a la conclusión de que no se podía ser buen cristiano sin pasar la experiencia del antiguo testamento. Y si no la hemos pasado, el volver ahora a ella quizá nos ayude a ser después mejores cristianos. Pero no llamemos a esta fase poscristianismo, sino posfariseísmo y por tanto pre-cristianismo. Acercamiento a la fe explícita, a la invocación del Dios verdadero en la libertad, en la responsabilidad, el amor y la esperanza.

⁵ *Gaudium et spes*, 39.

III

FE Y CIENCIA

La historia de los conflictos entre la fe y la ciencia es muy dolorosa para el que la repase con un mediano amor hacia el hombre y una suficiente comprensión de lo que es la fe para la humanidad. Desde el despegue de la ciencia positiva y de la razón filosófica, los científicos y los creyentes han vivido la penosa experiencia de dos hermanos codiciosos que se enemistan por disputarse el don de un padre común. Afortunadamente pasaron ya los tiempos de Galileo y de Servet, pero vivimos todavía en el clima de una mutua desconfianza. Si pasó el tiempo de la abierta rivalidad no hemos superado el de la distancia y la incomunicación. Los hermanos ya no riñen, pero procuran vivir lejos el uno del otro.

Ha habido menosprecio, desconocimiento y pretensiones de intrusismo por ambas partes. El Vaticano I reconoce que la razón es útil y buena porque demuestra los fundamentos de la fe y puede ilustrar las cosas divinas guiada por la luz de la fe⁶. Ante esto el investigador que gasta su vida buscando remedio contra el cáncer se siente menospreciado, si no sonríe él con menosprecio.

Cierto que esta posición está ampliamente superada por las declaraciones del Vaticano II⁷, pero estos nuevos puntos de vista no han sido todavía asimilados por los creyentes, ni hemos sacado todas sus consecuencias prácticas, ni han podido ser tenidos en cuenta por los hombres de estudio y de ciencia que no siguen muy de cerca la vida y la historia de la iglesia. Y si se afina la mirada, ni siquiera en el Vaticano II dejan de aparecer algunas ex-

presiones que suenan a heteronomía e instrumentalización religiosa de la ciencia.

¿Cuáles son, pues, las verdaderas conexiones entre ciencia y fe?

Para responder hay que comenzar afirmando su radical diferenciación e independencia. Aunque luego haga falta matizar esta afirmación, de momento es necesaria y hay que reconocerla como sustancialmente cierta.

En esto hay que estar con Bultmann. La fe no dice nada ni sirve para nada en el orden del conocimiento positivo y científico del mundo. Utiliza lo que encuentra en la cultura del momento para decir su propia verdad, pero ella deja las cosas como están, ni quita ni pone en la idea y el conocimiento del mundo que el hombre haya logrado o vaya logrando por los métodos propios de este conocimiento.

Cuando la ciencia y la fe se preguntan mutuamente, respetando la diferencia de sus propios campos, se enriquecen y estimulan mutuamente. Pero cuando una de ellas trata de imponer a la otra algunas soluciones dentro del propio terreno, la perturba y se hace reo de intolerancia. Si la fe quiere dictar a la ciencia sus conclusiones degenera en ideología y sectarismo, y si es la ciencia quien quiere imponer sus opiniones a la fe, se hace fanática y ridículamente idolátrica.

El concilio Vaticano I, para justificar la legitimidad del conocimiento de la fe y la autonomía de las verdades de la fe respecto de la ciencia, afirma la existencia de dos órdenes de conocimiento, distintos e independientes desde el punto de vista objetivo y subjetivo: en el uno se conoce con la razón natural y en el otro con la fe, en el primero se conocen las cosas naturales y en el otro los misterios escondidos en Dios que sólo aparecen por la revelación⁸.

⁶ D 3019.

⁷ *Gaudium et spes*, 36, 55, 56, 57.

⁸ D 3015.

Luego veremos que ni los principios ni los objetos de este doble orden de conocimiento son tan autónomos y tan independientes como podría parecer, pero de momento ésta me parece una afirmación capital: ante la exploración y el conocimiento científico del mundo, el creyente está en las mismas condiciones que el no creyente, con la misma libertad y obligación, con las mismas facultades e indigencias. La fe no da propiamente ciencia, y la ciencia no toca tampoco el ámbito de la fe. Son de distinta onda, enfilan la realidad desde diferentes puntos de vista, con procedimientos diferentes y a profundidades distintas. No tienen por qué enfrentarse ni entrar en conflicto.

Y sin embargo los conflictos se han dado y se están dando a escala colectiva y a escala individual. ¿Hay que declarar el psicoanálisis freudiano o las tesis poligenistas incompatibles con la fe cristiana? ¿Nos viene con la fe una manera concreta de saber cómo se formó o cómo terminará el mundo? El análisis de la fe y del conocimiento religioso responde resueltamente que no. La fe no entra en el mundo trayendo el regalo de unos cuantos conocimientos positivos que no nos cuesten el esfuerzo de la investigación, no tiene que «hacerse sitio» entre los conocimientos racionales de los hombres⁹, sino que utilizando el lenguaje y las concepciones de la ciencia como las del mito, la fe ofrece la descripción de su propia verdad, de su comprensión de Dios, del hombre y del mundo, en la dimensión religiosa y escatológica de la vida.

No hay incompatibilidad entre fe y ciencia cuando cada una tiene conciencia de sus límites y se mantiene dentro de su propio terreno. Pero la hay en cuanto la ciencia quiere operar como fe, o la fe quiere operar como ciencia. Cuando la ciencia pretende medir la realidad total del hombre y las dimensiones totales de la existencia hu-

mana, entonces opera como fe, no como ciencia, y choca en el terreno de la fe cristiana y de cualquier otra fe. Y cuando la fe quiere imponer como realidad definitiva alguna afirmación empírica sobre el conocimiento del mundo, opera como ciencia y choca con la ira y el rechazo de la verdadera ciencia.

Hemos dicho: cuando la ciencia afirma algo contra la fe es que no es verdadera ciencia¹⁰; pero tenemos que añadir: cuando la fe afirma algo contra la ciencia es que no es verdadera fe. De hecho, el progreso de las ciencias históricas y positivas nos ha hecho ver que no era verdadera fe creer que el mundo y la vida habían comenzado a ser de una forma determinada, o que la autoridad de los reyes venía directamente de Dios, o que los evangelios eran pura historia, o que la naturaleza humana consiste en esto o en aquello.

Los comentarios teológicos de la *Humanae vitae* señalaron la necesidad de tener más en cuenta las conclusiones de la ciencia para determinar los condicionamientos naturales de nuestra conducta. Saber cuál es la ley natural, depende de conocer la naturaleza humana, y esto, en su complejidad biológica y psicológica, es asunto de la ciencia, no de la fe.

No podemos olvidar en ningún momento las características de la fe y de su lenguaje. Creer es decidirse a comprender, amar y realizar la vida en presencia de Dios, sometida a su juicio y renovada por su Espíritu. Esta decisión introduce al creyente en una dimensión nueva de la vida y del mundo. Y esta novedad sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el mundo, interior todo ello al mundo y a la vivencia de la fe, es lo que las definiciones y proposiciones de la fe tratan de descubrir utilizando religiosa-

⁹ R. BULMANN, *L'interprétation du NT*, 204-205.

¹⁰ D 3018.

mente — es decir, analógicamente, simbólicamente, poéticamente — los recursos del lenguaje cotidiano.

Pero ciencia y fe tampoco son dos mundos distantes y desconectados. La fe da al científico el encuadre definitivo de su ciencia, le ayuda a mantenerla en el marco del conocimiento de la realidad empírica, sin que se alcance a definir todo lo que el hombre tiene que ser y hacer. Confirma sus motivaciones, su opción en favor de la racionalidad y humanidad del mundo. Impone el respeto del hombre como valor absoluto, impulsa el uso humano y solidario, marca las líneas más urgentes de la investigación, etc.

Cada vez que un científico quiere decir la última palabra sobre la existencia del hombre, la fe le niega ese derecho, pero obrando de este modo defiende al hombre y defiende la humanidad y la objetividad de la ciencia¹¹.

Ph. Roqueplo opina que es normal que la fe de los científicos sea especialmente difícil. Además de las dificultades generales, el científico padece las suyas propias por la formación empírica que puede llegar a ser deformación, por la tradición totalitarista de la ciencia y el sectarismo anticientífico de la iglesia en ciertos momentos, por la apariencia de mala fe que tienen las afirmaciones voluntarias e inverificables de la fe. (El hombre que afirma una cosa porque quiere que sea así no puede tener buena fe, es un *salaud*, dice Sartre). Esto contradice lo más hondo de la ética profesional de un científico¹².

Puede ser cierto. Pero también es verdad que el hombre de ciencia puede descubrir el misterio del orden y de la humanidad del mundo, la insuficiencia de la ciencia y del mundo para liberar y asegurar la humanidad del hom-

¹¹ P. RICOEUR, *Sciences humaines et conditionnements de la foi*, en *Dieu aujourd'hui*. Paris 1965.

¹² Ph. ROQUEPLO, *La foi d'un mal croyant*. Mentalité scientifique et vie de foi. Paris 1969.

bre. La investigación, la enseñanza puede vivirse como un verdadero culto¹³, y en el no creyente es un ejercicio de respeto, de veneración hacia la realidad que da lugar a una forma secular de invocación de las más cercanas al reconocimiento religioso de Dios¹⁴.

Para el futuro, es importante subrayar esta diferencia entre ciencia y fe. Ni los fieles ni los pastores estamos suficientemente educados en esto. Y en estos tiempos es extraordinariamente grave ligar la fe a algunas proposiciones científicas o pseudocientíficas. Las ciencias cambian de una manera vertiginosa. Ligar la fe a ellas conduce sin remedio a mantener contra viento y marea una serie de afirmaciones del todo pueriles y anacrónicas o perderse en la fluctuación de las hipótesis.

Tenemos necesidad de recuperar el sentido de la fe como establecimiento de la existencia en relación con el Dios de gracia, aparecido y aceptado en Cristo por medio de la iglesia. Y dejar bien claro que en definitiva creemos sólo a Dios, al Dios de gracia y de salvación. Esta fe es una nueva vida, un nuevo marco y unas nuevas dimensiones de la existencia. Esta nueva vida tiene su verdad, sus conocimientos sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo. Todos estos conocimientos son el conocimiento de la fe en todos sus aspectos: Dios a quien se cree, el

¹³ E. MAIRLOT, *Science et foi chrétienne*. Dimensions religieuses de l'activité scientifique. Bruxelles-Paris 1968; J. P. GABENS, *Introduction à la «Théologie de la Culture» de P. Tillich*. Paris 1969; J. M. AUBERT, *Recherche scientifique et foi chrétienne*. Paris 1962; J. LADRIÈRE, *Intégration de la recherche scientifique dans la vie chrétienne*: *Lumen Vitae* 15 (1960) 441-458; R. LAVOCAT, *L'église et la communauté scientifique internationale*. Paris 1965.

¹⁴ *Gaudium et spes*, 33, 34, 36: «Quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios».

Véanse estas elocuentes citas de A. Einstein: «La experiencia religiosa cósmica es la más poderosa y la más noble de las fuerzas que engendran la investigación científica» (citado por J. ABEL, *Le christianisme se désintéresse-t-il de la science*. Paris 1960, 72). Textos semejantes en Ph. FRANK, *Einstein, sa vie et son temps*. Paris 1950; cf. *Science et foi*. Paris 1962, en especial las colaboraciones de Roqueplo y Russo.

hombre que cree, Cristo que es inicio y consumación de la fe, la salvación que la fe ofrece, la transformación de los hombres que creen, la composición y las funciones de esta sociedad de creyentes.

Aclarar decididamente qué es lo que queremos decir a través de las expresiones míticas, simbólicas o analógicas. Acabar de una vez con la impresión de la iglesia como difusora de bellas y piadosas leyendas, tratar de descubrir el hondo sentido existencial y religioso que está detrás de todas estas expresiones.

Hay que reconocer sin miedo la libertad del pensamiento científico y racional. Descansar en la seguridad de que la fe no depende para nada de los datos ni de las conclusiones de la ciencia. Dejar que la ciencia se corrija a sí misma. Estimar eficazmente la ciencia como el gran esfuerzo para humanizar el mundo y hacerlo así más transparente de Dios.

Solamente cuando la ciencia quiera acaparar la totalidad de la existencia y dar por tanto categoría de fe a sus conclusiones, es cuando los creyentes debemos oponer resistencia, denunciar el fraude de la ciencia, obligarla a reducirse a su ámbito y a las posibilidades de sus métodos empíricos, concretos, bien delimitados.

Tenemos mucho que aprender en el aprecio de la ciencia, no sólo como medio de progreso y bienestar, sino como actividad religiosa, invocación de la verdad, preparación del reino de Dios, forma secular de practicar la fe en Dios creador y salvador, la caridad con los hombres, la esperanza en la victoria final sobre la muerte.

IV FE Y CULTURA

Es cultura todo lo que el hombre hace y expresa como medio de manifestación y de defensa de su ser y de su amor a la vida. El lenguaje, el arte, la investigación, la técnica y la organización de la vida. La cultura es estrictamente el mundo humano de los hombres. La humanización de sí y del mundo a través del conocimiento, de la expresión y de la acción. La forma de vida que el hombre se asigna, expresa y persigue.

Para comenzar a hablar de las relaciones entre cultura y fe, hay que descubrir su unidad de origen. Porque ambas nacen y se desarrollan del amor a la vida y de la voluntad que el hombre pone en la defensa y la promoción de su existencia. Cuando el artista descubre, expresa y desarrolla la humanidad en su obra creadora, está muy cerca del hombre religioso que invoca al Dios que le puede salvar de la muerte. Por eso no es de extrañar que cultura y religión anden unidas y mezcladas en sus manifestaciones.

Hay además otra cosa que expresa esta permanente implicación de fe y cultura. Y es que la cultura es el vehículo único y global que el hombre posee para dar forma a sus concepciones, a sus experiencias y aspiraciones religiosas. Cuando el hombre invoca a Dios no puede menos de figurárselo desde su propia experiencia del mundo y de la humanidad, como Padre que hace llover sobre buenos y malos, o como juez de sus obras, o como salvador del mundo en que vive. Y cuando esperamos una salvación no podemos dejar de expresarla como «nuevos cielos y nueva tierra», como morada paradisíaca para el hombre, superación de los conflictos que padecemos y multiplicación de lo que aquí nos alegra y nos conforta.

En definitiva, la cultura entera tiene una profunda intención religiosa y la religión forma parte integrante de la cultura, nace, crece y muere con ella. Así ha ocurrido con todas las religiones propiamente culturales. «La religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión», gustaba de decir Tillich¹⁵.

Puesto que aquí no hablamos en general de cultura y religión, sino de cultura y fe, hay que hacer una observación de importancia decisiva. La fe cristiana, como las demás religiones, vive y se desarrolla dentro de una cultura, empapada y determinada por ella en los materiales expresivos que emplea y las configuraciones históricas que adopta. Pero la fe, por su referencia a una revelación histórica del absoluto, no depende en su raíz de las concepciones culturales, trata de responder desde una situación cultural determinada a algo que le viene dado, algo que en cierto modo la desborda y se le escapa.

Esto da lugar a una tensión entre cultura y fe que no se da en las demás religiones. Las religiones viven dentro de la cultura mucho más cómodamente que la fe. En cierto sentido la fe descompone la unidad de la cultura al obligarle con una realidad que no sale originalmente de la experiencia humana.

En las religiones culturales, el «dueño» de la cultura, es «dueño» también de la religión. El nuevo testamento rechaza esta inclusión de la fe dentro de las instituciones culturales de un pueblo (cf. Mc 7, 9; Hech cap. 10 y 11; Gál 5, 6, etc.) El deseo de encerrar el cristianismo en una cultura y dominarlo, fuerza al cristianismo a adoptar valores y actitudes veterotestamentarias que lo desfiguran y acaban negándolo. La fe cristiana descompone la cultura como sistema cerrado, la juzga, la inquieta, la obliga a mejorarse sin cesar.

¹⁵ P. TILICH, *Theology of culture*. Oxford 1968; ID., *La dimensión perdida*. Bilbao 1970, 65.

Desde el momento que el hombre se sitúa por la fe en relación con el absoluto, se revela su grandiosidad por encima de todos los límites étnicos, culturales e históricos. Las creaciones culturales quedan relativizadas y sometidas al hombre que las crea, aparece una dimensión nueva de la humanidad en la que todos los hombres alcanzan una radical igualdad y unidad. Las diferencias quedan atrás; la fe revela la trascendencia del hombre, suscita la unidad universal de los hombres y abre el camino para una historia indefinida, hace saltar los límites mundanos que cerraban el paso hacia la unidad y el progreso indefinido de la cultura.

Sin embargo la cultura también impone a la fe su tributo. Por lo pronto, ni la revelación ni la fe pueden escapar a la mediación expresiva de la cultura, aunque en esto mismo la cultura, para ser vehículo expresivo de la fe, tenga que dejarse remodelar por ella. Los evangelistas descubren su fe en Jesús utilizando los conceptos del antiguo testamento y las concepciones del mundo de su tiempo. Pero al utilizarlos les dan un sentido nuevo, desplazan el sistema de significación en el que estaban insertados y ponen el fundamento de otro sistema cultural que a lo mejor no se desarrollará en siglos.

Así, la cultura trasmite a la fe la historicidad de sus expresiones, símbolos y exigencias. Al ser ella misma una creación permanente y dinámica que necesita recuperar la armonía después de cada nuevo dato que la altera, la fe se ve obligada a seguir su mismo movimiento para recuperar constantemente la fuerza significativa y la armonía interior de todas sus manifestaciones. Los cambios culturales de cualquier tipo merman el valor significativo de las expresiones anteriores de la fe, la obligan a buscar nuevas expresiones y responder a otras preguntas¹⁶.

¹⁶ *Gaudium et spes*, 44, 62.

Por otra parte, el hombre trata de controlar y dominar la marcha de la cultura, ajustándola a las dimensiones y características de su propia experiencia. Y desde ella rechaza las intrusiones o las fijaciones históricas de la fe que bloquean o desfiguran el desenvolvimiento de su creación cultural. De este modo estimula a los creyentes a vivir la fe como fe, a no rebajarla a un sistema de ideas o de vida dotado de una falsa perennidad y fuerza salvífica. En este sentido, los cambios culturales ayudan a la iglesia a tener conciencia de su pobreza y fragilidad histórica, a no idolizar ninguna de sus formas históricas y concretas, ofrecidas por la cultura en un momento determinado y trituradas después por ella misma como injustas e inadecuadas. Desde que un concepto o una ordenación de la vida deja de ser aceptable culturalmente, la fe tiene que preguntarse si puede seguir considerándola como vehículo de expresión o como forma válida de conducta.

Por su parte, si la cultura quiere ser expresión fiel de la realidad del hombre, no puede prescindir del hecho de la fe y tiene que buscar constantemente su compatibilidad con la afirmación y la vida de la fe. Ésta es labor de los creyentes que, dirigidos por la fe de una manera más externa que interna, más negativa que positiva, más indirecta que directa, va creando en la cultura la aptitud expresiva y práctica de la fe.

Gracias a este esfuerzo de descubrimiento del hombre, la cultura se hace capaz de expresar la fe, deja al descubierto su posibilidad, crea espacios donde el creyente pueda ejercer y vivir su fe. Cumple así un trabajo de «preparación evangélica»¹⁷ sin el cual el hombre no sería apenas sujeto evangelizable, ni tendría posibilidad de entender, expresar o vivir la fe. La creación de un sistema coherente y universal de signos expresivos, la denuncia

¹⁷ *Ibid.*, 40, 57.

de las instituciones inhumanas, la exploración de las exigencias humanas del orden social y económico, tienen en sí mismas un valor salvífico insustituible que la fe debe promover cuando no los encuentre hechos. Así tiene lugar un mutuo influjo entre cultura y fe que hace de la cultura como la «estructura de credibilidad y de plasticidad de la fe», y de la fe un estímulo y una purificación constante de la cultura.

La fe tiene que comenzar por descubrir y respetar esta función humanizadora de la cultura. No trato aquí de recomendar la figura del «mecenaz renacentista» que desde una situación eclesiástica poderosa favorece el desarrollo de la cultura. En esta figura, la situación está viciada por la previa mundanización de la iglesia, o del eclesiástico, que actúa más como potentado del mundo que como creyente. Me refiero a algo más sutil. Quiero decir que el creyente, desde su fe y en virtud de su fe, tiene que reconocer y respetar el valor de la cultura que nace independientemente de él y de la iglesia, por la simple fuerza del hombre que, no sin una oscura presencia y asistencia de Dios, expresa, perfecciona, desarrolla y defiende la vida.

La fe mueve a admirar la ciencia y el arte, a esperar de ellos un mejor conocimiento del hombre y por eso una mayor posibilidad de conocer a Dios y de expresar más perfectamente su gracia y sus promesas de salvación.

Incluso cuando la cultura se vuelve crítica y zarandea a la fe (ilustración, marxismo), la fe debe tener suficiente humildad para revisarse abiertamente a sí misma y ver qué razones tienen sus adversarios contra ella. En realidad no se trata de razones contra la fe, sino contra las expresiones doctrinales caducadas que manejamos y las deformaciones u omisiones éticas que cometemos los creyentes.

Ésta es la única manera efectiva de devolver a la fe su prestigio estrictamente religioso, de mostrar su indepen-

dencia y la capacidad de convivencia entre los datos serios de la ciencia y la universalidad de su fuerza evangelizadora. Más todavía, éste es un paso necesario para poder recuperar la fuerza purificadora y desdemonizadora de las afirmaciones científicas que desde su crítica contra las deficiencias expresivas de la fe, se alzan hasta la embriaguez de querer sustituirla en el terreno mismo de la religiosidad y de la fe.

Si hubiéramos aceptado humildemente las críticas del marxismo contra las deformaciones históricas y clasistas de la religión cristiana, ¿no hubiéramos tenido más fuerza para denunciar la inhumanidad y la sinrazón de sus aspiraciones totalitarias y deshumanizantes? Nuestro temor a aceptar lo que pueda haber de verdadero en su análisis de la historicidad y de la historia, del influjo social y económico sobre las doctrinas teóricas y éticas, ha hecho que no pudiéramos mostrar eficazmente la trascendencia de la religión y de la fe sobre sus propias deformaciones históricas y sociales.

Dos son las aportaciones fundamentales de la fe a la cultura. Por un lado, con su simple presencia denuncia y combate las tendencias absolutizadoras de la cultura, de los hombres que la crean, la difunden o la utilizan, ya sea en el orden del pensamiento, de la técnica o de la política. La presencia de la fe está reclamando el reconocimiento de la relatividad y la limitación de todas las concepciones y actividades del hombre, proclama y defiende la primacía del hombre sobre todas sus concepciones y técnicas. Nadie tiene el derecho de definir ni bloquear el proceso, la libre investigación, la marcha hacia adelante de la historia, nadie puede imponer como valor absoluto y definitivo ninguna filosofía, ninguna política, ninguna concepción cultural de la vida¹⁸.

¹⁸ *Ibid.*, 59: «A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino el fomentar las condiciones y los medios para promo-

Esto, en realidad, no es una aportación negativa, sino profundamente positiva, es la defensa de la libertad del hombre y del dinamismo de la cultura contra las ambiciones o los delirios de otras culturas y de otros hombres. En realidad, son las absolutizaciones de la cultura las que ahogan su dinamismo y desarrollo. ¿Qué pasa con la filosofía y con el arte, con la evolución social, allí donde un sistema ideológico y cultural se impone a los hombres por la fuerza y la coacción política?

La iglesia no puede nunca identificarse con ninguna concepción sociocultural, pero mucho menos con los que se imponen por la fuerza y obstruyen el libre dinamismo de todas las fuerzas culturales. Entonces, además de degradarse a las funciones de ideología y refrendo sociológico, se hace cómplice de la inhumanidad de la represión y del consiguiente empobrecimiento de los pueblos.

Otra aportación fundamental de la fe a la cultura, es la confirmación y el aliciente permanente para su desarrollo histórico y su unificación planetaria. La fe convive con todas las culturas, trata de impedir las absolutizaciones que las cierran sobre sí mismas y las hacen incompatibles y belicosas. Más profundamente todavía, afirma la trascendencia de la persona humana, la unidad de origen y de vocación en el plano religioso y espiritual, la trascendencia del fin de la humanidad y por tanto la posibilidad ilimitada de unidad y progreso de los hombres.

La cultura que sabe aceptar estas aportaciones de la fe no puede cerrarse sobre sí misma, sino que sabe abrirse al diálogo complementario con las demás, está dispuesta para una revisión permanente de sus bases humanas y se hace capaz de un avance continuo hacia adelante. Nin-

ver la vida cultural entre todos aun dentro de las minorías de alguna nación. Por ello hay que insistir sobre todo en que la cultura, apartada de su propio fin, no sea forzada a servir al poder político o económico».

guna cultura ha demostrado hasta ahora la capacidad de asimilación y el dinamismo histórico que está demostrando la cultura de occidente. Podrán intervenir muchos otros factores, pero sin duda interviene en ello una serie de aportaciones fundamentales de la fe cristiana: dignidad y libertad de la persona humana, unidad fundamental de los hombres y de los pueblos, humanidad del mundo creado para el hombre, historicidad, sentido de la vida como promesa, garantía del futuro permanente, etc.

Para que estos influjos se realicen son necesarias dos condiciones fundamentales: el contacto entre fe y cultura y la tensión dialéctica entre ellas.

La adaptación de la doctrina y de la vida a los cambios culturales supone esfuerzo y riesgo, madurez cultural y religiosa. Si la iglesia, por un reflejo de temor o por una insuficiente percepción de su historicidad, se repliega en su propio pasado humano y lo defiende contra las nuevas ideas, como algo sagrado y definitivo, su actitud la incapacita para ser aceptada y reconocida; la fe se rebaja sociológicamente a la función de las ideologías y las sectas, y la cultura tiende a absolutizar sus propias posiciones haciéndolas verdaderas fes, se crea su propia religión y trata de pasar por encima de unas actitudes pseudo-religiosas que obstruyen su camino.

La fe tiene que dejarse juzgar por la cultura en todo lo que es mediación cultural de la expresión doctrinal y ética. No es justo emplear la autoridad religiosa para mantener y sacralizar lo que es de suyo cultural, histórico, contingente: vehículos filosóficos o míticos de la fe, usos sociales, formas históricas de régimen e institucionalización social. ¿No tiene valor también aquí lo de «dad a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César»?

Es difícil para la fe encontrar su postura justa dentro de la cultura. No vale la actitud sectaria y regresista de la iglesia que sacraliza la trama cultural de su pasado y se

encierra en ella como el erizo que rechaza a su adversario hecho una bola espinosa e inabordable. Ni vale el irenismo de las tendencias liberales que se someten a las pretensiones de la cultura sin defender suficientemente la identidad de la fe, sin atreverse a resistir las desmesuradas ambiciones de una escuela histórica, filosófica o social. Me temo que los teólogos de la muerte de Dios, ciertas posturas extremas de los cristianos progresistas están repitiendo ahora esta condescendencia del cristianismo liberal. No vale tampoco la actitud dominadora de la iglesia que, mientras vive a la defensiva en áreas de cultura desarrollada, impone en nombre de Dios arrastres culturales de otras épocas que ella lleva consigo a pueblos jóvenes que no tienen suficiente conciencia ni fuerza para defender su autonomía y su identidad cultural. Cuando una cultura ha sido suplantada en nombre del cristianismo, reaccionará rechazando el cristianismo en nombre de sí misma y de su derecho a la vida. Quizás estos fenómenos no se podían prever hace cincuenta años, pero lo que ha ocurrido en Asia, en África, incluso en América latina, nos tiene que hacer pensar en estos problemas y evitar para el futuro semejantes tragedias.

Hay que comenzar por el respeto total a las características, a los ritmos, a los grados de desarrollo de cada cultura; ofrecer como un fermento los datos fundamentales de la salvación, incluso las formulaciones históricas que el mensaje de la fe ha tenido en otros tiempos y en otras situaciones humanas, porque la historia de la fe es un medio indispensable para todos los que quieran recibirla en su identidad real, afectada por la historia. Pero, para no imponer en nombre de la fe lo que no son sino las situaciones culturales en las que ella ha tenido que desarrollarse, a veces no con pocas dificultades y concesiones, hay que dejar que los hombres de cada cultura den forma a su propia visión de la fe, siempre que se

salve explícitamente la aceptación de la unidad y la sujeción a sus verdaderas exigencias.

Uno se pregunta qué sentido puede tener la disputa del *Filioque* o los intrincados problemas de la justificación para la formulación efectivamente vigente de la fe en una naciente nación africana. Podrá servir como ilustración histórica para percibir algunos rasgos de la fe católica, pero a la hora de expresarla en una verdadera función significativa con los demás elementos de su cultura, es evidente que se puede y debe prescindir de las complicaciones históricas para expresarla de la manera más directa y completa que se pueda en el nuevo mundo cultural y significativo.

El pluralismo expresivo, siempre que haya una explícita referencia y sumisión a las exigencias de la unidad católica de fe, será una ayuda para afirmar la fe sobre sus expresiones históricas, un fermento efectivo de evolución de las diferentes culturas sin darles motivos de rechazo, un estímulo para el acercamiento y el enriquecimiento de las culturas, pero dejando a los hombres y procesos de la cultura que establezcan los modos y el ritmo de la unificación.

Tendríamos que pensar más en el itinerario de la fe a través de tantos mundos y tantas culturas. Dentro del área judía la fe asume y conserva muchos usos originalmente veterotestamentarios. El salto de Pablo al área helenística hace caer en la cuenta de la condición cultural y caduca de estos usos y de la necesidad de abandonarlos para hacer posible la fe de los helenos. Pablo es el campeón de esta lucha para desjudaizar la fe cristiana. Luego, del helenismo pasó al mundo romano, y los cismas de occidente son el trágico resultado de la confusión entre versión cultural y sustancia de la fe. La versión romana de la fe se hace incompatible con la versión griega. ¿Será posible que al cabo de ocho siglos de separación no haya-

mos aprendido las lecciones de esta tragedia y estemos cayendo en los mismos errores?

La fe no puede ser católica si no se mantiene en su propio nivel de fe, si no tiene conciencia de la limitación y variabilidad histórica de sus múltiples formulaciones históricas y culturales, si no reconoce el valor salvífico de las innovaciones culturales que surgen en el mundo independientemente y hasta en contra de ella, si no renuncia a dominar la cultura, si no se pone a caminar junto a ella reconociendo su unidad de origen, de sentido y de destino.

No es retórica, sino mucha verdad, la confesión del concilio de que en estos puntos tenemos todavía mucho que aprender y hay que combatir muchas deficiencias¹⁹.

Esta zona de tensión y de mutuo enriquecimiento entre la fe y la cultura es precisamente la zona donde habita la teología. Uno de los objetivos primordiales de la teología ha de ser precisamente éste: mantener siempre abierto el diálogo entre fe y cultura, establecer sus condiciones con la mayor claridad posible, renovar permanentemente la significatividad de la fe en términos culturalmente válidos y volcar sobre la cultura las aportaciones y las exigencias de la fe. Ésta es la grandeza y la debilidad de la teología, su gozo y su cruz. El teólogo no puede cumplir esta misión sin arriesgarse a sufrir el fuego cruzado de los dos campos. Unas veces será acusado desde la fe de someterla al imperio de la cultura, otras se verá menospreciado por los hombres de la cultura por sacrificar su autonomía al someterla al juicio de la fe. Los dos peligros son reales y los dos tienen que ser superados para poder cumplir su misión integradora y renovadora en esa doble y difícil fidelidad. Sin una teología viva la fe queda irremediablemente aislada en la cárcel de unas

¹⁹ *Ibid.*, 4), 1.

concepciones culturales sin significación ni vigencia para el mundo, y la cultura se empobrece y deforma hasta perder la conciencia de su aspiración a la total humanización que le está dando la vida. En definitiva, quien más pierde es el hombre, escindido en dos mundos impermeables que tendrían que ser el único mundo a la medida de su vocación de hombre llamado a consumarse en el encuentro glorificante con el Dios de la creación y de la gracia.

Vivimos ahora una época de conmoción y cambios culturales que obligan a diagnosticar y afrontar estos fenómenos con la máxima lucidez posible. La matriz o el vehículo cultural de la fe cambia en todas partes. Por una parte el cambio cultural de occidente hacia lo que podríamos llamar el descubrimiento de la secularidad de lo secular, la eliminación de todo resto de sacralización de lo mundano. Por otro, el contacto, el influjo y los conflictos entre las diferentes culturas que ya no pueden seguir viviendo aisladas. Son éstos unos fenómenos de tal envergadura que no hay forma de abarcarlos en conjunto y de prevenir todas sus consecuencias. Pero hay que intentar ver siquiera algunas direcciones seguras por las que debemos comenzar a caminar. Es ésta una de las tareas más graves que nos ha encomendado el Vaticano II²⁰.

Un primer paso sería reconocer de verdad que estos procesos históricos de la cultura tienen su significado y su valor dentro del plan de salvación. Renunciar a la idea de que ya tenemos todo lo que hace falta para promover la salvación de los hombres, esperar de los nuevos datos culturales la ayuda para expresar y vivir mejor la fe, para poder anunciar el mensaje de salvación a los hombres con mayor credibilidad y eficacia.

Esto nos ha de llevar a respetar el juego autónomo de estos procesos, a seguirlos de cerca para aprender, a

participar plenamente en igualdad de condiciones en la vida y la marcha de la cultura, sin pretender una situación o una autoridad de privilegio en nombre de la fe. En lo cultural, la fe es deudora de la cultura, recibe, aprende, se deja juzgar y purificar por ella.

En este sentido, la secularización y planetización de la cultura hacia la que marcha la humanidad, nos purifican de las falsas absolutizaciones que hayamos podido hacer de instituciones, ideas, sistemas sociales y éticos. Nos obliga a recuperar el verdadero nivel religioso de la fe como acto libre, gratuito, escatológico, verdaderamente católico, abierto a toda la experiencia humana de los hombres y los pueblos. Nos hace imposible la caída de la fe en ideologías, su politización en ideas e instituciones humanas, contingentes, caducas; la manipulación pseudo-religiosa de los recursos culturales o políticos, con perjuicio para la cultura que pierde su libertad y para la fe que se rebaja a ser un factor más en el campo de lo cultural y de lo político.

Para ser fieles a esta hora, los creyentes tenemos que hacer el esfuerzo de renovar la gratuidad y el riesgo de la fe, que no vive en definitiva de las congruencias culturales o sociológicas. El esfuerzo de redescubrir el significado de la revelación y de la gracia, las exigencias de la fe en el terreno de las realidades seculares. El valor de resistir al empuje totalizador de la creciente cultura secular, de juzgarla y desafiarla allí donde quiera acapararse la totalidad del hombre.

El comunismo y el totalitarismo capitalista estarían conformes con un cristianismo privado, de pura confesión escatológica y sacramentalista, que renunciara a combatir sus proyectos de configuración de la existencia humana. Aceptar este pacto es hoy uno de los mayores peligros de la fe. Los creyentes, la iglesia, tenemos que defender hasta la sangre la posibilidad de denunciar el ím-

²⁰ *Ibid.*, 55, 56, 61 y especialmente 62.

petu demoníaco de los sistemas actuales que tienden sin remedio a controlar todos los dinamismos del hombre como medio de ampliar su poderío y asegurarse la perpetuidad. Los recortes injustificados en la libertad del pensamiento, de la expresión y de la acción, la falsificación de la información, las represiones de las justas reivindicaciones, la imposición de leyes elitistas, el control hedonista de la vida, etc., son otros tantos síntomas de la pretensión demoníaca de controlar desde unas situaciones humanas de poder el desarrollo entero de la vida del hombre.

La fe no puede aceptar la intocabilidad de la economía o de la política como si fueran las nuevas vacas sagradas, los nuevos tabús. Sabe que no puede competir con la más humilde actividad cultural en el terreno interno y propio, ni debe siquiera pretender una significación o fuerza propia dentro del terreno interno de la cultura. Pero en cuanto una actividad cultural quiera alzarse al dominio y control de la existencia entera del hombre, nada ni nadie puede quedar exento del juicio y de la protesta de la fe. Esta misión se está convirtiendo en la prueba y la lucha más dura de los creyentes.

Así la fe defenderá el espíritu y la libertad del hombre, activará la conciencia de su trascendencia, le ofrecerá la posibilidad de un sentido y de unos valores ultramundanos, gratuitos, más allá de lo que se ve, se comprueba, se compra y se vende; sólo así podrá ayudarle a defenderse de la inhumanidad y del hastío de una existencia cerrada por los límites de la industria y el comercio.

Aun haciendo esto, los hombres serían traicionados si los creyentes no les ofreciéramos la posibilidad de creer expresamente en el Dios vivo, en el amor personal que nos crea y nos salva. La pastoral del silencio la considero una traición a Dios y a los hombres, un camuflaje del escepticismo y de la inseguridad, una reacción neurótica

del creyente decepcionado o narcicista que busca la aceptación por parte del mundo ateo aun a costa de su propia identidad, de la fidelidad a sí mismo y al Dios de la alianza.

Estoy plenamente convencido de que no es suficiente hablar de Dios mientras una revisión del lenguaje y de la conducta no dé su peso y su fuerza a esta palabra misteriosa; es del todo verdad que la autenticidad práctica de la fe hecha humanidad y solidaridad es indispensable para poder anunciar a Dios sin sonrojo. Pero pienso que estos mismos esfuerzos de reforma, de fraternidad y de eficacia de la fe en la transformación de nuestra vida secular, no serán posibles ni auténticos ni estables mientras no los persigamos en la sinceridad y la fortaleza que sólo se tienen cuando se vive en presencia del Dios de la fe y de la esperanza.

Es cierto que el verticalismo se ha comido el horizontalismo, ¿o es que no hemos tenido verdadero horizontalismo porque tampoco vivíamos con sinceridad el verticalismo? Nos hemos alejado de los hombres por estar con Dios, ¿o es que no hemos sido capaces de estar de verdad al servicio de los hombres porque tampoco estábamos de verdad con Dios, sino que estábamos más con nuestras seguridades, con nuestros cargos, con nuestras tradiciones?

La fe es esencialmente comunión de vida con el Dios de gracia que nos da el poder ser enteramente hombres. ¿Qué ganaríamos regresando a la situación de desconocimiento, del ateísmo lingüístico? Esto no es una verdadera manera de servir al hombre secular. Es más bien reconocerse incapaz de ofrecerle el verdadero servicio de la fe. Si es que no somos capaces de creer en Dios dentro de un mundo secular, entonces lo único limpio es callarse y formar entre los hombres que trabajan y mueren sin saber si hay alguien que ve y acepta su vida. Pero si cree-

mos, hay que anunciar explícitamente el nombre de Dios, con las palabras y las obras, con sentido, con eficacia, con la verdad de la conversión y del sacrificio.

Sin este nombre, el hombre moderno nunca estará a salvo de la esclavitud, de la maquinización, del hastío, de la desesperación.

13

EL FUTURO DE LA FE

No es el gusto por el futurismo ni por la profecía lo que hace que muchos pensadores se preocupen del futuro. Con frecuencia vemos en las librerías estudios que tratan de analizar y prevenir un futuro que está ya comenzando. En todas partes se vive la conciencia de que estamos comenzando una nueva época y no se quiere entrar en ella a ciegas dejándose llevar por los acontecimientos. Tenemos necesidad de saber algo de lo que se nos viene encima y poner ahora ya los fundamentos de una evolución verdaderamente humana.

En la iglesia, esta sensación de iniciar una nueva época se vive con una viveza extraordinaria. Queramos o no, el Vaticano II ha despertado la conciencia de muchos. Quedan definitivamente atrás no sólo los tiempos de la edad media sino los del *Syllabus* y de los concordatos. Ha comenzado en la iglesia la búsqueda de un modo nuevo de hacerse presente en el mundo moderno. Ya no se quiere seguir en el inútil empeño de dirigir desde la fe la marcha de las ciencias, de la política, de la cultura en general. Más bien se quiere encontrar la manera de anunciar el mensaje de Cristo en el mundo actual, dando por supuesta la autonomía de la cultura y el valor humano y salvífico de sus aspiraciones fundamentales. Pasamos de la competencia y la rivalidad a la solidaridad y al servicio, del anatema al diálogo.

Este cambio de perspectiva respecto del mundo, lleva consigo unas consecuencias para la fe que todavía no hemos acabado de descubrir. No se trata solamente de una instancia exterior, de cara al mundo externo a la iglesia. Sino que se presenta la necesidad más sutil de reemplazar el mundo interior de la iglesia por otro.

La mayoría de los elementos culturales asumidos por la iglesia como base humana o vehículo expresivo de su mensaje y de su vida (filosofía, ideas y esquemas de la sociedad y de sus instituciones, etc.) pertenecen a épocas pasadas. La cultura de los siglos pasados impregnan profundamente las formulaciones de la fe, el modo de anunciarla, de profesarla y de vivirla.

Aceptar de verdad el reto de la cultura humana, lleva consigo la necesidad de revisar muchas de estas expresiones doctrinales, sociales y morales de la fe. No vamos a repetir de nuevo lo que ya hemos dicho y discutido profusamente a lo largo del libro.

Quiero simplemente enunciar aquí, a modo de conclusión, una serie de rasgos importantes que tendrá que desarrollar la fe para poder vivir holgadamente en el mundo y que por tanto es urgente acentuar desde ahora mismo, en nosotros y en nuestras comunidades.

Algunos han hablado de un mundo poscristiano. La expresión no me parece clara ni afortunada. Si con ella se quiere decir que entramos en un mundo que procede históricamente de una sociedad cristiana, de una cultura hasta cierto punto cristianizada que deja atrás sus propias raíces religiosas y cristianas, la expresión dice algo muy real que ya Ortega señalaba en el año 30¹.

Pero la palabra parece decir más y de hecho hay quien la entiende como si estuviera naciendo un mundo en el que la misma fe cristiana no tuviera ya sitio ni función

alguna. Confieso que admitir esta posibilidad me parece incompatible con la fe en Dios y en el hombre. Quien tenga una cierta idea de lo que es la fe y de la misión que tiene en la humanización y el desarrollo del hombre, se horrorizará de pensar en la posibilidad de un mundo organizado y poderoso donde los hombres no sean ya capaces de pronunciar con algún sentido la palabra Dios, donde ya no se pueda tomar partido definitivamente en favor del bien y de la vida universal y definitiva, donde ya no se viva lo pragmático desde una perspectiva espiritual.

La iglesia sabe que «el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente al problema religioso, como lo prueban no sólo la experiencia de siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época»².

Y si hubiera, como lo hay, riesgo de que llegara esa total secularización de la cultura, no podríamos aceptarla como una evolución verdaderamente humana del hombre, sino que habríamos de ver en ello una obligación más urgente todavía de recordar desde la fe las últimas posibilidades y dimensiones de la existencia humana para librar al hombre de verse reducido a un producto mercantil, proyectado y hecho psíquicamente a la medida de las necesidades económicas y de las ambiciones políticas.

Ocurra lo que ocurra, una cosa está ya comenzando a ser cierta. Los creyentes han de ser capaces de *vivir una fe apoyada en sí misma*, sin los andamios y los apoyos socioculturales que hemos tenido hasta ahora y todavía tenemos en parte. El prestigio internacional de la iglesia, la grandiosidad de sus monumentos culturales, el reconocimiento oficial en la vida pública, la resonancia masiva y popular de sus fiestas, han creado un marco social de credibilidad que confortaba la fe de muchos. Pues bien,

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, 135.

² *Gaudium et spes*, 41.

estas apoyaturas histórico-político-sociales de la fe cristiana pueden desaparecer, o por lo menos disminuir grandemente. De hecho han desaparecido ya en parte, y lo que queda, mantenido a veces por intereses y fuerzas más políticas que religiosas, significa cada vez menos para los que creen y para los que necesitan creer. Los cristianos tenemos que estar preparados para vivir sin angustia y sin sentimientos de ingenuidad o de inferioridad en un mundo donde la fe o la simple religiosidad no tenga apenas espacio ni relieve público, sociológico.

En esta situación me parece urgente desarrollar la conciencia de los verdaderos apoyos internos de la fe. Evidentemente, la fe se basta a sí misma, no necesita los andamios de un «orden cristiano» para vivir y desarrollarse. Es más, la historia muestra que la fe se hace más profunda y eficaz cuando vive en un clima cultural adverso y tiene que buscar en sí misma su propia fortaleza. En cambio, cuando vive socialmente aceptada y apoyada, a veces impuesta, la fe se rebaja, pierde autenticidad y eficacia, se vacía poco a poco de profundidad religiosa y personal hasta reducirse a una diluida configuración de la vida social que puede ser valiosa como cultura humanizada, pero que ya no es la fe cristiana, sino su huella histórica y, si se quiere, un acercamiento cultural para su reconocimiento.

La iglesia tiene que aprender a vivir en un mundo cuya cultura es ya en gran parte totalmente independiente de la fe cristiana y de cualquier actitud religiosa. Con diversos caracteres y acentos, pero lo cierto es que la autonomía respecto de cualquier referencia religiosa impregna un poco por todas partes las mentes y las actitudes de los hombres. No entremos ahora a discutir acerca de la legitimidad o ilegitimidad de esta actitud cultural. Pero lo cierto es que está en marcha y hay que contar con ella. La iglesia, como institución, y cada uno de los creyentes,

hemos de aprender a creer en este mundo que sociológica y culturalmente apenas tiene en cuenta nuestra fe. Es urgente por tanto que la fe vuelva a ser el fruto de una decisión personal, apoyada realmente en el testimonio y la vida de Jesús, celebrada y vivida comunitariamente, en unos sacramentos y en una real comunión de fe que devuelvan a los creyentes la seguridad y la alegría de su fe.

Se piensa a veces que la fe vivida en una cultura secularizada debe ser una fe intimista, fuertemente cerebralizada, sin ritos ni símbolos. En contra de esta manera de pensar, me parece que cuanto más se secularice la sociedad y la cultura en que vivimos, la fe tendrá que marcar más su fuerza expresiva, no sólo en los aspectos éticos de la vida real, sino en la profesión común, en las celebraciones sacramentales, en los símbolos, en la rotura gratuita de la estrecha cárcel de pragmatismo en que nos vamos encerrando. ¿No es sorprendente que Harvey Cox abogue ahora, en su obra *Las fiestas de locos*, en favor de una exaltación de lo gratuito, del ocio y de la alegría, como exigencia y misión de la fe en un mundo empobrecido por el mercantilismo? Lo que hace falta es que estas celebraciones y símbolos de la fe sean de tal manera que engarzen con la vida real, que hayamos redescubierto el sentido de la fe respecto de la transformación de la vida real, y que seamos capaces de redescubrir la salvación de todos los recovecos de la vida desde la fe en Dios y la celebración sacramental de la pascua de Cristo. Ése es el problema, superar la incomunicación entre creer y vivir, descubrir la fe como renovación de la vida y la vida renovada desde la gracia del Dios a quien creemos.

En la educación de la fe, hay que desarrollar la percepción refleja de las *dimensiones religiosas de la experiencia secular* del hombre en el mundo: estructura humana, intencionada, de la creación; implicaciones de la libertad humana: necesidad del sentido, responsabilidad,

interpersonalidad, afirmación absoluta del ser y de la vida. Desarrollar una visión histórica y realista de la función de la idea de Dios en el nacimiento y el desarrollo de la conciencia humana, descubrir lo que realmente significa la palabra Dios en una perspectiva antropológica, superar de una vez el complejo de inferioridad ante el ateísmo³.

El hombre moderno percibe y valora las dimensiones y los contenidos de la vida humana de distinta manera de como lo hacían nuestros abuelos. Hay otra manera de percibir y valorar la libertad personal, la responsabilidad ante los demás hombres, las relaciones con el mundo, las obligaciones sociales, la justicia, la manera de vivir socialmente y de sentirse dentro de una historia. Se está desarrollando penosamente un modelo interior del ser hombre que acerca y separa a los hombres, que inspira sus juicios y reacciones. Para que la fe viva y se extienda, es absolutamente indispensable que los cristianos sepamos vivir y anunciar nuestra fe en conexión de palabras y de conducta con esta nueva manera de sentir la humanidad que el hombre tiene. Es éste quizás el problema más grave y la obligación más urgente que la iglesia tiene como consecuencia de su naturaleza esencialmente misionera. Hay que recuperar una imagen de Dios que diga realmente a los hombres de buena voluntad lo que Dios es para el hombre, redescubrir la verdadera naturaleza de la religión y de la fe como descubrimiento y liberación

³ P. TILLICH, «La imagen cristiana del hombre del siglo XX»; *Comprensión cristiana del hombre moderno*, en *En la frontera*. Madrid 1971, 117-128. Con fallos pero dedicación ejemplar a descubrir los caminos y las características de la fe en el mundo moderno. No se ha hecho entre los católicos algo semejante, ¿se podría hacer sin asperezas ni dogmatismos? ¿Qué experiencias religiosas, o, al menos, qué posibilidades de escuchar con sentido el evangelio de Cristo hay detrás del ateísmo moderno, de la lucha por la justicia, de la rebeldía juvenil, de la sufrida sumisión al trabajo de tantos millones de hombres, del clamor por la paz, etc., etc.? ¿Cuáles son las negaciones más graves del evangelio? ¿Por dónde y por qué se está perdiendo la sensibilidad religiosa de la juventud? Es el escándalo de los creyentes, es la presentación de una fe sin fuerza en los problemas reales, es la banalización de la libertad y de la vida, obra de los resortes propagandísticos y represivos de la sociedad?

de lo mejor del hombre, como verdadera salvación de su vida, por la gracia y la bondad de un Dios realmente adorable. Queda por hacer una larga labor de renovación de la experiencia religiosa cristiana, tiene que haber primero quienes la vivan a fondo, hasta las últimas consecuencias, en el contexto de esta sociedad secularizada. No tenemos todavía mártires que nos hayan enseñado a creer de verdad en este mundo de la industria y del comercio.

En adelante, los cristianos tenemos que asumir la *defensa de la religiosidad*. En vez de pelear contra los creyentes de otras profesiones cristianas o de otras religiones, desde nuestra fe, debemos ayudar a todos a profundizar y purificar la experiencia religiosa, empeñarnos juntos en la purificación de la idea de Dios, explorar los nuevos caminos de la experiencia religiosa del hombre moderno, profundizar en el conocimiento y la difusión de lo que realmente es Dios para el hombre, suprimir poco a poco las causas objetivas del ateísmo, mantener abierta en el mundo la posibilidad de acordarse de Dios, de caer en la cuenta de su presencia, anunciar la posibilidad y la fecundidad de la alianza establecida en Jesús para siempre. Llega el tiempo en el que la iglesia y todos los creyentes tendremos que concentrarnos en la misión primordial: ser el signo viviente de la presencia de un Dios creíble junto a los hombres; con otras palabras, simplemente, seguir diciendo con palabra y obra que el reino de Dios está cerca de cada uno de los hombres de buena voluntad. Pero decirlo de tal manera que signifique de verdad la invitación a la salvación de todo lo que nos amenaza y nos disuelve. La confrontación personal y cultural con el ateísmo está comenzando a ser la prueba más dura de la fe y la obligación más urgente de la iglesia⁴.

⁴ L. DEWART, *El futuro de la fe*. El teísmo en un mundo adulto. Barcelona 1969.

Pero la fe tiene su apoyo verdadero en la iglesia como memoria humana de Jesús, continuidad histórica de su manera filial de vivir la vida humana ante Dios como Padre y ante la totalidad de lo real en espíritu, en apertura universal, abnegación y libertad, en un esperanzado amor universal a la vida.

Es preciso que los creyentes aprendamos a *distinguir la fe de sus expresiones históricas*, que tengamos una mayor conciencia del relativismo de sus formulaciones culturales, doctrinales y éticas. Y esto sin desarraigarnos de la tradición, amando de verdad el cuerpo histórico de doctrinas, símbolos, instituciones que nos han hecho y nos están haciendo el servicio incalculable de transmitirnos la fe de Jesús y de los apóstoles; sin entregarnos atolondradamente a un futuro en el que no nos podremos mover con seguridad sino en la medida en que seamos fieles a una actitud de fe que sólo podemos recibir de su propia historia.

Esto no será verdad sino en la medida en que los cristianos estemos dispuestos a *cargar con el peso de la iglesia*, soportando sus deficiencias históricas claramente conocidas y reconocidas, sin perder por ello la estima de nuestra historia como creyentes, sin desertar a ningún precio de la urgente labor de su renovación. Es urgente que en todos los creyentes crezca la estima de la iglesia, en todas sus áreas y ministerios, como tradición y servicio de la fe de los hombres, como verdadera servidora del mundo en el servicio de la fe y la defensa del espíritu. Es cierto que la iglesia tiene que librarse de muchas servidumbres históricas y sociales que la desfiguran, que oscurecen su verdadera figura y hacen irreconocibles a los creyentes para los mismos hermanos de la fe. Pero si esta tarea es urgente y necesaria, es porque, a pesar de todo, la iglesia sigue siendo la morada de Dios y la matriz de la mejor humanidad.

Es importante promover todo lo que deje al descubierto los rasgos verdaderamente originales de la iglesia como espacio de la fe y anunciadora profética de la salvación humana.

Y es importante también descubrir el sentido y el alcance real, el significado, las exigencias y la *eficacia secular de la fe*, de los sacramentos, de la salvación que esperamos. Hay que recuperar la significación antropológica del nombre de Dios y del anuncio de su gracia, ver en las celebraciones sacramentales la celebración festiva y esperanzada de la liberación y de la salvación de la vida humana real y concreta, de las relaciones humanas que llenan nuestra vida y del mundo en que estamos esencialmente arraigados.

Hay que buscar las nuevas exigencias éticas de la fe en el campo de lo social, de lo económico, de lo político, allí donde de verdad se juega el futuro de la humanidad y la felicidad o la infelicidad de los hombres. La tradición y las celebraciones sacramentales de la fe son indispensables a la proyección comunitaria y personal de la fe cristiana. Pero para que resulten auténticas deben recuperar su entera significación y eficacia respecto de la vida real, en el campo de las relaciones humanas, del ordenamiento social, de la economía y de la política. Si no, nos perdemos en el plácido mundo de las ilusiones. La fe del futuro tiene que acentuar sus exigencias morales y su eficacia secular y política. No a la manera clerical, por los caminos de la diplomacia o del poder social y político, sino a través de la acción secular de unos ciudadanos que sean verdaderos creyentes, liberados del mundo e inspirados de verdad en la esperanza y el amor cristiano. Y a través de una proclamación del evangelio que haga caer en la cuenta de las verdaderas exigencias de la fe en el campo real de las relaciones humanas y las actividades estrictamente seculares.

La situación actual no es clara. Hay creyentes, clérigos y laicos, que en nombre de la fe querían promover iniciativas seculares que son del todo contingentes y aleatorias. Estos intentos se mueven en la línea de las manipulaciones religiosas de lo temporal con la consiguiente temporalización de la fe y de la iglesia. El constantinismo es malo tanto si es de derechas como si es de izquierdas.

Pero a la vez, hay también en el ambiente una mal disimulada negativa a dejar que la fe juzgue en un plano estrictamente religioso las actividades seculares. Denunciar las insuficiencias éticas de una situación o de un sistema, estimular incesantemente el perfeccionamiento de la sociedad y de sus estructuras en nombre de la caridad de Cristo, no es subversión, ni siquiera falta de patriotismo, sino servicio a los hombres y defensa de la credibilidad de la palabra de Dios.

La cultura, la economía, y más todavía la política y el poder, sólo pueden escapar a la tentación de la divinización, el totalitarismo y la idolatría, dejándose juzgar por la caridad de Cristo y por la palabra de quienes la anuncian.

La iglesia busca penosamente su manera justa de estar en el mundo. No se sabe todavía cómo organizar las instituciones y los ministerios para que sean eficaces en la sociedad en que vivimos; se busca en inseguridad y sufrimiento la verdadera manera de anunciar con fidelidad y eficacia el evangelio de Jesús. Y este desajuste entre la iglesia y la nueva sociedad se vive en la conciencia personal como falta de unidad y coherencia entre la fe y el resto de la vida. El problema es grave porque afecta a la expresión vital de la fe en el plano real de los hechos y de la vida. La iglesia tiene que hacerse visible ante el mundo como sociedad de la fe en el Dios de Jesucristo; y el creyente tiene que patentizar su fe ante los demás en unas palabras y con unas obras que sean realmente expre-

sivas de su fe para sí mismo y para los demás. Desde el punto de vista de los creyentes, éste es un problema de fidelidad y de buena conciencia; desde el punto de vista del mundo y de la sociedad en que vivimos es un problema de fidelidad: tenemos obligación de presentarles un evangelio creíble, obligación de ser nosotros mismos creíbles.

En tiempos pasados esto se lograba con una eficacia extraordinaria gracias a lo que podríamos llamar la cristianización de la cultura y de las instituciones sociales; en occidente se había llegado a configurar una complejísima estructura sociológica cristianizada que era a la vez protección y recomendación de la fe. La iglesia operaba en el mundo y cumplía su deber de evangelización manteniendo estas estructuras sociales de credibilidad: ciencia, arte, prestigio cultural y social, instituciones y celebraciones populares, etc. Este cometido se hacía en buena parte a través de la colaboración con la autoridad civil o, incluso, gracias al prestigio y al influjo en lo civil que directamente ejercían los clérigos.

Hoy este procedimiento es cada vez más difícil y menos eficaz. Choca con el pluralismo cultural y religioso de la sociedad actual, con la creciente conciencia de la distinción entre lo temporal y lo religioso, se opone a la susceptible sensibilidad del hombre moderno respecto de la libertad de su vida personal y muy especialmente de su vida religiosa. Puede ser, incluso, que la reacción actual contra la «credibilidad sociológica» sea excesiva. Pero sin embargo es un dato real con el cual la iglesia tiene que contar. Por eso se desarrolla en todas partes la necesidad de buscar por otros caminos y con otras características la manera de hacer sitio a la iglesia en la plaza del mundo, entre los hombres que hablan y trabajan, viven y mueren; los creyentes sienten la necesidad de presentar su fe ante los demás hombres de una manera creíble.

La creciente tendencia a poner la eficacia de la fe en la lucha social en favor de la justicia y de la humanización de la convivencia social, tiene que entenderse como un intento de los creyentes para hacer presente ante el mundo la credibilidad de la fe.

Puede ser que en algunos grupos de cristianos haya una cierta polarización en torno al compromiso social. ¿Por qué cuando se habla de vivir la fe comprometidamente, el compromiso de la fe se entiende casi exclusivamente como una participación en la lucha social? Quizás estemos viviendo la adolescencia de nuestro desarrollo político como cristianos.

Lo que sí es absolutamente claro y creo que tenemos que defender en estos momentos con absoluta intransigencia es el derecho y la obligación de la iglesia a anunciar y vivir la fe teniendo muy en cuenta los aspectos seculares de su expresión y de su exigencia. No es posible vivir fielmente la fe ni anunciarla decorosamente sin descubrir las exigencias del amor fraterno en las instituciones y acontecimientos reales de la vida social. Preconizar un cristianismo indiferente a las realidades sociales, si es para vivirlo me parece un sutil fariseísmo, y si es para exigirlo me parece una persecución de guante blanco. Imponer hoy a la iglesia el silencio sobre las realidades temporales, reducirla al culto y al folklore religioso, es obligarla a perderse en el irrealismo, no permitirle iluminar las conciencias de sus miembros, no dejarle aparecer como algo serio ante los hombres.

En adelante los cristianos, todos los cristianos, hemos de sentirnos más sencillamente miembros de la sociedad y ciudadanos del mundo. Ni el ingreso en el ministerio pastoral, a cualquier nivel, ni la consagración religiosa, ni mucho menos cualquier tipo de dedicación apostólica y misionera deberían significar una exención y como un exiliamiento de las condiciones y responsabili-

dades normales del hombre dentro de su sociedad. La iglesia no es un mundo especial para hombres elegidos junto al mundo del resto de los hombres mortales, sino la comunidad de aquellos miembros del mundo que están liberados y reunidos por la fe en el Dios del mundo y la esperanza de la salvación del mundo.

Es decir, tenemos que aprender a *pensar la fe* y las cosas de la fe, no en función de la iglesia, que no es una realidad definitiva, sino *en términos de mundo y de humanidad*. La iglesia misma tiene que ser pensada y vivida como una zona de encuentro entre Dios y el mundo que son los términos verdaderos del diálogo de la gracia y de la salvación.

Por supuesto, esto no quiere decir que hayamos de renunciar al nombre de Dios para hacernos perdonar del mundo, para ser admitidos en un mundo que lo desconoce. Eso sería tanto como desertar de la misión recibida, traicionar a la vez al hombre y al mundo. La misión de la iglesia y del creyente en el mundo es precisamente la de rehacer continuamente la verdad y la fuerza de la alianza, mostrando con palabras y con la vida la eficacia humanizadora y salvífica de la convivencia del hombre con Dios y de Dios con el hombre en la alianza siempre en peligro y siempre renovada de la fe.

La fe es compromiso en favor del hombre y de la vida. Esto nos permite alinearnos con todos los hombres de buena voluntad en favor del hombre y en contra de los ídolos. Podemos y debemos escuchar la invitación de Mury: «barramos juntos los ídolos». Pero en esta misión común, nosotros debemos conservar la confesión explícita de Dios como fundamento de las verdaderas dimensiones del hombre, de las inacabables exigencias del compromiso en favor del hombre y garantía de su esperanza personal y colectiva.

No sólo no podemos aceptar el programa de un cris-

tianismo que renunciase a la confesión explícita de Dios, sino que la tarea del cristianismo en el futuro será cada vez más estrictamente proclamar el nombre de Dios y provocar las condiciones de vida que permitan a los hombres reconocerle como fuente de su dignidad de personas libres y garantía de su esperanza.

En pocas palabras, éstos me parecen los rasgos más importantes de la fe de cara al mundo que se perfila ante nosotros: concentración teórica y práctica en sus dimensiones fundamentales, acentuación de su vivencia comunitaria en una iglesia que sea la comunión de unas verdaderas comunidades de fe, renovación del lenguaje de la fe mediante el recurso a las categorías y símbolos realmente significativos en la cultura contemporánea, aumento de su eficacia en la vida secular como consecuencia de una conversión al amor y a la fraternidad comprendidos y vividos realmente en las estructuras y relaciones de la vida real y secular, descubrimiento de las dimensiones religiosas y evangélicas de la vida real de los hombres, proclamación verbal y práctica del Dios de Jesús como posibilidad y garantía de la salvación, actual y definitiva, de nuestra vida humana y del mundo en que vivimos.

ÍNDICE DE AUTORES

- Abelardo, 174.
 Adam, K., 169.
 Agustín, 41, 144.
 Alden, 18.
 Alfaro, J., 46, 47, 122, 233, 303.
 Allport, G. W., 48.
 Antiseri, D., 19, 236, 239.
 Antoine, P., 47.
 Archaulbault, P., 159.
 Arnoldo, 176.
 Asmussen, H., 254.
 Aubert, R., 156, 157, 159, 176.
 Aubert, J. M., 315.
 Austin, J. L., 18, 237, 238.
 Ayer, A. J., 236.
- Badia, G., 25.
 Balthasar, H. v., 48, 49, 103, 126.
 Bange, P., 25.
 Barth, K., 57, 58, 77, 125, 252.
 Barth, M., 103.
 Bartnel, P., 260.
 Bartsch, H. W., 113.
 Baumgärtel, F., 87.
 Bautain, L. E., 170.
 Becker, M., 240.
 Benoît, P., 108, 187.
 Berger, P., 295.
 Betzendörger, W., 47.
 Beumer, J., 256.
 Birault, M., 46.
 Bizanet, H., 288.
 Blight, J., 103.
 Blondel, M., 46, 64, 77, 145, 174, 258, 304.
 Bonhoeffer, 27, 57, 58, 59, 307, 309.
 Bottigelli, 25.
- Bouillard, H., 57, 303, 304.
 Bourassa, F., 303.
 Braithwaite, 18, 238.
 Braum, F. M., 123.
 Braun, H., 108.
 Broglie, G. de, 149.
 Brown, J. F., 123.
 Brox, N., 42.
 Brox, V., 160.
 Brummer, E., 177.
 Bultmann, 105, 106, 111, 113, 135, 137, 139, 151, 213, 245, 251, 269, 270, 311, 312.
 Buber, M., 43, 46, 60.
 Burchill, J., 113.
 Buren, P. van., 104, 272.
- Caevel, J. de, 135.
 Cano, M., 256.
 Caperan, L., 62.
 Castilla del Pino, 28.
 Cirne-Lima, K., 45.
 Clark, W. H., 48.
 Clemente XI, 196.
 Cobb, J. B., 241.
 Congar, Y. M., 148, 202, 228, 256.
 Cox, H., 337.
 Crespy, C., 33.
 Cromlie, 19.
 Crousbie, I. V., 239.
 Cullmann, O., 189, 233.
- Charlier, L., 266.
 Chenu, M. D., 256, 304.
- Daujat, J., 30.
 Davis, Ch., 211.
 Delgado Varela, J. M., 240.

- Delhayé, P., 86, 123.
 Desroche, M., 25.
 Dewart, L., 78, 340.
 Dondeyne, A., 43.
 Drey, J. S., 258.
 Dumas, A., 59.
 Duméry, H., 146, 218, 221, 262, 303.
 Ebeling, R., 103, 172.
 Ehlen, P., 25.
 Eliade, M., 61, 64.
 Elizalde, M. de, 156.
 Engels, 20, 25.
 Evans, J. L., 238.
 Evans, R. A., 241.
 Eynde, D. van den, 255.
 Fabro, C., 59.
 Ferré, F., 19.
 Feuerbach, L., 21, 81.
 Fierro, A., 288.
 Flew, A., 16, 17, 18.
 Florkowski, J., 105, 111, 135, 270.
 Foester, 189.
 Frank, Ph., 315.
 Freijo, E., 30.
 Freud, 27, 28, 29, 30.
 Fries, H., 14, 24, 73, 104, 105, 256.
 Frohhammer, 14, 170.
 Fromm, E., 28, 29, 30, 81, 82, 173, 211.
 Gabens, J. P., 315.
 Galileo, 310.
 Garaudy, R., 25.
 Gardeil, 157.
 Gauthier, 211.
 Geiselmann, J. R., 258.
 Girardi, J., 25, 39, 78, 168, 271, 285, 304.
 Glueck, N., 86.
 Gollwitzer, H., 25.
 Gómez-Heras, J. M., 14, 57.
 González Núñez, A., 88.
 González Ruiz, J. M., 168, 290, 291, 304.
 Grässer, E., 116.
 Gregoire, F., 25, 267.
 Gregorio XVI, 203.
 Gardini, R., 283.
 Günther, 14.
 Hahlegeld, H., 109.
 Hare, 18, 238.
 Harent, S., 47.
 Hasenbüttl, G., 105.
 Havermans, 196.
 Hegel, 20, 79.
 Heislbezt, J., 59.
 Henry, A. M., 59, 148.
 Hepburn, 18, 237.
 Hermann, I., 42, 161.
 Hermann, R., 57.
 Hick, J., 239.
 Hierzenlanger, 307.
 Hirk, 18.
 Hocedez, E., 14.
 Holland, R. F., 238.
 Howard, G., 103.
 Hugo de S. Víctor, 174.
 Hurter, H., 14.
 Hutchison, J. A., 236.
 Inocencio XI, 141.
 Jaspers, K., 76, 77, 98.
 Jossua, J. P., 265, 267.
 Journet, Ch., 148, 202.
 Juan XXIII, 254.
 Jung, 29.
 Kant, 20.
 Kasper, W., 258.
 Kern, W., 164.
 Kojeve, A., 79.
 Kuhn, J. Ev., 258.
 Ladrière, J., 19, 238, 348, 315.
 Lalande, A., 174.
 Lammenais, 203.
 Lammers, K., 122.

- Latourelle, 156.
 Laurentin, R., 222.
 Lavelle, L., 69.
 Lavocat, R., 315.
 Lederer, S., 169.
 Leeuw, G. van der, 61, 64, 70.
 Lessing, 56.
 Liègé, A., 59.
 Loehle, B. S., 303.
 Loisy, 258.
 Lubac, H. de, 207, 303, 304.
 Lyonnet, S., 132, 137.
 Mairlot, E., 315.
 Malevez, L., 46, 103, 177, 269, 303.
 Mallet, F., 46.
 Marcel, G., 45, 67, 146.
 Marcuse, 28.
 Martín Velasco, J., 67.
 Marx, 20, 21, 25, 28, 63, 283.
 Masure, E., 157.
 Maurier, H., 62.
 Mavigne, J. P., 240.
 McIntyre, A., 17.
 McKenzie, F., 86.
 Mehl, R., 43.
 Metz, J. B., 256.
 Misses, R. von, 236.
 Mitchell, B., 18, 239.
 Mohler, A., 258.
 Molière, 16.
 Montcheuil, Y. de, 145.
 Morgenthaler, R., 117.
 Morris, Ch., 236.
 Mouroux, J., 45, 148, 266.
 Mulka, A. M., 137.
 Murry, G., 23, 25, 75, 345.
 Muschalek, G., 165.
 Nabert, J., 64, 127, 194.
 Nedoncelle, M., 45, 257.
 Nestorio, 262.
 Neuhäslér, E., 137.
 Newbiggin, L., 59.
 Newmann, 257.
 O'Connor, E. R., 108.
 Odone, A., 14.
 Ortega y Gasset, J., 32, 334.
 Ossa, M., 130, 157.
 Otto, R., 57, 64.
 Pannikar, R., 50.
 Passaglia, C., 257.
 Paturapankal, M., 113.
 Perrone, J., 257.
 Pieper, J., 47.
 Pío IX, 152.
 Pío XII, 203.
 Pozo, C., 257.
 Prini, P., 67, 146.
 Quacquarelli, A., 14.
 Quesnel, 176, 196.
 Rad, von., 86.
 Rahner, K., 73, 148, 207, 263, 303, 304.
 Ramsey, I. T., 19, 187, 239.
 Ratschow, C. H., 56, 59.
 Ratzinger, J., 84, 89.
 Redeker, M., 57.
 Ricoeur, P., 19, 86, 253, 314.
 Richard, R., 59.
 Rideau, E., 19, 260.
 Riet, G. van, 36, 79.
 Ringreen, H., 61.
 Robinson, J.A.T., 78, 240.
 Rodríguez, V., 19.
 Roessler, R., 177.
 Röper, A., 148.
 Roqueplo, Ph., 19, 67, 314.
 Rordorf, W., 135.
 Rousselot, 287.
 Rovira Bellosó, J. M., 303.
 Roy, M. le, 45.
 Sartre, 63.
 Sauras, E., 257.
 Schaefer, Th., 14.
 Scheler, M., 67.
 Schellauf, F., 169.
 Schierse, F. J., 164.

- Schillebeeckx, 260, 277.
 Schleiermacher, 56, 57.
 Schlette, H. R., 56, 61.
 Schlier, H., 187.
 Schmitt, F., 169.
 Schnackenburg, R., 86, 94, 123.
 Schrader, Cl., 257.
 Schulte, R. M., 257.
 Sebastián, F., 59, 222, 272.
 Servet, M., 310.
 Shreiner, J., 233.
 Sölle, D., 104.
 Soto, D. de, 256.
 Spicq, C., 197.
 Stechel, G., 164.
 Ström, A. von, 61.
- Taymans D'Eyepnon, F., 159, 266.
 Thils, G., 59, 62.
 Tillich, P., 36, 51, 57, 63, 77, 79, 82, 83, 106, 207, 245, 253, 280, 292, 296, 303, 318, 338.
 Tomás de Aquino, 68, 174, 196, 198, 283.
- Trilling, W., 42, 109, 177.
 Trutsch, J., 15.
 Tyrrel, 258.
- Unamuno, M. de, 65, 266.
- Valloton, P., 103.
 Vancourt, 43.
 Vanhoye, 118.
 Veiga Coutinho, L. da, 258.
 Vergote, A., 48.
 Vianen, 196.
 Villete, 138.
 Vorgrimler, 148, 206.
- Wackenhein, Ch., 25, 283.
 Walgrawe, J. H., 255, 257.
 Weiser, A., 88.
 Wildberger, H., 86.
 Wissmann, 46.
 Wittgenstein, 17, 18, 237.
- Xhaufflaire, M., 25, 81.
- Zuurdeeg, W. F., 239.

ÍNDICE DE MATERIAS

- Abraham: tipo del creyente, 88.
 absurdo y fe, 95.
 acción: acción humana y necesidad de Dios, 64; acción y fe, 280.
 aceptación de Jesús: la fe como, 108.
 aceptación personal: la fe como, 50.
 actividad de la fe, 97.
 adoración, 91.
 afirmaciones históricas de la fe, 244.
 alianza, 187; la fe como, 49; mano de la fe, 88.
 alienación: la fe como, 20.
 amistad, la fe como, 46.
 amor a la vida: causa de la fe, 171.
 amor inicial, causa subjetiva de la fe, 175.
 antiguo testamento: continuidad con el, 123; motivo material de la fe, 92; presencia en la fe cristiana, 86; sinónimos de fe, 87; significación actual, 101.
analysis fidei, 176.
 ateísmo moderno, 33; motivaciones culturales, 77.
 autonomía de la razón y fe, 305.
- bautizo de los niños, 296.
 blondismo, 160.
- cambios culturales, 328.
 capitalismo, 26.
 caridad: eficacia de la fe, 137; forma de las virtudes, 196; interior a la fe, 191; caridad y fe, 197, 119; teoría insuficiente, 187.
 causa subjetiva de la fe, 178.
 certeza de la fe, 174, 176.
 ciencia y fe: culpabilidad, 15, 82; diferencia de lenguajes, 244; diferencias, 288, 315; falsos planteamientos, 300; problemas urgentes, 300; análisis teológico, 301; diferenciación, 311; intrusiones, 311; conflictos, 82, 312; conexiones, 314; libertad del pensamiento racional, 316.
 ciencias positivas y fe, 15.
 compromiso temporal: cf. privatización de la fe, 329.
 compromiso temporal y fe, 291, 344; cf. eficacia de la fe, 137; cf. caridad y fe, 197, 119; reducciones de la fe, 309; cf. política y fe.
 comunicación: con Dios, 189; del Espíritu, 192.
 comunidad y fe, 138.
 comunidades de base, 224.
 confianza, 92.
 configuración con Cristo, 188.
 conocimiento: la fe no se identifica con una fuente de, 53; conocimientos de la fe, 97; conocimiento y fe en el nuevo testamento, 134; conocimiento y fe: imperfección, 177.
 continuidad de la fe, 217; exigencias, 265, 266.

- conversión y fe, 128, 190.
coraje de la fe, 292.
corazón: como órgano de la fe, 129.
creación y salvación, 90.
creatividad de la fe, 233; leyes del dinamismo, 225.
credencialidad, 161, 172.
credibilidad: noción, 156, 158, 172; noción insuficiente, 157; en la fe humana, 49; conjunción de gracia, razón y amor, 161; de Dios: signos históricos, 149; credibilidad y gratuidad, 158; cf. demostración de la fe; de Jesús, 159; cf. gratuidad; salvífica, cf. estructuras de credibilidad.
crisis de fe, 35.
cristianos anónimos, 207.
crítica marxista de la fe, 23.
cultura: aportaciones de la fe, 82; forma de la religión, 82; cultura y fe: crítica permanente, 83; separación necesaria, 84; unidad de origen, 317; independencia, 318; mediación, 319; compatibilidad, 320; aportaciones, 322; condiciones de fecundidad, 324; necesidad de revisión, 334; secularización de la cultura, 335; autonomía de la cultura, 337; pluralismo cultural, 343; relación dialéctica, 84; cultura secularista y fe, 31.
decisión de creer: no efecto de un raciocinio, 166, 172; decisión fundamental: la fe como, 110.
demostración de la fe, 166; cf. gratuidad; demostración imposible de la fe, 167.
desmitologización: límites, 269; planteamiento católico, 271; dimensiones de la fe, 296.
don: la fe como, 109, 117, 143.
dualismo teológico, 302; cf. sobrenaturalismo.
duda y fe, 293.
eclesialidad de la fe: naturaleza, 220; exigencias prácticas, 227.
eficacia de la fe, 230; medio de comprobación, 247; secular de la fe, 341, 344; práctica de la fe, 25.
encuentro escatológico, 128.
escándalo, 183.
escatología: fe y, 96; 120, 128; aspectos humanizadores, 285.
escatologismo de la fe, 192.
estructura: de confirmación de la fe, 178; de credibilidad, 285.
estructura personal; la fe como, 48.
evolución de la fe: inmobilismo, 265.
evolución de las formulaciones de la fe: exigencias y criterios, 264.
evolución de las formulaciones dogmáticas: criterios de un desarrollo auténtico, 257.
evolución de los dogmas: necesidad, 261; causas 261; leyes internas, 263.
existencia de Dios: 66, 69.
existencia personal y fe: 278; acto totalizador, 279; nuevo nacimiento, 281.
esperanza y fe: 115, 137.
experiencia religiosa: 66; preparación para la fe, 146; previa para la fe, 147.
fariseísmo: 101, 226.
fe: de la iglesia, 216, 220, 105; de Jesús: coincidencias y diferencias con la nuestra, 104; del tiempo de Jesús, 105; fe e iglesia: necesidad de la me-

- diación eclesial, 218; en Jesús y en Dios, 109.
fe humana: comunicación interpersonal, 45, 50; fundamentos antropológicos, 44; pedagogía de la fe religiosa, 54, 45; orígenes antropológicos, 44; inicial, 175, 195; interpersonal, 50; sin caridad, 175, 195; sociológica: crítica y valoración, 284; disminución 336; y estructura personal, 277; y tradición, 215.
fideísmo, 170.
fidelidad de Dios, creída: objeto formal de la fe, 169, 281.
formulación de la fe, 218; problema urgente, 232; necesidad, 232; mediación lingüística, 259; posibles, 248; necesarias, 248; válidas, 249; obligatorias, 249; diferentes, 249; perfectibles, 249; variables, 249; criterios de validez, 263; valor normativo, 264.
formulaciones dogmáticas de la fe: validez definitiva, 262.
fórmulas de fe, 112.
gracia y fe, 133.
gratuidad de la fe, 142, 143.
gratuidad y revelación, 126; cf. respuesta a la gracia.
hábito de fe, 282.
hechos históricos, 244.
historia: Jesús y, 106; fe e, 96.
idea de Dios, 63; formulación, 66.
ideología, 24; la fe como, 21.
idolatría: actuales, 73; posibilidad actual, 280; y fe, 345; cf. política y fe.
iglesia y fe, 213, 340.
ilusión, 27.
imitación de Cristo, 188.
inadaptación cultural, 36.
increencia: causas actuales de la, 35; descubrimiento de su posibilidad, 293, 37.
incredulidad: 121; pecado por autonomasia, 179; inculpable, 180; causas efectivas, 182; escándalo, 183; neurosis, 182; objeto de estudio y atención pastoral, 183; razones y culpabilidad, 142; problema actual, 180.
indiferentismo, 203, 208; cf. necesidad de la fe.
individualismo: de la fe en los manuales, 214; tentación actual, 212.
iniciativa divina, 142; cf. gratuidad.
inicio de la fe, 175; cf. *pious credulitatis affectus*
intolerancia religiosa, 71.
itinerario hacia la fe, 162, 184.
Jesús, signo histórico de la credibilidad de Dios, 151.
juicio, 192; cf. comunicación del Espíritu, 192.
juicio final, 120.
justificación y fe, 131; elementos, 190.
justicia de Dios; la fe como, 198.
lenguaje de la fe; necesidad de la iglesia, 218; leyes de significación, 250; contenido, 251; recursos lingüísticos, 252; renovación urgente, 254; valor normativo, 260; historicidad, 261.
lenguaje religioso, 16; origen humano, 52; críticas, 235; inadaptación del, 36; límites, 237; es un lenguaje autoimplicativo, 238; posibilidad, 240; campo específico, 241; legitimidad, 242; leyes de sig-

nificación, 243; no reductible al lenguaje científico, 243.
 ley y fe, 193.
 liberación, 193.
 libertad de la fe, 129, 134, 171, 172.
 María: personificación de la iglesia, 221.
 magisterio y fe, 267.
 marxismo: fe y, 20, 283; cf. dualismo teológico; ciencia y fe.
 mitos de la cultura secular, 31.
 motivo formal de la fe, 169; radical de la fe veterotestamentaria, 92.
 movimientos religiosos: actuales, 76; origen, 148; preparación para la fe, 147.
 mundanización de la fe en Israel, 93.
 mundo: la fe vence al, 193; y fe, nueva comprensión del mundo, 201; cf. ciencia y fe; autonomía de la razón; dualismo teológico.
 muerte: la fe vence a la, 193.
 naturaleza y gracia, 306; cf. cultura y fe.
 necesidad de la fe, 207.
 neopositivismo, 17.
 nomismo, 100.
 novedad de la fe cristiana, 124.
 neurosis, 27.
 obediencia, 93; al magisterio, 268; y fe, 128.
 objeciones: contra la fe, 13.
 objeto formal de la fe, 169.
 obras humanas: valor de las, 111.
 origen subjetivo de la fe, 171, 175.
obsequium rationabile, 173.
 pastoral de la fe, 183.
 perdón de los pecados: fe y el, 136.
 personalización y fe, 276.
pius credulitatis affectus, 171.
 pluralismo de la fe, 326; cf. cultura y fe.
 política y fe, 324; cf. eficacia secular de la fe; mundo y fe; cultura y fe.
 poscristianismo, 334.
 pragmatismo: fe y, 26.
 praxis: fe y, 25.
 preparación humana y gratuidad, 146.
 preparación para la fe: cf. antiguo testamento; experiencia religiosa; movimientos religiosos; credibilidad.
 presupuesto religioso, 59.
 privatización de la fe, 329.
 profanidad del mundo, 194.
 promesas: fe y, 116.
 pseudociencia, 13.
 psicoanálisis: y fe, 30; mediación psicológica, 30.
 racionalidad de la fe, 170.
 racionalismo, 170, 213.
 razón y fe, 14.
 reconciliación con Dios, 132.
 reconocimiento de Dios como Dios: la fe como, 89.
 relación interpersonal: la fe como, 41, 43.
 religión y fe: continuidad y novedad, 124, 125, 57.
 religión: crítica cultural de la, 77; crítica y valor de la, 81; origen de la, 64, 66; justificación de la, 67, 69; y cultura: justificación mutua, 75.
 religiones no cristianas, 70; doble crítica, 74; valoración católica, 72.
 religiosidad: crisis de, 56; y fe: diferencias, 79; defensa de la religiosidad, 339; fe y, 79.
resolutio fidei, 176.
 respuesta a la gracia, 125; cf. gratuidad.

resurrección, 151, 187.
 revelación: y fe, 89, 126; no demostrada, 166.
 sabiduría y fe, 135.
 sagrado, lo: 70; percepción y análisis de lo, 61; nueva percepción de lo, 194; y profano, 194.
 salvación: de los increyentes, 202; cf. responsabilidad de los cristianos, 208; cf. necesidad de la misión, 208; fe y, 98; y fe, 118, 186; deformaciones polémicas, 185; sentido global, 199; la verdadera fe salvífica, 204.
 secularización: de la fe, 271; y fe, 338.
 seguimiento: la fe como, 52, 109.
 sentimiento y fe: mediación, 289; diferenciación, 290.
 signos de credibilidad: necesidad, 153, 154; clasificación, 155; históricos de la credibilidad de Dios, 149.
 silencio sobre Dios, 331.
 símbolos de la fe: desfase de los, 36; necesidad, 233.
 sobrenaturalismo, 39; excesivo, 277.
 sociedad temporal: nuevas posibilidades de realización, 200.
 temor, 92.
 tensiones entre creyentes, 223; actitud justa, 227.
 teología: diálogo fe y cultura, 327; misión de la, 268; y fe: necesaria relación, 268.
 término de la fe, 168.
 testimonio: necesidad actual, 331.
 tradición: doctrinal y práctica, 217; y desarrollo de la fe, 265.
 trascendencia: e inmanencia de la fe, 146; cf. sobrenaturalismo; y libertad de la fe, 168.
 Trento: libertad de la fe, 172; descripción de la fe, 173.
 unidad: de la fe, exigencias actuales, 227; de la vida con Cristo, 113.
 universalidad de la fe, 221; cf. eclesialidad de la fe.
 Vaticano I: doble orden de conocimientos, 14; fe y razón 310, 311.
 verdad y verdades de fe, 287; cf. formulación de la fe; conocimiento y fe.
 verificabilidad, 17; de Dios, 67; del lenguaje, 236; de la fe, 246.
 virtudes teológicas: esquema clásico, 198; relaciones mutuas, 197.
voluntaria certitudo, 173.

ÍNDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	9
1. UN CERCO DE SOSPECHAS	13
I. Negación de la fe como pseudociencia. Un lenguaje de fantasías	13
II. Negación de la fe como ideología sin eficacia	20
III. La fe como ilusión sin porvenir	27
IV. El cerco de una cultura irreligiosa	30
V. Crisis de fe dentro de la iglesia	34
2. LA FE COMO ESTRUCTURA PRIMORDIAL DE LA EXISTENCIA HUMANA	39
I. La fe humana vehículo de relación interpersonal	39
II. Formas y elementos de la fe humana	47
III. La comunión interpersonal como posibilidad de la fe religiosa	51
3. ACCIÓN, RELIGIÓN, FE	55
I. Crítica y defensa de la religión	55
II. Fundamentos y validez de la experiencia religiosa	61
III. El valor cristiano de las actitudes precristianas	70
IV. La religión negada y afirmada por la fe	77
4. LA FE DE ISRAEL	85
I. Rasgos primordiales de la fe bíblica	85
II. El paso de la religión a la fe	91
5. LA FE DE JESÚS DE NAZARET	103
I. La fe en los sinópticos	107
II. La fe en Pablo	110
III. La carta a los hebreos	114
IV. Las aportaciones de Juan a la doctrina neotestamentaria sobre la fe	117
V. Los rasgos primordiales de la fe neotestamentaria	122

6.	LOS PASOS DEL HOMBRE HACIA LA FE	141
	I. El descubrimiento de sí como umbral de la fe	141
	II. La llamada definitiva de la fe en la historia	150
	III. La fe, ¿conclusión racional o decisión razonable?	156
7.	LA DECISIÓN DE CREER	165
	I. Una decisión creadora y amorosa	165
	II. Motivos y posibilidades de la incredulidad	178
8.	LA SALVACIÓN DE LA VIDA POR MEDIO DE LA FE	185
	I. Recuperar una afirmación fundamental	185
	II. La fe como conversión al amor y a la libertad	191
	III. Posibilidades de salvación para los que no creen	201
9.	COMUNIDAD DE CREYENTES, ¿UNA FE SIN IGLESIA?	211
	I. Dimensiones eclesiales de la fe personal	211
	II. Fidelidad y creatividad, una tensión indispensable y difícil	222
10.	EL LENGUAJE DE LA FE	231
	I. La legitimidad del lenguaje religioso	235
	II. Cómo y qué significa el lenguaje de la fe	250
	III. El dinamismo del lenguaje de la fe (evolución de los dogmas)	254
11.	FE Y PERSONA	275
	I. El poder personalizador de la fe	275
	II. Las aportaciones concretas de la fe a la vida del creyente	286
12.	FE Y REALIDADES TERRENAS: MUNDO, CIENCIA, CULTURA	299
	I. Cristianismo y humanismo	299
	II. Fe y mundo	308
	III. Fe y ciencia	310
	IV. Fe y cultura	317
13.	EL FUTURO DE LA FE	333
	<i>Índice de autores</i>	347
	<i>Índice de materias</i>	351
	<i>Índice general</i>	357