

LA FE QUE EXCEDE TODO CONOCIMIENTO

WALTER KASPER

1.FE/IGNORANCIA: FE/CRISIS

Muchísimos cristianos ni siquiera conocen ya las verdades fundamentales de la fe de la Iglesia: en muchos casos el contenido de la fe se ha reducido hoy hasta un nivel sorprendente. Estos hechos son, sin duda, fenómenos inquietantes. Porque una fe carente o vacía de contenido sería una fe sin consistencia y que no tendría objeto, en el doble sentido de la expresión: se evaporaría rápidamente y tendría el peligro de mezclarse, hasta hacerse irreconocible, con otras posiciones, movimientos, ideologías y utopías. Pero, si se absolutiza el aspecto del contenido, entonces la transmisión y la mediación de la fe caen bajo la sospecha de adoctrinamiento. Y a ello se opone no sólo el hombre moderno ilustrado, ansioso de libertad, sino también el verdadero creyente, el cual sabe que creer es mucho más que considerar verdaderos determinados enunciados doctrinales de catecismo. La fe es también un acto y una consumación; es una actitud que determina toda la vida. Un aspecto (que no hay que subestimar) de la crisis actual de fe consiste en que muchas actitudes básicas de la fe se nos han hecho extrañas: la actitud de respeto profundo, de humildad, de confianza, de entrega. El acto de fe y el contenido de la fe son hoy igualmente impugnados.

Difuminación de los contornos

Es cierto que siempre hubo peligros y tentaciones para los creyentes, y persecuciones contra ellos. Sin embargo, la polémica en torno a la fe ha adquirido hoy una nueva cualidad.

La situación es, entre otras cosas, tan dramática, porque actualmente la fe y la incredulidad en gran parte ya no se oponen como actitudes claramente identificables. Los contornos nítidos se difuminan, porque la fe misma es sacudida con frecuencia y se ve combatida y amenazada en su esencia desde dentro; y, por otra parte, porque la incredulidad, al menos en nuestra sociedad occidental, ya no suele aparecer hoy con carácter militante. Con la certeza personal de la fe, se ha roto también la de la incredulidad; también ella se ha hecho escéptica y, en último término, indiferente.

ICD:ATEÍSMO:En esta atmósfera de indiferencia, cada vez más omnipresente, pero desconcertante y anónima, se producen las transiciones entre fe e incredulidad, muchas veces en silencio y casi imperceptiblemente. Rara vez logró la incredulidad enmascararse tan bien como puede hacerlo en la actual confusión babilónica de las lenguas. Nada se afirma ya con claridad, nada se niega directamente; más bien, todo cambia de definición, de función y de interpretación. Al final se desvanecen incluso las diferencias entre fe e incredulidad. Esto puede ir tan lejos que, de pronto, se descubre el ateísmo en el cristianismo y se formula la tesis: "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y sólo un cristiano puede ser un buen ateo" (·Bloch-E). Así, la incredulidad aparece de pronto cómo piadosa, porque es abierta, tolerante y comprometida; y hasta se ha convertido en una especie de nueva religión con gran poder de absorción. Por el contrario, la fe sólidamente confesional es tildada con frecuencia como de visión estrecha.

FE/INTOLERANCIA:INTOLERANCIA/FE:FE/TESORO:Naturalmente, no hay que defender una posición de la fe segura de sí misma en sentido erróneo, intolerante y

opuesta a toda discusión. Semejantes actitudes erróneas nacen, en la mayoría de los casos, no de una fe sólida, sino de una fe débil. Hay que decir más bien que los creyentes deben preguntarse de nuevo en profundidad: ¿Qué significa propiamente creer? ¿Cómo tiene lugar la fe? ¿Cuál es el contenido vinculante de la fe? ¿Cómo se puede justificar y fundamentar la fe? ¿Por qué se ha de creer y confesar la fe? ¿Cómo ha de transmitirse vitalmente la fe? ¿Cómo podemos hacer entender de nuevo, primero a nosotros mismos y luego a los demás, que creer es hermoso, que la fe es un gran regalo para ser regalado a su vez, que la fe es la salvación del hombre?
(Págs. 14-17)

.....

2.La fe, críticamente sometida y superada RACIONALISMO/ATM:

La Ilustración quería salvaguardar la dignidad del hombre y el orden, así como la paz entre los hombres, haciendo de la razón humana el punto de partida, el criterio y el foro ante el que todo, incluso la fe, tenía que justificarse. Todo debía entenderse y configurarse racionalmente; ninguna autoridad debía aceptarse sin previo examen. También la fe quedó sometida al criterio de la razón y de un ideal muy determinado del saber: el ideal de la idea clara et distinta, es decir, el ideal de lo que podemos conocer de manera clara y determinada y de lo que podemos demostrar *more mathematico et geometrico* (a la manera de las matemáticas y de la geometría). Si se parte de esta medida, la fe cae bajo la sospecha, formulada por Kant, de ser una forma deficiente (es decir, inferior y mediocre) del

saber: un saber de segundo grado. En el mejor de los casos, la fe podía considerarse, como ocurre, por ejemplo, en Lessing o Hegel, como una forma previa del saber, todavía incompleta y que ha de superarse.

Finalmente, Comte-A, el padre del positivismo moderno y el representante de un optimismo casi ilimitado en el progreso, formuló la famosa ley de los tres estadios: la era de

la religión es sustituida por la de la metafísica, que pregunta de manera puramente filosófica y abstracta por las últimas razones; y esta era metafísica es ahora superada por la de las ciencias modernas. Según Comte, esta última, a diferencia de las dos épocas anteriores, conoce las verdaderas causas de las cosas. Así, en poco tiempo, la época científica pudo resolver más problemas y hacer más por el bien de la humanidad que todos los siglos precedentes. La fe es considerada ahora como preilustrada, caduca y acabada .

El materialismo-dialéctico, que es la ideología oficial del partido y del Estado en los países de orientación socialista-marxista del Este de Europa, recogió muchos elementos de esta crítica ilustrada positivista a la religión y a la revelación. Según él, la fe religiosa nace de la experiencia de la alienación del hombre. En esta situación, el hombre se provee de un opio en la religión. Esta se basa en un reflejo fantástico, falso, de una realidad falsa, y lleva a la convicción indemostrable de la existencia de seres y fuerzas sobrenaturales, inmateriales. Pero, en realidad, son únicamente la absolutización y fetichización de fuerzas no analizadas que actúan de forma irresistible en el proceso social. Por ello, según esta ideología, la fe religiosa está en una oposición insalvable respecto del saber y de la ciencia, que se apoyan en un análisis objetivo-científico del hombre y de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad.

También en el neopositivismo occidental y en el racionalismo crítico se encuentran, bajo otra forma, argumentos de la Ilustración. Según H. Albert, toda búsqueda de una fundamentación última, absoluta, lleva a la elección entre tres posibilidades: o se retrocede cada vez más en la búsqueda de fundamentaciones últimas, efectuando un regreso indefinido, o, moviéndose en un círculo lógico, se presupone ya en la fundamentación lo que se ha de fundamentar, o bien se interrumpe el proceso más o menos arbitrariamente y se apela a últimos principios evidentes en sí mismos y que, por tanto, no necesitan fundamentación ulterior, que es el procedimiento del dogmatismo. A él opone Albert el racionalismo crítico. Este no aparece tan presuntuoso como el racionalismo antiguo. Se ha hecho esencialmente más modesto y sólo quiere hacer enunciados provisionales, que luego están sujetos a nueva crítica. La verdad es aquí una meta que puede ser perseguida en una aproximación histórica inacabable, pero que nunca puede alcanzarse definitivamente. Pero esto termina en un escepticismo radical frente a toda verdad definitiva y toda fundamentación última.

Así pues, muchos consideran hoy la fe religiosa, basada en una certeza última, como una reliquia anticuada de tiempos pasados y como un fósil petrificado de una época lejana; para ellos, la fe pertenece a la infancia de la humanidad y es indigna del hombre adulto, que ha adquirido mayoría de edad y capacidad crítica. El hombre adulto tiene que resolver sus problemas por sí mismo y hacerlo -como enseñó Sigmund Freud- sin buscar un último consuelo.

Pero el racionalismo crítico no termina en esta resignación escéptica. La crítica moderna a la religión creyó poder desvelar también, en su impulso de explicación racional, cómo pudo llegarse a un fenómeno como el de la religión. Quería, pues, dejar al descubierto los mecanismos de las convicciones religiosas. El argumento de que un fenómeno tan universal como la religión sólo está basado en el "engaño de los sacerdotes", como creían muchos ilustrados, era a la larga poco convincente. Por eso se trató de entender la fe en Dios como proyección de la dignidad y dimensión divinas, propias del hombre mismo (·Feuerbach-L); se interpretó la fe como satisfacción sustitutiva del deseo de necesidades y anhelos que no pueden ser satisfechos (·Freud-S) o como protesta errada y como legitimación de relaciones injustas, como opio del pueblo (·Marx-KARL), como expresión del resentimiento de los fracasados en la vida (·Nietzsche-F). Marx resumió con precisión esta crítica religiosa: no es la religión la que hace al hombre, sino el hombre quien hace la religión. El ateísmo moderno quiere ser un humanismo .

Oscurecimiento de Dios

Se ha dicho que "el destino de la Iglesia" en el siglo XVI condujo, en el siglo XVIII, al "destino de Cristo y del cristianismo", y en los siglos XIX y XX al "destino de Dios". Como deducción causal, esta frase es ciertamente demasiado simple. El tejido causal del ateísmo e indiferentismo modernos es mucho más complicado como para que se pueda reducir a un solo denominador.

SECULARIZACIÓN:BI/SECULARIZACION:Tampoco el proceso moderno de autonomía progresiva y de secularización se puede caracterizar solamente como alejamiento de Dios. En él influyeron también motivos cristianos. Fue la Biblia misma la que intimó a la humanidad a distinguir entre Dios y el mundo, a no confundir el mundo y las realidades intramundanas con Dios, convirtiéndolas en ídolos. Así pues, ya en el Antiguo Testamento se abre paso una concepción mundana y racional de la realidad. Al igual que la Biblia,

tampoco la gran tradición cristiana fue fundamentalmente hostil a la razón y al conocimiento

crítico. ¡Todo lo contrario! Por ello, como cristianos, no necesitamos tampoco hoy ser fundamentalmente antimodernos, inmovilistas y de talante restaurador. Podemos y debemos entender lo bueno que ha producido la modernidad, sobre todo la conciencia común de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos humanos, como una parte mundana de la herencia cristiana que hoy tenemos que defender junto a todos los hombres de buena voluntad. El último Concilio habló expresamente de una legítima autonomía de las

realidades mundanas y afirmó y ratificó solemnemente el más fundamental de los derechos humanos: la libertad religiosa.

LBT-ABSOLUTA:El trastorno comienza cuando se declara la libertad humana no sólo como indispensable, sino también como absoluta, desconociendo su finitud constitutiva. Cuando no se reconoce que el hombre, en la libertad de su conciencia, está remitido al orden preestablecido por Dios, se llega a una locura de omnipotencia humana que se manifiesta en una desenfrenada voluntad de acción y de poder y que hoy amenaza la vida y la supervivencia de la humanidad.

No fue el hecho de tomar en serio la libertad humana, sino la usurpación de la inquietante libertad de un superhombre, la que condujo a Nietzsche a la famosa frase de que Dios había muerto. Para Nietzsche, Dios tenía que estar muerto para que el superhombre pudiera vivir. Pero el superhombre ¿sigue siendo todavía hombre? En nuestro siglo, la proclamación de la muerte de Dios llevó consecuentemente a la proclamación de la muerte del hombre y al intento de suprimir la dignidad humana de la vieja Europa. La liberación que

se esperaba del ateísmo no llegó en realidad.

En lugar de Dios se ha manifestado un vacío mortal que puede ser acallado por la agitación externa, pero que no puede ser colmado. Sin embargo, esta agitación embota por completo el corazón y lo hace insensible frente a las huellas y signos de Dios, frente a la voz de Dios en la voz de la conciencia.

MU-DE-D:D/MUERTE-DE:En este sentido, muchos consideran hoy la frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios como un diagnóstico adecuado respecto de nuestra civilización occidental. Con esta frase no se quiere decir, de ordinario, que Dios no existe, sino que su existencia ya no interesa en absoluto. El hombre se erige en artífice de su suerte y desplaza todas las demás cuestiones al ámbito agitado de la vida cotidiana. Semejante indiferentismo es mucho más peligroso que cualquier ateísmo militante, para el que Dios, en

todo caso, es todavía un problema y una realidad contra la que combate. Sin embargo, para el indiferentismo Dios está muerto en el sentido de que ya no sale vida de él, de que ya no inquieta ni estimula. Las muchas pequeñas cuestiones, en parte acuciantes y en parte fascinantes, adquieren tal relevancia que ya no queda espacio alguno para las grandes cuestiones. Así, Dios es más silenciado que declarado muerto. M. Buber habló de un oscurecimiento de Dios.

Este oscurecimiento del horizonte espiritual y este avance de las tinieblas religiosas dejan también su huella en los creyentes, los cuales no pueden sencillamente sustraerse a la atmósfera general. La duda de la incredulidad roe y anida con bastante frecuencia también en sus corazones. Pero si su fe fuera más inquietante y estimulante, si transformara realmente su vida y el mundo, haría, sin duda, que se le prestase atención.

Sin embargo, con frecuencia no nos queda otra cosa sino decir: Señor, yo creo, ayuda a mi poca fe" (Mc/09/23). Así pues, compartiendo los problemas y necesidades de hoy, tenemos que explorar, para nosotros y para otros, nuevos accesos y nuevos caminos que conduzcan a la fe.

(Págs. 24-31)

Una situación que provoca una nueva reflexión PROGRESO/RETROCESO

La arrogante fe positivista y racionalista en el progreso, que muchos compartían en los siglos y decenios pasados, pertenece ya hoy a posiciones anticuadas. Esa fe se ha roto o, al menos, está quebrantada. Desde luego, es indiscutible que hay muchos progresos. Baste pensar, por ejemplo, en los progresos de la medicina, a los que hoy no querría ya renunciar ninguna persona razonable. Además, hay en las democracias modernas un progreso en la conciencia y en la realización de la libertad humana que es preciso defender con todas las fuerzas. Para una fe cristiana que se entienda correctamente a sí misma, la hostilidad a la ciencia y al progreso no es una salida a la crisis actual; esa actitud deberíamos dejársela más bien a los sectarios modernos. Nosotros, por el contrario, esperamos incluso ulteriores y fecundos desarrollos. El programa no puede ser la restauración de condiciones premodernas; más bien, es necesario aprender, impulsados por la crítica a la fe cristiana, de los muchos errores del pasado y llegar así a una comprensión purificada y profunda de la fe. Para ello hay buenos principios.

En efecto, no es el progreso, sino la fe en el progreso, lo que pertenece al trastero de la historia. Esa fe se hundió en el infierno de dos guerras mundiales y ha perdido toda credibilidad a la vista de la amenaza atómica resultante del progreso, de los efectos ecológicos negativos, de la limitación de los recursos y de otras muchas cosas. Hoy se conoce de nuevo la dialéctica de la Ilustración y del progreso, es decir, la regresión inmanente a todo progreso. Porque todo, incluido el progreso, tiene su precio. El progreso técnico, cuando se le aísla y absolutiza, conduce a un pensamiento y a una vida unidimensionales, en los que quedan atrofiadas la razón del corazón y la cultura del amor. Una racionalidad absolutizada termina siendo irracional, y la mera funcionalidad tiene que hacerse necesariamente inhumana. Por eso, también la ciencia y la técnica pueden convertirse en ideologías represivas. La marcha triunfal de la modernidad ¿no está acompañada y en parte ha sido posible por una historia de sufrimiento de muchos hombres, a causa de la explotación y la opresión?

UTOPIA/FE: La insatisfacción por los progresos de la civilización tecnológica se manifestó primero en la llamada rebelión estudiantil que se produjo al final de los 60 y al comienzo de los 70. En el fondo, era una especie de revolución cultural que hasta hoy sigue teniendo un profundo influjo en la conciencia social. Este nuevo impulso de la Ilustración y de la emancipación se dirigía también, entre otras cosas, contra los restos de tradición religiosa que habían quedado todavía y que habían sido injustamente calificados de tabúes. Sin embargo, las utopías intramundanas, que en breve los reemplazaron, se desvanecieron con rapidez. Al término eran plenamente manifiestos el vacío de sentido y la falta de orientación.

FE/SUPERSTICIONES: SUPERSTICIONES: La reacción fue y es una nueva oleada religiosa: prácticas orientales de meditación, movimientos curativos, religiones juveniles, psicotécnicas, corrientes fundamentalistas (sobre todo en el Islam), ocultismo y espiritismo, astrología, fe en la transmigración de las almas (reencarnación), teorías sobre una nueva

era (New Age), ligada tanto a temores apocalípticos como a la esperanza en un nuevo y profundo cambio de los tiempos y de las conciencias... Estas y otras muchas cosas manifiestan que la idea de un avance incontenible de la secularización impulsada por la ciencia y por la técnica ha quedado superada por los hechos. Sociólogos americanos han sustituido hace tiempo la tesis del progreso irresistible de la secularización por la de la permanencia de la religión ("persistence of religion").

SECTAS: Se requiere, desde luego, prudencia. La llamada "nueva religiosidad" es un fenómeno profundamente difuso y ambivalente, que de ningún modo lleva directamente agua a los molinos de la Iglesia y de su mediación en la fe. Su peligrosidad se manifiesta, ante todo, en el rápido crecimiento universal de movimientos sectarios y, entre otras cosas, en las llamadas religiones juveniles. El cambio profundo de la situación general ha llevado, desde luego, en la Iglesia, a una intensa "demanda" de espiritualidad. Sin embargo, el nuevo irracionalismo e incluso antirracionalismo es profundamente grave y peligroso. La nueva situación constituye una seria interpelación a los cristianos y a las iglesias, que no pueden impedir preguntarse si no serán también corresponsables de que haya podido surgir semejante vacío, en el que ahora irrumpen ideologías, utopías, sectarismos y esoterismo religiosos. En todo caso, la fe cristiana se ve hoy nuevamente interpelada. Se interpela no sólo ni en primer lugar su relevancia sociológica y política; la propia fe ve cuestionada su misma esencia religiosa. El tema es ahora el problema de Dios, la discusión entre verdadera y falsa religiosidad. A la verdadera religión y a la verdadera fe pertenecen también, naturalmente, la responsabilidad social y la práctica del amor. La fe cristiana tiene que dar su respuesta a la nueva situación en una confrontación objetiva con las preguntas y objeciones, pero también racionalmente. Sólo ello corresponde a la tradición cristiana; sólo ello corresponde también a la dignidad del hombre.

La racionalidad de la fe FE/RACIONALIDAD La objeción de que no hay que tomar en serio el cristianismo, porque se basa "únicamente" en la fe, no en experiencia propia y en pruebas sólidas, no es nueva. Ya en la primera mitad del siglo III el filósofo pagano Celso utiliza este argumento. Orígenes, el teólogo más famoso de su tiempo y quizá el mayor teólogo de la historia, le replica que ningún hombre puede vivir sin fe. Con ello Orígenes recoge importantes ideas de la filosofía de su época que ya tenían su base en Aristóteles y que fueron defendidas, sobre todo, en la filosofía popular de entonces, la "stoa". Estos filósofos decían: todo hombre parte, en su conocimiento y en su conducta, de presupuestos últimos, de principios últimos y de decisiones fundamentales que no puede deducir, a su vez, de principios superiores. Estos principios últimos hay que suponerlos más bien en una especie de fe, y luego probar su solidez en el conocimiento concreto y en la praxis de la vida. Hay que acreditarlos (verificar = hacer verdadero), pero no es posible demostrarlos. De forma similar argumentaba, 150 años después, Agustín, el más grande Padre de la Iglesia de Occidente. También él expone, contra la misma objeción, que todo hombre y todo

pensamiento parten de presupuestos. En el fondo, no puedo demostrar siquiera que mis padres son realmente mis padres; sin embargo, no se me ocurre dudar de ello; más aún, el rechazo del respeto debido a los padres sería moralmente una falta muy grave.

RACIONALISMO También el racionalismo tiene este presupuesto. Porque precisamente el que quiere conocer y fundamentar todas las cosas racionalmente tiene que creer primero, "de algún modo", en el sentido de la racionalidad, a la vista de lo mucho irracional que hay en el mundo. Por el contrario, quien sólo admite lo tangiblemente material y

positivamente constatable, asume, lo quiera o no, un punto de vista que no puede, a su vez, fundamentar de manera sensible y positivista. Porque la afirmación de que sólo es real lo positivamente constatable no puede a su vez fundamentarse de forma positiva. Y esto es aplicable, finalmente, aun al escéptico radical. Porque quien dice que se puede y se tiene que dudar de todo y que no hay ningún conocimiento cierto de la verdad, hace una afirmación cierta. Aparte de que también para el escéptico hay afirmaciones que no pone en duda y de las que razonablemente no puede en absoluto dudar. A ellas pertenecen no sólo las verdades matemáticas, sino también la existencia y el pensamiento propios. El "cogito sum", "pienso, existo", era ya para Agustín, y después, de manera mucho más radical para Descartes, el eje de toda certeza. Pero quien excluye con certeza toda última certeza se contradice a sí mismo y se inmuniza de modo sumamente acrítico contra toda crítica. FE/RAZON:RAZON/FE:Así, los Padres de la Iglesia y los escolásticos medievales tenían el convencimiento fundado de que la fe precede a la razón ("fides praecedit rationem"); por ello no se puede deducir racionalmente. Pero no por eso la fe es irracional; es incluso sumamente racional, porque busca y quiere conocer, e incluso es ella la que hace posible el conocimiento humano ("fides quaerens intellectum").

El carácter impensable de la realidad

La tesis de la precedencia de la fe se puede fundamentar hoy con mayor profundidad. El arrogante punto de partida de la modernidad en la razón y en la libertad del hombre ha sido, en efecto, cada vez más cuestionado en la filosofía post-idealista desde el segundo tercio del siglo pasado. Ya el filósofo moderno, Kant, afirma claramente lo que luego se generaliza en la filosofía tardía de Schelling, en Kierkegaard y en Nietzsche, y en nuestro siglo plenamente en K. Jaspers y M. Heidegger: la razón y la libertad, de las que el hombre moderno lo deduce todo y con las que todo lo relaciona, no son, a su vez, deducibles. El hombre es un ser finito; es previo a sí mismo de forma indeducible. Más aún, la realidad en su conjunto es previa a nosotros de modo indeducible e impensable. Por ello no sólo hay que preguntar: ¿qué existe?, sino, ante todo, ¿por qué existe algo en lugar de nada?

La comprensión de la facticidad indeducible de la realidad crea para el pensamiento una situación radicalmente nueva. No conduce de forma inmediata a la fe en Dios. Puede conducir también a opciones muy distintas, a la sospecha de falta de sentido y al fatalismo, entre otras. Pero, en todo caso, conduce a una nueva resignación del pensamiento, porque imposibilita desde el principio todo esbozo universal de sentido y de sistemas explicativos. Así, hoy se conoce con más claridad que antes que no hay ningún pensamiento absolutamente libre de presupuestos; que, más bien, todo principio de pensamiento y de comprensión está ligado a una determinada precomprensión histórica, a opciones y a intereses. Esto no significa que ahora todo sea posible en el sentido de la expresión posmoderna "anything goes". La distinción entre sí y no, verdadero y falso, bueno y malo, no puede abandonarse si el hombre no quiere abandonarse a sí mismo. Es, pues, necesario dar razón de los presupuestos y confrontarlos incesantemente con la realidad. Todo lo demás conduce, o bien a un autoaislamiento ideológico, o bien al puro nihilismo, en

el que ya no es posible ninguna comunicación razonable. La fe, que recibe de Dios y afirma en la actitud creatural de humildad y agradecimiento la realidad previamente dada de forma impensable, puede argumentar de dos maneras en esta nueva situación: puede partir del carácter indeducible de lo particular y puede remitir al carácter inimaginable del conjunto de

la realidad. Preguntémosnos, pues, hasta dónde conducen tales argumentos.

CREER/QUÉ-ES: Creer significa aceptar algo por el testimonio de otro

H/UNICO: Lo particular es, en último término, impenetrable para la razón. Ningún grano de arena del desierto es absolutamente igual a otro; cada uno es único. En ningún caso particular podemos fijar todas las determinaciones concretas. En mayor medida aún, cada hombre es no sólo cuantitativa, sino cualitativamente único. La existencia de cada hombre es inconfundible e inintercambiable. El hombre no es ni un mero conjunto de funciones físicas, psíquicas, sociales, etc., ni el caso particular de un universal. Es un yo único, una persona única. Esto es lo que fundamenta su dignidad inviolable. El hombre es un fin en sí mismo. Por eso ningún hombre encaja en un esquema abstracto; del mismo modo, tampoco cabe exactamente en determinaciones positivistas, por más correctas que sean.

En nuestra conducta con los demás dependemos siempre, por lo tanto, de "fidelidad y fe". Tenemos que aceptar muchas cosas, la mayoría de ellas por el testimonio de otros, sin posibilidad de una verificación propia del hecho. Sólo podemos y tenemos que examinar la credibilidad de los testigos. Agustín llama nuestra atención, como hemos visto, sobre el hecho de que no podríamos siquiera amar y confiar en nuestros padres si no creyéramos en su testimonio de que son nuestros padres. Para aceptar que lo son realmente tenemos buenas razones, pero nunca puede demostrarse con certeza. Se cree en su testimonio y en el de otras personas. Si, tanto en éste como en otros casos, preguntamos si los otros son creíbles, tenemos primero que confiar en ellos, mientras no se pruebe lo contrario; de no ser así, la convivencia humana no sería razonablemente posible. Por eso la fe y la confianza son las bases de la convivencia humana.

FE/CIENCIA: CIENCIA/FE: De lo dicho se deduce una primera definición de fe, todavía bastante genérica por su validez universal: creer significa aceptar algo y considerarlo verdadero en virtud del testimonio de otro. Esta fe es el presupuesto de todo progreso científico. Si queremos avanzar en la ciencia, no podemos comenzar siempre desde el principio. Más bien tenemos que apropiarnos del tesoro de ciencia y de saber de nuestros antepasados. Tenemos que dejarnos introducir por un maestro en quien tengamos confianza y en cuya competencia creamos, para que luego podamos conocer, entender, seguir pensando e investigando por nosotros mismos: El que quiera aprender tiene que creer (·Aristóteles). Especialmente la ciencia de la historia y del derecho dependen de testigos y testimonios, y no pueden subsistir sin esa fe. Aún más dependemos de la fe en cuestiones existencialmente mucho más importantes que todos los problemas, por importantes que sean, en los que podemos aducir pruebas científicas. La convivencia humana, la confianza humana, la fidelidad y el amor humanos viven de esta fe.

Fe/trascendental

Al carácter racionalmente impenetrable de lo particular se une el carácter racionalmente impenetrable del conjunto de la realidad. Así como la persona humana es única, está al mismo tiempo abierta a otras personas y, en definitiva, al conjunto de la realidad. Como dicen los antropólogos, está "abierta al mundo". A diferencia del animal, no está encajada en un entorno plenamente determinado, al que reacciona de forma instintiva. El entorno del hombre es la realidad en su conjunto. Por su naturaleza, el hombre carece, en principio, de patria y de orientación en el mundo. Tiene que crearse por sí mismo su entorno y orientarse en él. Por ello pregunta por el destino y el origen de la vida y de la realidad, por el fundamento y el sentido del ser; pregunta por lo uno y por el todo de la realidad. Sin duda,

esta pregunta puede ser olvidada y reprimida durante largo tiempo. Pero siempre vuelve a haber situaciones en las que preguntamos: ¿qué sentido tiene propiamente el conjunto de la realidad?

Este sentido de la totalidad no se puede encerrar en definiciones; de lo contrario, habría que situarlo en un horizonte de sentido todavía más amplio. Así pues, la totalidad es como el horizonte que todo lo rodea, en el que uno se mueve y que se mueve con nosotros, pero al que nunca se llega. Por ello, a la pregunta del hombre por el sentido de la totalidad no puede haber, desde una consideración puramente humana, una respuesta definitiva.

META/FRUSTRACION FRUSTRACION/META: Siempre que alcanzamos una meta, experimentamos también la "melancolía de la realización" (E. Bloch); comprendemos que esa meta no es la realización definitiva y la dicha consumada. El hombre no puede alcanzarse plenamente a sí mismo ni su anhelo de felicidad. Aquí nos encontramos ante una última aporía y ante un último misterio de nuestro ser. Cualquiera que sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la totalidad, tiene que ser aventurada y creída en el sentido más amplio de la palabra. Hoy se habla con frecuencia de la confianza originaria como presupuesto básico de la vida.

Con ello estamos de nuevo en la posición de la filosofía antigua y patristica. Los últimos presupuestos de nuestro pensamiento y de nuestra vida en general no son demostrables; tienen que ser supuestos en una especie de fe, y luego podrán acreditarse en la praxis de la vida y en los fenómenos de la realidad. La fe -en este sentido aún no específicamente cristiano, sino universal- no es una forma deficiente del saber, ni un mero opinar y suponer, ni una aceptación crédula, irreflexiva, ingenua y acrítica; es más bien el acto básico y la realización básica de la existencia. Filosóficamente, se había en este caso de una fe transcendental (B. Welte). Con ello se quiere expresar que la fe es el presupuesto y la condición del conocimiento categorial (es decir, referido a lo particular) y la que lo hace posible, sin quedar nunca absorbida en uno de estos actos.

La fe, así entendida, no es en absoluto una posición ideológicamente cerrada en sí misma. Es más bien apertura y amplitud radicales. Es aceptación de la vida en su apertura al futuro. Es el coraje de ser (P. Tillich), sin el que no podríamos en absoluto vivir humanamente. Es fe en la vida y en el sentido de la vida. Es, ante todo, fe en la libertad. Porque ni la libertad propia ni la del otro se pueden demostrar. La libertad es un eterno artículo de fe de la humanidad (Schelling). ¡Ay de nosotros si esta fe se extinguiera alguna vez! La humanidad estaría entonces definitivamente perdida.

Antecedentes de la fe FE/ANTECEDENTES Tanto lo particular como el conjunto es en último término impenetrable a nuestra comprensión racional. ·Pascal-B, que era un genial matemático, describió de forma penetrante esta situación del hombre en medio de dos extremos. "Esta es nuestra verdadera situación. Ella es la que nos hace incapaces de saber algo con certeza y de estar completamente sin saber. En un medio inconmensurable nos agitamos, estando siempre en la incertidumbre, y somos empujados de un extremo a otro. Cualquiera que sea el mojón al que quisiéramos sujetarnos y asirnos, todos oscilan y desaparecen; y, cuando vamos tras uno, se nos escabulle y escurre sin que podamos cogerlo, y escapa en una huida sin fin. Nada se detiene para nosotros." Pascal prosigue diciendo que en esta situación el hombre es para sí mismo la cosa más enigmática de la naturaleza, un monstruo, un misterio.

H/MISTERIO: El misterio pertenece a un orden completamente distinto del de un problema científico. Los problemas científicos se pueden resolver, al menos

fundamentalmente, de modo sucesivo; el misterio, en cambio, es esencialmente, insuprimible. En este sentido, el hombre es el ser del misterio permanente (K. Rahner). No sólo tiene preguntas, sino que es para sí mismo una pregunta para la que, en último término, no tiene respuesta. Este carácter misterioso no es algo así como un resto irracional, sino el presupuesto de la racionalidad. El hombre toca, pues, precisamente en su racionalidad, la dimensión última y extrema, la dimensión de lo sagrado. El hombre se supera infinitamente a sí mismo (B. Pascal). Porque este misterio sagrado es claramente mayor que el hombre, siempre finito. Se sustrae a toda captación y concepto. Sólo podemos tocarlo como desde lejos y desde fuera. Tan pronto como queremos nombrarlo y mencionarlo, tenemos que callar y enmudecer de inmediato.

Queremos presentir y esperar que el último fundamento, que todo lo abarca y lo hace posible, no es tinieblas y caída en el vacío de la nada; que no es vacío, sino plenitud; no tinieblas, sino luz esplendorosa a la que no podemos mirar, simplemente porque los torpes ojos de nuestro espíritu son deslumbrados por ella. Podemos incluso aducir argumentos a favor de esta esperanza. La tradición filosófica y teológica ha tratado incesantemente de dar tales argumentos en sus pruebas de Dios. También son posibles hoy, si no se entiende la palabra "prueba" en un sentido estricto, únicamente aplicable en el campo de las matemáticas. Sin embargo, tales argumentaciones son difíciles. Están expuestas a muchas réplicas y objeciones y, en último término, son teóricas y abstractas. A pesar de ello, son importantes frente a los instruidos entre los detractores de la religión (F. Schleiermacher). Deben, por decirlo así, dejar libre de sospecha a la fe y probarla como intelectualmente posible; pero no pueden demostrarla positivamente. Sólo pueden esclarecer su espacio previo y fundar sus antecedentes ("praeambula-FIDEI").

Tales antecedentes y accesos a la fe tienen especial importancia en la situación actual. Es necesario, ante el oscurecimiento del horizonte de Dios, preparar de nuevo el terreno para la cuestión de Dios. Esto es también importante, porque -prescindiendo de lo que se dirá a continuación sobre el don de la fe- la fe es también un acto pleno y totalmente humano que exige ser realizado y asumido con honradez intelectual. Es necesario derribar todas las elevadas construcciones del pensamiento que se acumulan contra el conocimiento de Dios y capturar todo pensamiento para Cristo (cf. 2Co/10/05s).

(.Págs. 34-49)

.....

El testimonio de la Sagrada Escritura ABRAHAN/FE:

Ante todo, es importante la historia de Abrahán, el "padre en la fe". Abrahán vive en torno al 1900 a.C., en Ur de Caldea. De improviso, le llega esta llamada: Sal de tu casa, de tu familia, de tu tierra, abandona los dioses que has tenido hasta ahora y ve a una tierra que yo, Dios, te mostraré (Gn 12.1). Abrahán no conoce en absoluto esa tierra; pero se fía plenamente de la promesa de Dios y se pone en camino. Así él, el nómada, se convierte en el nómada de la fe. La exigencia de Dios va todavía más lejos. Dios le promete una numerosa descendencia, tan numerosa como las arenas del mar (Gn 12,2). Pero Dios no concede a su mujer Sara ningún hijo. No es extraño que Abrahán se enfade una vez (Gn 15,2) y que su mujer Sara se ría en voz baja (Gn 18,12). Sin embargo, Abrahán espera contra toda esperanza. El Antiguo Testamento dice escuetamente: Abrahán creyó al Señor y se le apuntó en su haber'' (Gn 15.6).

FE/QUE-ES: La fe no es aquí otra cosa que un fiarse plenamente de la llamada y de la

promesa de Dios, un desligarse de todas las seguridades humanas, un apoyarse y afianzarse únicamente en la palabra de Dios. La fe es aquí una decisión fundamental, que brota de una conversión frente a la actitud y la seguridad normales de la existencia; un afianzarse fuera de todas las seguridades humanas, un confiar y un fiarse sólo de Dios. Lo que esto significa concretamente no sólo para el individuo, sino para todo el pueblo, aparece con claridad en otro relato, que leemos en el cap. 7 del libro de Isaías. El joven y todavía inexperto rey Acaz se encuentra políticamente en una situación sin salida. Se ha formado una coalición de pequeños Estados contra él, para obligarle a unirse a ellos y a luchar contra el imperio asirio. A Acaz no le queda otra alternativa que plegarse a esta exigencia completamente desesperada desde el punto de vista político y militar, o pedir ayuda a los asirios, someterse voluntariamente a ellos y, de ese modo, renunciar a la existencia de Israel como pueblo de Dios, con todas sus consecuencias no sólo políticas, sino también religiosas. Se entiende que ante ello el corazón del rey y el del pueblo temblaran, como tiemblan los árboles del bosque azotados por el viento.

En esta situación lo encuentra el profeta Isaías en la Calzada del Batanero y le dice sólo esto: "Si no creéis, no subsistiréis" (/Is/07/09). Para el profeta, cuyo pensamiento no era en modo alguno tan apolítico, semejante fe no es un sucedáneo de una política razonable y responsable; pero para él toda política es, en último término, irrazonable e irresponsable si, por consideraciones más inmediatas y apremiantes, pospone a Dios y su orden. También en el ámbito público, únicamente la fe ofrece el apoyo último.

Así pues, creer, en el sentido del Antiguo Testamento, significa estar firme y adquirir confianza en Dios, que ahuyenta todo miedo y, de este modo, hace posible una conducta racional. "El que crea no vacilará" (Is 28,16). El que cree conoce la verdad de estas palabras: "Vuestra salvación está en convertirlos y en tener calma; vuestra valentía está en confiar y estar tranquilos" (Is 30,15). El profeta Habacuc resume esta idea diciendo que el justo vivirá por su fe (Hab 2,4). Según la concepción bíblica, la fe es, por tanto, el acto fundamental, más aún, la situación fundamental del hombre ante Dios, su firmeza y apoyo básicos en Dios, su vida ante Dios, de Dios y en Dios. Esta fe se manifiesta en conversión radical, en confianza y paciencia, en serenidad interior y paz interior, en libertad y justicia. Esta fe, cuyo apoyo y contenido es Dios, es la vida del hombre.

Martin Buber, en su conocida obra "Dos modos de creer", quiso oponer esta concepción de la fe del Antiguo Testamento a la concepción de la fe del Nuevo Testamento. Y formuló la tesis de que creer es, en el Antiguo Testamento, un confiar que afecta a todo el ser del hombre, mientras que en el Nuevo Testamento se convierte en la simple aceptación de una verdad. De la palabra "creer", empleada en sentido absoluto, se hace un "creer en".

De hecho, la fe en el Nuevo Testamento es esencialmente "fe en Jesucristo". Sin embargo, los estudiosos del Antiguo y del Nuevo Testamento coinciden hoy ampliamente en que la distinción establecida por Buber no es como tal correcta. Porque también la confianza de la fe del Antiguo Testamento supone un escuchar a Dios y un aceptar su mensaje y su promesa. Así, ya en el Génesis y en diversos pasajes del Éxodo se encuentra lo que Buber llama el "creer-que" (Gn 45,26; Ex 1,5.8.9.31). Tales pasajes aumentan, sobre todo, en la época posterior; "creer" y "reconocer" se aproximan cada vez más (Is 43,10; 53,1). A la inversa, también el Nuevo Testamento (especialmente el mismo Jesús, pero también Pablo) conoce evidentemente la fe como actitud global de la existencia y de la vida del cristiano. Esta concepción global de la fe la encontramos, sobre todo, en los relatos de milagros de los evangelios: "Ten fe y basta"; "tu fe te ha curado" (Mc 5,34.36, entre otros). Esta fe, entendida como actitud fundamental, sólo es posible como respuesta a la

experiencia de la fidelidad, de la misericordia y del amor de Dios, tal como, en síntesis y definitivamente, se nos manifestaron en Jesucristo, en su vida, en su muerte y en su resurrección. Así pues, la fe, entendida como acto, sabe que está sostenida y que sólo es posible por la revelación y su contenido. La fe entendida como acto supone e incluye la fe en Jesucristo. Acto de fe y contenido de fe están, pues -tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento-, indisolublemente unidos.

Unidad entre el acto y el contenido de la fe

Por lo dicho hasta ahora podemos afirmar: así como la fe no es mero acto de considerar verdaderos determinados, textos o dogmas, tampoco es una credulidad sin contenido o indiferente frente a posibles contenidos. Para el Nuevo Testamento, es la aceptación decidida y total, por parte del hombre, del Dios que se reveló definitivamente en Jesucristo como Dios de los hombres. Sobre todo para Juan, el conocimiento de Dios y de Jesucristo es un elemento básico de la auténtica fe. En el cuarto evangelio, "creer" y "aceptar" a Cristo o "ir a Jesús" son expresiones ampliamente sinónimas (5,40; 6,35.37.44 s. 65; 7,37). En otros escritos del Nuevo Testamento, la palabra "fe" aparece, significativamente, en el contexto de la terminología misionera del cristianismo primitivo. La fe es aquí "terminus technicus" para expresar la respuesta al anuncio del evangelio; nace de la predicación, y por ello es obediencia a la palabra del anuncio, como Buena Noticia, de la actuación salvífica de Dios en Jesucristo (Rm/10/17). Por eso la fe puede ser desarrollada como doctrina ya en los escritos tardíos del Nuevo Testamento. Más aún, es transmitida ya en ellos en fórmulas fijas, unidas a la exhortación de atenerse fielmente a esta doctrina de la fe, transmitida de una vez por todas. Con ello queda libre el camino para el sentido que adquiere la palabra en los primeros Padres de la Iglesia y en los primeros concilios; unos y otros designan como "pistis" (fe) el anuncio de la fe y la doctrina de la fe de la Iglesia. En la carta a los Hebreos, el Nuevo Testamento resume ambos aspectos, el acto personal de mantenerse firme en la esperanza en Dios y el conocer y estar convencido de las realidades invisibles, no constatables: "La fe es mantenerse firme en lo que se espera, estar convencido de realidades que no se ven" (Hb/11/01).

FE/AG:Fue S. Agustín, el más importante Padre de la Iglesia de Occidente, quien formuló en conceptos claros la variedad de los datos bíblicos. Agustín distingue, en efecto, un doble uso del concepto "creer"; distingue entre el contenido de la fe ("fides quae creditur") y el acto de fe ("fides qua creditur"). Esta distinción fue fundamental para toda la tradición posterior. Desde luego, no debe entenderse como separación. La fe es siempre, al mismo tiempo, acto de fe y contenido de fe. El contenido sólo se tiene en la realización vital; la realización vital, a la inversa, siempre está referida al contenido, sostenida y animada por él. El acto de fe y el contenido de la fe constituyen un todo indivisible. Así lo enseña también el Vaticano II cuando describe la fe como entrega personal y total (acto de fe) al Dios que se revela en la palabra y en la acción y, como compendio de una y otra, en Jesucristo (contenido de la fe).

Esto es de gran importancia para los problemas actuales de la mediación de la fe. Pone de manifiesto que el verdadero problema es más profundo que la escasez, con frecuencia aterradora, de contenidos de fe. Los contenidos de la fe y del catecismo no han de menospreciarse ni descuidarse en absoluto, y menos aún en la situación actual. Pero sólo pueden ser transmitidos y recibidos adecuadamente cuando se logra suscitar de nuevo las actitudes fundamentales de la fe.

Actitudes fundamentales de la fe FE/ACTITUDES-FMS Por ello vamos a considerar primero el acto de fe en particular. En la escolástica y neoescolástica hubo una larga y agria polémica sobre si la fe es un acto del entendimiento o de la voluntad. La mayoría de los neoescolásticos, siguiendo a Tomás de Aquino, consideraron la fe primariamente como un acto del entendimiento. En consecuencia, la fe quedó determinada, primariamente como creer en la verdad de algo. No fue así en el neoprottestantismo, que, con F. Schleiermacher a la cabeza, consideró la fe como acto del sentimiento. Los modernistas católicos adoptaron esta determinación. Hoy vuelve a ser de actualidad allí donde el acento se pone unilateralmente en la experiencia personal de fe. Desde el punto de vista de la Biblia, todas las soluciones mencionadas son unilaterales. Para la Biblia la fe es un acto de toda la persona. No es ni sólo un acto del entendimiento que considera ciertas las verdades de la fe, ni una simple decisión de la voluntad, ni menos aún un sentimiento vacío de contenido. En el acto de fe convergen todas las potencias anímicas, entendimiento, voluntad y sentimiento. El acto de fe es una actitud existencial totalizadora que abarca todas las potencias del hombre, el entendimiento, la voluntad y el sentimiento. La fe significa afirmarse en Dios, fundar toda la existencia en Dios.

FE/APERTURA: La primera actitud fundamental de la fe es escuchar y percibir, abrirse y recibir. La fe no se puede hacer ni efectuar; hay que percibirla y recibirla. Sólo el hombre que esté abierto y se abra a lo distinto y lo nuevo del misterio de Dios, sólo el hombre que no considere inamovibles su visión de la realidad y sus actitudes, podrá llegar a la fe. Así pues, en segundo lugar, la fe está unida a la conversión respecto de los modos habituales de pensar y de actuar. La fe no se da sin desprenderse de antiguas seguridades, sin conversión y cambio. Esto puede ser un proceso muy doloroso; puede significar la renuncia a concepciones queridas y la disposición a la contrariedad y al conflicto. El que cree no baila sencillamente al son que le toca el mundo, no va hacia donde sopla el viento ni se deja llevar por la corriente. A la fe pertenece, en tercer lugar, la actitud de la esperanza, el abrirse valerosamente hacia lo nuevo. La fe es, pues, un camino que hay que recorrer, un aferrarse y fundamentarse en aquello que no se tiene todavía; es el coraje de quien lo examina todo, y por ello contraría a la persona de espíritu apocado.

FE/ORACION:ORA/FE: En cuarto lugar, tal conversión y tal abandono esperanzado en Dios y en su palabra sólo es posible en un acto de confianza. Por ello la primera expresión de la fe no es: "Creo que...", sino "creo en ti". El creyente no puede responder al amor de Dios recibido en la confianza sino con amor. La fe es, en cierto modo, una declaración de amor a Dios. Por ello la palabra de Dios que llega al hombre conduce necesariamente a la palabra que el hombre dirige a Dios. La oración es, pues, la expresión más importante de la fe. Más aún, sin oración le falta aire a la fe; no es posible una fe sin oración .

El amor, en quinto lugar, se torna necesariamente acción. Puesto que el creyente se sabe aceptado por Dios, también él puede aceptarse a sí mismo, a los demás y al mundo, de un modo nuevo. En este sentido dice la Escritura que la fe sin las obras del amor está muerta (/St/02/17). La fe no puede reducirse, por tanto, a una confesión de palabra; tiene que acreditarse en el servicio concreto al prójimo; tiene que producir frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí (Gál 5,22s). El creyente tiene que comprometerse por la dignidad humana, la justicia, la libertad y la paz; tiene que transformar, en la medida de sus posibilidades, la vida y el mundo. Finalmente, la fe no es, desde luego, acción, y menos aún activismo, sino tranquilidad y paz en Dios. La fe se acredita en la paciencia y la serenidad. En palabras de Pablo y de Ignacio de Loyola, la fe puede adaptarse a todo; a ella le importa sólo una cosa:

que en todo sea Dios glorificado .

FE/CAMINO:La fe como camino

Muchos cristianos se sienten hoy incómodos con tales descripciones de la fe cristiana. Con mucha frecuencia experimentan su fe como fe que pregunta y que busca, y tienen dificultades con numerosas verdades de la fe. Se ven sacudidos por preguntas que les plantean la vida y la realidad. No se puede confundir este buscar y preguntar, cuando está humildemente abierto al conocimiento de la verdad, con un rechazo despótico y obstinado o con un aplazamiento vacilante de la opción por la fe, que constituye la verdadera duda de fe. Dejar mezquinamente abierta la adhesión a la verdad reconocida es, sin duda, rechazable. Pero hay que distinguir básicamente de ello el preguntar y estar abierto al conocimiento o al pleno conocimiento de la verdad.

La búsqueda sincera y concienzuda de la verdad es incluso una posibilidad interna de la fe. La fe pertenece, en efecto, a la situación de peregrino del hombre y se dirige al Dios que es siempre mayor. Esto excluye toda actitud presuntuosa y arrogante que se cierra frente a preguntas y problemas, como si fueran contrarios a la dinámica interna de la fe; esto no sería una fe especialmente consumada, sino una forma atrofiada de la verdadera fe, escasa disposición para aprender y falta de apertura frente al misterio siempre mayor de Dios. La fe

no es, pues, una postura fija e inamovible, sino un camino. Por ello no sólo hay un camino que conduce a la fe, sino también un camino en la fe misma. También en la fe es válida la ley de los pasos.

El apóstol Pablo habla de un crecimiento en la fe (/2Co/10/15). La fe está bajo la ley de todo ser viviente: quiere crecer. Pararse sería, también en la fe, un retroceso que conduciría a la atrofia y, finalmente, a la muerte de la fe. Por ello los maestros de la vida espiritual han impartido siempre, del tesoro de su experiencia de fe, consejos sobre cómo se puede proteger y cultivar la fe para que eche en nosotros raíces profundas y dé frutos abundantes.

El crecimiento de la fe requiere, sin duda, el estudio de la fe, sobre todo la lectura y la meditación de la Sagrada Escritura. No se puede amar lo que no se conoce. Y a la inversa: un conocimiento profundo de las riquezas de la fe fortalecerá la alegría por la fe y la alegría en la fe. Ayudará también a afrontar las objeciones contra la fe y a no dejarse intimidar por ellas. Así pues, el ideal no es la fe desinformada del carbonero, sino la fe informada e instruida. Es, en efecto, la fe misma la que busca entender y procura llegar a una penetración interna de lo que cree.

FE/PRAXIS:Pero contribuye aún más a la consolidación y al crecimiento de la fe la praxis, la realización consciente de la fe. Antes se recomendaba suscitar de forma incesante y hacer de manera consciente el acto de fe. Cuando no tiene lugar este recuerdo e interiorización, la fe dormita y acaba extinguiéndose. Por eso la fe necesita tiempos y espacios de tranquilidad y de reflexión: pero necesita igualmente una cierta regularidad y orden. La autoexpresión de la fe no se produce, desde luego, sólo en la tranquilidad y en la interioridad del corazón; se produce igualmente en el diálogo y en el intercambio con otros, así como en el testimonio de la fe ante otros. Sólo en el lenguaje y en la comunicación adquieren nuestros pensamientos y decisiones su forma definitiva; sólo en la acción se configura la fe.

Finalmente, no hay vida, y menos aún crecimiento en la fe, sin la acción de dirigirse a Dios y hablar con él, tanto en la oración privada como en la comunitaria. Puesto que el acto

de fe se dirige, en último término, total y exclusivamente a Dios, la oración es incluso el alma y la respiración de la fe. Sin la oración, le falta el alimento a la fe; sin oración no le llega aire fresco, y termina ahogándose. En la oración tendremos que pedir incesantemente el don y la fuerza del Espíritu Santo. Porque, en último término, tanto la fe como el crecimiento en la fe son puro don y pura gracia.

Muchos santos han descrito detalladamente este camino de la fe. Al hacerlo han explicado que no es una calzada ancha y cómoda, sino un camino estrecho y escarpado (Mt 7, 13s). Es un camino de purificación y de conversión constante, de renunciaciones con frecuencia dolorosas y de nuevos y decididos comienzos. Este camino, como atestigua la experiencia común de todos los santos, pasará siempre por el desierto de la sequedad interior. Quien sólo busca vivencias, está todavía demasiado pendiente de sí mismo y no ha encontrado aún la generosidad del amor, que se funda en la fe. Así, la experiencia del desierto es incluso fundamental para el crecimiento en la fe. El camino de la fe es, en definitiva, un camino que se hace con paciencia y con la fidelidad cotidiana. Experiencias extraordinarias pueden darse aquí y allá; pero lo verdaderamente extraordinario consiste en hacer lo ordinario con extraordinaria fidelidad. Sólo así es posible una lenta ascensión y la penetración e iluminación cada vez más profundas en la fe, hasta llegar a la tranquilidad interna y a la paz interna en Dios.

Semejante fe en esperanza y amor es un camino largo que dura toda la vida. Es el camino del seguimiento de Jesucristo, que es al mismo tiempo el contenido totalizador de la fe.

(Págs. 52-65)

La verdad revelada de Dios
como fundamento de la fe

Como hemos visto, la razón se presupone en la fe. Para el racionalismo moderno, la ratio humana no es, desde luego, un mero órgano receptor y, en ese sentido, presupuesto para la fe; es además el horizonte y el marco, más aún, el criterio incluso para el conocimiento de

la fe. Así, para el racionalismo, la fe no sólo tiene que ser, como para la tradición cristiana, conforme a la razón; tiene también que justificarse y poderse fundamentar razonablemente ante la razón. Con ello se llega a una "religión dentro de los límites de la pura razón" (Kant).

En nuestro siglo se rompieron los límites intelectualistas de esta postura. No obstante, sigue influyendo su línea argumental. Esto es válido, ante todo, cuando los enunciados de la fe sólo se permiten porque encajan en un esquema antropológico o sociológico previo, o solamente en la medida en que es posible encajarlos en él, o porque son utilizables de otro modo -ya sea como medio para la tranquilidad y el orden o como correa de transmisión para

la transformación del mundo.

FE/QUÉ-ES:FE/FUTURO: Tal fundamentación de la fe elimina en realidad su actitud básica. En la fe no confiamos de forma sublime en nuestra percepción humana, en nuestros criterios e intereses humanos. Creer significa, como hemos dicho, confiar en Dios y fiarse de él. El que cree abandona sus seguridades y garantías humanas; apuesta por algo que está fuera de él y que es infinitamente más cierto que todas nuestras certezas humanas. El fundamento último de la fe es Dios mismo, su verdad y fidelidad manifestadas; su seguridad

es la seguridad de nuestra fe. No en vano, la palabra hebrea para expresar la acción de creer es "amán", es decir, estar firme, seguro, cierto. Todavía hoy conocemos esta palabra por el "amén" del lenguaje litúrgico. Podríamos decir que creer significa, por tanto, decir amén a Dios con todas sus consecuencias (G. Ebeling).

Por ello el Concilio Vaticano I declaró contra el racionalismo: creemos que es verdad lo que Dios ha revelado, "no porque podamos comprender la verdad interna de las cosas con la luz natural de la razón, sino por la autoridad del Dios que revela". La verdad revelada por Dios es, por tanto, el fundamento último de la fe. En todo caso, la certeza de la fe que se basa en Dios y no en la razón humana no es menor que la de la ciencia; es mucho mayor; es, como afirma la tradición teológica, firme por encima de todo. "In te Domine speravi, non

confundar in aeternum": "Esperé en ti, Señor; no seré confundido eternamente."

De todos modos, con la tesis bíblica y dogmática de que Dios mismo es el fundamento de la fe no está en absoluto resuelto el problema teológico; por el contrario, con ello está sólo planteado. La pregunta es, en efecto, cuándo nos apropiamos de la verdad de Dios. ¿No nos movemos en círculo con la mencionada afirmación bíblica y dogmática? ¿No presuponemos, por tanto, con nuestra afirmación lo que se ha de fundamentar? Porque, cuando decimos que Dios es el fundamento de la fe en Dios, semejante afirmación es ya contenido de la fe. ¿Se fundamenta, pues, en último término, la fe en sí misma?

Los ojos de la fe

Ya Agustín le dio vueltas a este problema. La dificultad, dice Agustín, es tan enorme que sólo Dios mismo puede resolverla. Y la resuelve otorgándonos el don de la fe. Ni siquiera podríamos -afirma Agustín- preguntar por la fe buscándola, si Dios no viniera desde el principio en ayuda de nuestra búsqueda. Esta respuesta suena, de entrada, como una solución que suscita perplejidad; Dios parece ser introducido como un "deus ex machina". En realidad, el argumento de Agustín no es, en modo alguno, tan ingenuo como parece a primera vista. Porque una fundamentación última, que es de lo que aquí se trata, no puede fundamentarse en una fundamentación superior. Por tanto, si yo creo en Dios como fundamento último de toda realidad, esta fe no puede tener, a su vez, un fundamento superior. La alternativa ante la que estamos es, por ello, si el hombre puede darse una fundamentación última o si acepta y reconoce un fundamento último y absoluto, que sólo puede ser Dios. Si hace esto, es porque Dios se le ha manifestado como verdad, y esto significa: como luz de la vida.

FE/FUTURO-ULTIMO:El reconocimiento de Dios no es, por tanto, un gesto de audacia a ciegas; está iluminado por la luz de la verdad de Dios que se manifiesta al hombre. En este sentido hablan Agustín y toda la tradición de la luz de la fe ("lumen fidei") y de la gracia de la fe que ilumina al hombre. Y citan una y otra vez este versículo del Salmo: "A tu luz contemplamos la luz" (/Sal/035/10). P. Rousselot ha hablado de "los ojos de la fe" iluminados por la luz de la gracia.

FE/DON:Esta respuesta tiene un sólido fundamento bíblico. Jesús mismo explica que "los de fuera" oyen, desde luego, sus parábolas, pero no las entienden. Sólo a los discípulos se les "da" el misterio del Reino de Dios (/Mc/04/11 s). Por ello Jesús dice a Pedro, después de su confesión de fe en él como Mesías e Hijo de Dios: "Eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo" (Mt 16,17). Según Pablo, ningún ojo vio ni oído oyó lo que Dios ha preparado para los que le aman. Sólo el Espíritu de Dios, que sondea las profundidades de Dios, lo revela a nuestro espíritu. Así, únicamente el hombre en quien

habita el Espíritu puede enjuiciarlo todo (/1Co/02/09-15). Por ello la carta a los Efesios habla de los "ojos iluminados del corazón" (/Ef/01/18), y el evangelio de Juan afirma lapidariamente: "Nadie puede acercarse a mí si el Padre que me envió no lo atrae" (/Jn/06/44).

Dios mismo se revela, pues, en la fe como "el que atrae", el que fascina y convence. En la fe el hombre recibe, por decirlo así, una luz, bajo la cual puede verlo todo de una forma nueva, mejor y más profundamente. En este sentido, la fe es una peculiar experiencia de iluminación, es el don de una nueva capacidad de visión que tiene en sí misma su evidencia.

¿Análisis de la fe?

Sin embargo, con estas respuestas no terminan aún las preguntas. Si es verdad que la certeza de la fe como certeza última no puede deducirse de una certeza superior, y si es verdad que Dios, como la verdad y el fundamento de la fe, sólo puede hacerse evidente por sí mismo, surge todavía la pregunta de cómo llegamos a conocer esa luz esclarecedora y manifiesta de la verdad. ¿Cómo capta el creyente de manera inmediata la verdad de Dios como fundamento último de su fe?

A esta pregunta se le llama el "analysis fidei", el análisis de la fe, porque analiza el acto de fe hasta llegar a su último fundamento. Sobre todo los teólogos de los siglos XVII al XIX

hicieron consideraciones extraordinariamente sutiles sobre esta cuestión. Pero no llegaron a un resultado homogéneo, satisfactorio para todos. Al contrario, J. Kleutgen designó esta pregunta como "la cruz y el suplicio de los teólogos". Se trata, sin duda, de una de las cuestiones más difíciles de toda la teología. Se trata del problema fundamental de la teología.

No queremos ni podemos tratar todas las agudas e ingeniosas respuestas de los teólogos de los siglos XVII al XIX ni entrar en las diferencias de escuela entre Suárez, Lugo,

Billot y otros. En todo caso, no son plenamente satisfactorias ni convincentes. Tienen el peligro, en efecto, de hacer del acto de fe el resultado de una especie de conclusión lógica. Pero esto, cuando se trata del presupuesto último, no es posible por principio. Esta es la limitación de todo análisis puramente lógico de la fe. Por eso la teología vuelve hoy, en general, a Tomás de Aquino y trata de desarrollar sus planteamientos.

El que cree ve más FE/VISION Sto. Tomás parte de que el hombre es en el fondo, por su naturaleza, un ser que pregunta por Dios y lo busca. El hombre pregunta -como hemos visto- por el conjunto de la realidad y por su meta y fundamento últimos. Así, en cada acto de entendimiento y de voluntad y el hombre se remite previamente a Dios como fundamento

y meta de toda realidad. Pero sólo tiene de ello un conocimiento global y confuso. El hombre nunca podrá entender plenamente este hecho. Por eso está siempre inacabado; tiene un dinamismo decididamente insaciable, que va más allá de sí. Sólo llega a la plenitud cuando encuentra a Dios cara a cara en la visión eterna. Ésta es el compendio de la plenitud humana. La fe en Dios es, según Tomás de Aquino, una cierta anticipación de esta meta; en ella el hombre se pone, ya ahora, en camino hacia Dios para adherirse a él en el amor. Esta anticipación no se da ahora directamente cara a cara, sino a través de la revelación externa.

FE/RAZON: La razón natural puede reconocer en los signos externos de la revelación vestigios, señales, puntos de apoyo o, como se dijo más tarde, motivos de credibilidad para la fe. Para conocer en ellos con toda certeza revelaciones de Dios no basta el conocimiento natural. Para ello es necesario un medio de conocimiento adecuado a la realidad de Dios: la luz de la fe. Sólo con los ojos de la fe podemos conocer con certeza la verdad de Dios en las formas externas de la revelación.

El hombre espera en la verdad, que es Dios mismo, con todas las fibras de su corazón; anhela la verdad, sin poder nunca alcanzarla por sí mismo. La luz de la fe, que nos hace conocer en las formas externas de la revelación la verdad de Dios, es por ello la verdad definitiva sobre nosotros mismos. No es algo extraño a nosotros, no es un complemento exterior a la luz de la razón, sino su última plenitud; es la salvación del hombre. La luz manifiesta de Dios no es un oscurecimiento de la razón, sino, por el contrario, su iluminación. La luz de la gracia conecta con la pregunta natural acerca de Dios, con la idea de Dios ínsita en el hombre, para llevarla a su plenitud, consumación y determinación, a las que el hombre no puede llegar por las solas fuerzas de la razón. Así, en la luz de la fe la verdad de Dios se manifiesta en cierto modo intuitivamente al hombre como verdad sobre sí

mismo, de forma clara, convincente y vinculante.

FE/DEMOSTRACION: Con esta doctrina genial de Tomás de Aquino enlazó la teología moderna. Y al mismo tiempo la sigue desarrollando, con frecuencia en la línea de la "Grammar of assent" (doctrina del asentimiento) del cardenal J. H. Newman, el cual no tardó en percibir que en las matemáticas llegamos a la certeza a través de demostraciones rigurosas, pero que la conductora a través de la vida es la probabilidad. Así, los motivos particulares de credibilidad no pueden demostrar la fe; tampoco su acumulación y convergencia proporcionan una certeza lógica, pero ofrecen una probabilidad y una seguridad espiritual, en virtud de las cuales la opción por la fe es humanamente posible, intelectualmente responsable y moralmente vinculante. Pero a la genuina certeza de la fe, cuya seguridad está por encima de todo, sólo se llega cuando se considera esta argumentación de convergencia a la luz gratuita de la fe.

J. H. Newman-CARDENAL explica esta tesis con diversos ejemplos. Así, remite al trabajo de un arqueólogo que al principio sólo tiene hallazgos aislados de muros, monedas, inscripciones y, quizá, testimonios literarios relativos a ello. En virtud de tales testimonios, con frecuencia escasos, reconstruye, no sin un factor de intuición e imaginación, todo un edificio e incluso, con frecuencia, toda una época cultural. Sólo esa intuición permite entender realmente los hallazgos individuales. Newman remite también al diagnóstico de un

médico que al principio sólo encuentra determinados síntomas de una enfermedad, pero que, en virtud de una "mirada" de médico, reconoce en esos síntomas la causa de la enfermedad. Y con ello interpreta, a su vez, los síntomas. Se puede recordar también la hermosa frase de (·AQUINO-TOMAS) Tomás de Aquino, "ubi amor ibi oculus" (donde hay

amor, allí hay también un ojo"). El verdadero amor no ciega, sino que hace ver; sólo él descubre a otra persona como digna de fe y de amor. Algo así ocurre con la luz de la fe: sólo ella nos hace conocer la realidad en toda su altura y profundidad. El que cree ve más.

Sólo el amor es digno de fe

Hans Urs von Balthasar-V dio un paso esencial, más allá de lo dicho hasta ahora. En su obra en seis volúmenes "Herrlichkeit", desarrolla toda una doctrina cristiana de la percepción. En ella expone que no hay que imaginarse la luz y la gracia de la fe como algo que, independientemente del contenido de la fe o junto a él, penetre "verticalmente desde arriba" en el creyente y lo ilumine. Más bien, el objeto de la fe, concretamente Jesucristo, lleva consigo la luz y el Espíritu, en el que puede ser conocido en la fe. La luz de la fe resplandece en Jesucristo, y en su mediación por la Iglesia. El apóstol Pablo dice que somos iluminados para el conocimiento del resplandor divino que aparece en el rostro de Cristo (2 Cor 4,6). Jesucristo se atestigua e impone a sí mismo. Por ello Balthasar habla de evidencia no sólo subjetiva, sino también objetiva. Es la evidencia de la forma misma de la revelación.

Balthasar reduce su tesis a la fórmula "sólo el amor es digno de fe". El amor no se puede demostrar, se hace creíble a sí mismo. Así el amor de Dios manifestado en Jesucristo convence al hombre y le da una certeza peculiar. Concretamente, Jesucristo se nos comunica a través de la Iglesia, de su palabra y sus sacramentos (liturgia) y -lo que para Balthasar tiene especial importancia- a través de los exponentes representativos de la Iglesia, los cuales no son, ante todo y sobre todo, sus representantes oficiales, sino los santos, por quienes resplandece en el mundo la luz y el amor de Dios. Ellos dan fuerza al anuncio de la fe; ellos pueden convencer, porque el amor es el sentido del ser.

¿Cuál es, pues, el fundamento y la verdad de la fe? Algo que supera todo conocimiento y, sin embargo, ilumina todo conocimiento, le da altura y profundidad, amplitud y perspectiva: la luz que brilla en el mundo ya desde el comienzo de la creación y que resplandeció definitivamente en Jesucristo, que es la manifestación misma del amor de Dios

(cf. Jn 1, 1-14). Este amor es, en definitiva, el único que convence. Él es la verdad que hace libre (Jn 8,32).

(Págs. 68-78)

La fuerza de la fe permite descubrir y transformar la realidad

SABER/CREER: CREER/SABER: Quien pretenda saber necesita creer. Hemos partido de esta convicción básica de hombres como Orígenes y Agustín y que hoy ha recobrado actualidad. Significa que quien cree ve más. La verdadera fe, como el verdadero amor, no ciega, sino que hace ver. Ahora es preciso afirmar y fundamentar esta tesis no sólo formalmente, sino también materialmente y en cuanto a su contenido. Las cuestiones que consideramos ahora son: ¿qué hace ver la fe? ¿Cómo nos descubre la realidad? ¿Cuál es la realidad que se capta en la fe?

Cuando hacemos estas preguntas, para nosotros no se trata (en este caso) de desarrollar dogmáticamente los contenidos individuales de la fe. Nuestras preguntas no son propiamente dogmáticas, sino, en cierto modo, de teología fundamental; no preguntamos por la realidad de la fe en sí, sino por la fuerza de la fe que hace descubrir la realidad. Y nos limitamos conscientemente a tres aspectos: el mundo como creación, el problema del mal y el mensaje de la Redención.

El mundo como creación CREACION/QUÉ-ES:

Si lo específico de la fe cristiana consiste en que no sólo cree genéricamente en un sentido de la vida, sino en que además conoce a Dios como fundamento de esta fe, ello significa entender la realidad como creación. Porque "creación" quiere decir que el mundo

tiene en Dios el fundamento último de su existencia y de su peculiaridad.

La idea cristiana de la creación era y es uno de los escenarios de guerra en la polémica moderna entre fe y ciencia. El proceso de Galileo y la polémica sobre la teoría evolucionista

de Darwin y sus secuaces siguen influyendo todavía. Llevaron a un cisma no entre creyentes, sino entre la fe y el mundo moderno. Es cierto que los teólogos, y con ellos la mayoría de los predicadores, han aprendido entretanto que la Biblia no es un manual de ciencias naturales; no nos enseña -decía ya Galileo- cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo. Hay que distinguir, por tanto, entre la forma cultural de una época y el contenido permanente de los relatos bíblicos de la creación. Por eso la inmensa mayoría de los teólogos ya no ven hoy una oposición básica entre la fe en la creación y una teoría evolucionista consciente de sus límites. Pero las disputas seculares han dejado sus huellas y heridas dentro de la Iglesia. Y han hecho también que la doctrina de la creación sea sospechosa para muchos predicadores. En la predicación y en la teología se habla de ella sorprendentemente poco y, cuando se hace, es con frecuencia de forma mezquina, atormentada y casi en tono de disculpa.

D/MUNDO/RELACION MUNDO/D: Pero ¿qué fe en Dios es ésa que ya no tiene nada más que decir sobre la realidad en su conjunto, que se repliega a la relación y confianza existencial en Dios y que en esta interioridad olvida el mundo exterior del cosmos, lo excluye o lo abandona a sí mismo? ¿Puede Dios seguir siendo Dios, es decir, la realidad que todo lo abarca y todo lo determina, si el mundo deja de ser el mundo de Dios? Un Dios sin mundo ¿no conduce necesariamente a un mundo sin Dios? Si Dios ya no tiene nada que ver con el mundo y, en consecuencia, con las preocupaciones mundanas de los hombres, no puede uno extrañarse de que los hombres no quieran tener ya nada que ver con Dios y de que no tengan interés por nuestro mensaje. Una teología histórico-salvífica y una concepción existencial de la fe que pierden la conexión con la realidad de la creación se convierten en gnosis, expuestas, sin defensa, a la sospecha antirreligiosa de ser proyección e ilusión.

EVOLUCION/CREACION CREACION/EVOLUCION La exclusión de las afirmaciones sobre la creación es tanto más incomprensible cuanto que la doctrina de la creación está hoy decididamente en alza. Porque la teoría de la evolución, como quiera que se enjuicie su "status" teórico-científico, no puede ser jamás una alternativa o un sucedáneo de la fe en la creación. Dicha teoría presupone siempre algo que evoluciona, y pregunta por el modo de esa evolución. No explica el "qué" del ser ni responde a la pregunta de por qué existe una realidad. Así como no responde a la pregunta sobre el fundamento del ser, tampoco da respuesta a la cuestión del sentido de ser: ¿para qué existe esto? ¿Para qué existe todo? ¿Para qué existo yo? Sin embargo, es precisamente a estas preguntas (a las que no llega en absoluto la teoría de la evolución ni ninguna explicación puramente científica del mundo)

a las que da respuesta el mensaje de la creación.

MUNDO/ECOLOGIA:ECOLOGIA/MUNDO: Tal respuesta es hoy tan urgente como en cualquier otro tiempo. Incluso adquiere hoy una urgencia completamente nueva. La amenaza de todo ser viviente por el hombre ha creado de nuevo condiciones para el sentido de respeto profundo ante lo que existe y para la responsabilidad por la permanencia de la realidad. Ha hecho comprender de nuevo que el concebir y tratar el mundo únicamente como mundo hominizado, como mundo del hombre, como material para el hombre, lleva a la catástrofe. Pero el "mundo como creación" significa que el mundo, como

mundo de Dios, es, desde luego, mundo para el hombre, pero no simplemente mundo del hombre. No es producto del hombre, sino que le ha sido dado previamente por Dios y, por ello, encomendado a su responsabilidad. Tiene, pues, una profundidad, un misterio y una dignidad, que el hombre ha de respetar. Desde luego, fue creado también para su provecho y para su goce. Pero está ordenado aún más a la alabanza del Creador, a la que el hombre puede y debe prestar su voz.

¿Qué se deduce de esta visión de la realidad como creación? Me limito a señalar dos puntos:

1. El carácter "lógico" (de "logos") y razonable del mundo. No hay más que comparar los relatos bíblicos de la creación con los mitos de la creación del entorno contemporáneo de la Biblia para percibir los mundos que los separan. En dichos mitos, el cosmos es fruto de sangrientas luchas entre los dioses o entre gigantes demoníacos de la prehistoria. Toda la fatídica experiencia del hombre con el mundo y consigo mismo, la experiencia de lo abismal

y demoníaco de la realidad, se refleja en esos relatos. En la Biblia es muy distinto: la realidad tiene su origen y fundamento únicamente en la palabra libre y creadora de Dios. Ha sido creada conforme y a través de su "logos", y por eso lleva la impronta de dicho "logos". Es expresión de la sabiduría de Dios y está ordenada por "peso, número y medida" (Sab 11,20). Con ello el relato de la creación se revela como una verdadera explicación y como una toma de postura en favor de la racionalidad de la creación. Posteriormente, también la doctrina eclesiástica defendió y protegió una y otra vez la realidad de la creación contra quienes la descalificaban y denigraban como algo malo. Más aún, puesto que el mundo procede del "logos" de Dios y está hecho conforme a sus ideas, no es materia irracional, sino que tiene el sello del Espíritu, y eso es lo que le hace accesible a nuestro espíritu y espiritualmente cognoscible.

¿Cómo se puede explicar la cognoscibilidad del mundo y la posibilidad de formular su ordenamiento en leyes naturales, sino diciendo que es análogo al espíritu? Pero ¿cómo puede serlo, supuesto que no es invención nuestra, sin un espíritu creador? Científicos de la naturaleza como Johannes Kepler y Albert Einstein eran conscientes de estas relaciones y entendían su ciencia como una reflexión asombrada acerca del orden del mundo mismo. Por el contrario, la teoría de que el mundo procede de una materia eterna, 1) no explica absolutamente nada, porque la materia no se explica a sí misma; y 2) hoy es una fábula científica, porque, desde la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, el concepto de materia se ha deshecho y nadie puede decir ya exactamente qué es la materia. Jacques Monod-J es un científico que rechaza toda consideración teológica, y sobre todo la idea de Dios, como no-científica, y explica la totalidad del mundo como resultado de una combinación de azar y necesidad; pues bien, él mismo hace referencia a una frase que dijo François Mauriac después de las conferencias que Monod había pronunciado sobre el tema: "Lo que este profesor quiere hacernos creer es aún mucho más increíble que lo que se nos exigió creer a los pobres cristianos". El mismo Monod no puede menos de designar su explicación como absurda. Pero, desde entonces, también en este punto ha avanzado la discusión. Tanto en bioquímica como en física, se habla de estructuras, ciclos, reglas de juego y hechos similares, por no mencionar los intentos filosóficos para probar que las explicaciones puramente causales no son en modo alguno suficientes, sino que presuponen explicaciones teológicas, más aún, que ellas mismas son explicaciones teológicas encubiertas.

Como cristianos, tenemos hoy toda la razón para afirmar la racionalidad de la realidad y,

de este modo, defendernos del peligro que suponen para la humanidad los irracionales sistemas basados en el interés y el poder, las ideologías autoritarias y las utopías fanatizantes y esforzarnos por hallar soluciones justas y razonables a los problemas y conflictos. Como representantes de la fe en la creación, nosotros somos hoy los verdaderos ilustrados.

2. La libertad y la estructura sabática de la creación. Que Dios hizo el mundo por puro amor, sin coacción alguna externa o interna, porque quería que sus criaturas participaran en su ser y en su vida, es una afirmación básica de la fe. Sólo si el mundo es obra de la libertad, es también un mundo de libertad, es decir, un mundo no determinado por presiones ciegas. Si lo estuviera, no habría en él espacio alguno para la libertad humana. En tal caso, el hombre, con sus interrogantes, anhelos, indigencias y temores, quedaría marginado, como un gitano, en un cosmos que sería sordo a su voz, y la situación del hombre en el mundo sería absurda. Sólo si la creación procede de la libertad y lleva la impronta de la libertad, sólo así la libertad es posible y el hombre libre puede vivir y actuar en el mundo con sentido. Pero si procede de la libertad y está orientado a la libertad, entonces en el mundo tiene que haber también ordenamientos y estructuras de libertad; tiene que haber espacios libres de todo tipo, tanto para el individuo como para la cultura, la ciencia y -no en último término- para la religión y su ejercicio libre, público y sin trabas. CREACION/DESCANSO:DESCANSO/CREACION:TRABAJO/CULTO:CULTO/TRABAJO

A

JO:

Esta idea lleva un poco más lejos. Puesto que el mundo procede de la libertad de Dios y está proyectado para la libertad del hombre, no puede ser un mero mundo del trabajo. El trabajo humano es, desde luego, expresión y configuración de la libertad humana; adecuadamente entendido, no es tarea de esclavos, sino expresión del señorío del hombre. Por ello hay también un derecho del hombre al trabajo. Pero, en último término, el relato bíblico de la creación no está polarizado por la tarea de dominio del hombre sobre el mundo, sino por la tarea del culto, por el sábado. El mundo tiene una estructura sabática; tiende al descanso, a la paz en la glorificación de Dios. Así pues, la libertad humana no se agota en el contacto, el uso y el disfrute de los bienes del mundo. En último término, no está ligada a objetivos, y encuentra su realización en lo que está libre de objetivos: en el juego, el ocio, el arte, la fiesta y la celebración. El hombre no es sólo el "homo-faber", el trabajador; es también el "homo-ludens", el hombre que juega. Es, en definitiva, el "homo orans et adorans", el hombre que ora y adora. No es esclavo del trabajo, sino que está llamado a la libertad de los hijos de Dios. No en vano la eucaristía es el centro de la existencia cristiana.

CREACION/SABADO:SABADO/CREACION La glorificación de Dios es, al mismo tiempo, la salvación del hombre y del mundo. Ya en el Antiguo Testamento se celebra el sábado como obra buena, y Jesús sitúa de nuevo este sentido original en primer plano: "El sábado está hecho para el hombre". Ireneo de Lyon expresó esta idea en una famosa fórmula: "La gloria de Dios es el hombre viviente." Con ella quería hacer al hombre consciente de su verdadera dignidad e interpretar el sentido de su superioridad sobre las cosas. La liturgia es, en nuestro mundo planificado y lleno de objetivos el espacio libre por antonomasia. En ella puede el hombre sosegar y respirar. Por eso hay que oponer resistencia, en beneficio del hombre, a los ataques, condicionados por intereses y afán de lucro, contra el domingo y los días festivos. Y por eso la celebración de la liturgia es, precisamente hoy, el servicio decisivo al hombre.

La fe en la creación, por lo tanto, no es en absoluto una reliquia polvorienta de una concepción anticuada del mundo. Es al mismo tiempo interpretación y transformación del mundo. Y la necesitamos precisamente hoy. Sin embargo, ahora surge una objeción que tenemos que afrontar: ¿No es esta visión creacional del mundo demasiado optimista e idealista? ¿Es lo bastante realista para hacer frente a la "verdadera realidad"? Esto nos sitúa ante el problema del mal.

El problema del mal MAL/PROBLEMA:

Nuestra posición actual ante el problema del mal es heterogénea. Por una parte, experimentamos el peligro y la inseguridad de nuestra realidad como apenas se había percibido antes; el terror y la violencia están a la orden del día; en los enfrentamientos sociales e internacionales predomina un "pathos" decididamente farisaico de acusación moral y de imputación de culpa. Por otra parte, hemos encontrado mil explicaciones, teorías sociológicas y psicológicas para eludir lo abismal de la realidad; el mal se interpreta como subproducto de la evolución, como ilusión o complejo, como mal estructural, etc. Cuando se

trata de culpa, la encontramos siempre sólo en los otros, en las estructuras, en las relaciones, en la naturaleza y en el pasado. Ejercen su influjo un inquietante mecanismo de disculpa y una increíble ilusión de inocencia que nos ayudan a eludir nuestra propia responsabilidad. De este modo, la culpa y el pecado se han convertido en un tema que brilla por su ausencia incluso en la propia predicación. Se prefiere hablar de conducta irregular, y se recurre a la estadística, en la que las proporciones se pueden invertir: lo que hoy es irregular puede algún día convertirse en norma. Lo que con ello está en peligro es nada menos que lo humano mismo, la libertad y responsabilidad del hombre, la verdad sobre su situación real.

MITO/SIMBOLO:SIMBOLO/MITO:El mensaje cristiano sobre el pecado, sobre la situación de desdicha y la necesidad de redención del hombre quiere confrontarnos -precisamente en nuestra situación- con la verdad íntegra y genuina de nuestra vida. En muchos aspectos, ese mensaje habla el lenguaje plástico y simbólico del mito. Pero, si no es como imágenes y símbolos, no se pueden expresar las profundidades de la realidad. Las imágenes y símbolos del mito no son, en efecto, fantasías infantiles, sino interpretación de la realidad. Si no se les simplifica, corresponden plenamente a las múltiples y diferenciadas experiencias del hombre. Tampoco la respuesta cristiana a la antigua y siempre nueva pregunta de la humanidad por el origen del mal es tan simple como suelen presentarla sus adversarios. No es sencilla, sino triple:

P/PERSONAL:En primer lugar, la Escritura y la tradición hablan del pecado personal del individuo. Los culpables no son las estructuras, las situaciones u otros mecanismos; el culpable soy yo. "Tú eres ese hombre" (/2S/12/07). "Contra ti solo pequé" (/Sal/051/06). De ello habla la honradez y el coraje de responder de sí y de las propias acciones y de asumir la responsabilidad consiguiente. De ello habla la concepción del hombre como persona, que es más que una serie de funciones y que el conjunto de las relaciones sociales .

H/SER-SOCIAL:La persona individual, en segundo lugar, sólo existe como persona en relación; el hombre individual, sólo como hombre en relación. Es un ser social que está ligado al conjunto de una familia, de una sociedad, de la humanidad toda. El individuo determina el estilo, el espíritu, la atmósfera del conjunto pero es igualmente determinado por el conjunto, en lo bueno y en lo malo. Los otros no son solamente un modelo bueno o malo; son una pieza de mí mismo y me determinan en lo que soy. La enseñanza cristiana

sobre el pecado original pretende articular este entrelazamiento óptico en la lejanía de Dios y en el mal, esta pecaminosidad solidaria. Con ello quiere, a la vez, destruir la ilusión del mundo sano en el que creemos poder refugiarnos. Pero también nos dice que tenemos que ser prudentes con la imputación concreta de culpa personal; que no podemos juzgar ni condenar precipitadamente. Por eso hay -en sentido análogo- conexiones estructurales del mal, relaciones que nacen del pecado y que son, a su vez, ocasión y estímulo para el mal. Dondequiera que sea posible, la Iglesia tiene que ejercer una crítica profética de tales estructuras injustas y llamar por su nombre a la injusticia, a la violencia y a la opresión. Dondequiera que sea posible, tenemos que actuar con todas nuestras fuerzas contra ello. Sin embargo, podemos y tenemos que saber que no podemos catapultarnos a nosotros mismos fuera del contexto global de la humanidad; que no podemos redimirnos a nosotros mismos.

SAS:Finalmente, la doctrina cristiana conoce además una tercera dimensión que es hoy para nosotros causa de enormes dificultades y de la que sólo podemos hablar con cautela. Sin embargo, el no hablar de ella contradiría el testimonio inequívoco del Nuevo Testamento, que en muchísimos textos habla con gran énfasis del diablo, de Satán, de demonios, de poderes y fuerzas malignas. Tal silencio no correspondería tampoco a la experiencia humana. El hombre no sólo está ligado al tejido de la humanidad, sino que también está enraizado en el cosmos, con todos sus elementos abismales. Popularmente se ha concebido al demonio de manera más bien demasiado inocua. Hoy tenemos toda la razón para reflexionar profundamente sobre el "misterio de iniquidad" (/2Ts/02/07) para hacer justicia tanto al testimonio de la Escritura como a cuanto de inescrutable, monstruoso y atroz hay sin duda en el mundo.

La doctrina cristiana manifiesta también su realismo en el hecho de que no separa los tres mencionados aspectos. Ni el mal social es sólo una acumulación y extrapolación de la culpa individual, ni el diablo o el pecado original son una coartada para la responsabilidad personal. El mal es en sí mismo contradictorio, y por ello no se puede reducir a un solo denominador.

REVOLUCION/VIOLENCIA VIOLENCIA/REVOLUCION Pero los tres aspectos tienen algo en común: se mueven más allá de la alternativa entre dualismo y monismo. Mantienen que la realidad misma no es mala, sino buena. Tampoco hay un antagonismo eterno entre el bien y el mal; Dios es el Señor de toda realidad. Sin embargo, así como el cristianismo no

apoya un pesimismo dualista radical, tampoco defiende un optimismo monista barato ni una

fe ingenua en el progreso, ya sea idealista o materialista. La fe cristiana es consciente de los lazos mutuos, de los que nadie -individuo, pueblo, clase o raza- puede liberarse por sí mismo. Cuando intentamos arrojar revolucionariamente el lastre de la historia, también este nuevo comienzo queda bajo las condiciones de lo antiguo. Hay que emplear entonces la violencia para proceder contra la violencia. Así se introduce nueva injusticia y nuevo sufrimiento, nueva amargura y nuevo odio en el anhelado orden mejor. El hombre se mueve en un círculo infernal de culpa y de venganza. Hasta ahora toda revolución ha sido a su vez traicionada.

El mensaje cristiano es, pues, también realista, precisamente porque está más allá de la alternativa de optimismo y pesimismo. Tampoco es ni dualismo ni monismo. La realidad está, más bien, estructurada personalmente y orientada a la armonización histórica de la libertad de Dios y de la respuesta del hombre. El mensaje cristiano es realista, porque toma

en serio la realidad del carácter único de cada persona y de su inalienable responsabilidad para el conjunto y en el conjunto. Y entiende esta responsabilidad personal como responsabilidad ante Dios. Sólo Él conoce el corazón del hombre. Él no quiere condenar, sino perdonar. Únicamente sobre el trasfondo del mensaje de misericordia, de la gracia y del perdón, se puede hablar legítimamente en sentido cristiano de culpa y de pecado.

P/MISTERIO-CR: Sólo sobre ese trasfondo es llevadera esta doctrina; sólo sobre ese trasfondo es incluso comprensible. Porque sólo en presencia del amor y de la bondad de Dios se nos manifiesta plenamente nuestra maldad y falta de amor. Pero también cabe decir a la inversa: sólo a la vista del fenómeno del mal y del pecado es realista y serio el mensaje de la salvación y de la redención. Este mensaje no se puede dividir. Se convierte en palabrería piadosa, pero vacua, y en tranquilizante cuando uno ya no se atreve a hablar de pecado y de culpa y cuando ya no se anuncia el mensaje de la conversión.

Este realismo cristiano de la persona y de la constitución personal del mundo es, en definitiva, un realismo de la esperanza. Porque nace de la bondad del Creador y de la criatura, sabe que el más fuerte vence al fuerte y que, al final, la victoria no será del mal, sino del bien. Por ello tiene siempre sentido hacer el bien y optar por el bien. El cristianismo

toma en serio el mal y, al mismo tiempo, lo relativiza. Se somete a él no en actitud de derrota, sino que opone a él la esperanza en la realidad cada vez más grande de Dios y de su redención. La luz que de la redención cae sobre el mundo es, a la vista del mal, lo único que puede prevenir la desesperación y lo que, en último término, apoya la esperanza indestructible del hombre, le hace justicia, la eleva y la llena.

(Págs. 79-95)

El mensaje de la Redención REDENCION/LIBERACIÓN LBC/REDENCION:

Cuando la Escritura habla de "Redención", emplea una multiplicidad de imágenes y conceptos: no sólo habla negativamente de "Redención" o -como hoy, en sintonía con la Escritura, preferimos decir- de "liberación", sino que también habla positivamente de vida, gracia, paz, libertad, justicia, reconciliación, santificación, amistad y comunión con Dios por

medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. No se trata aquí de desarrollar este amplio y rico mensaje; lo consideramos sólo bajo un determinado punto de vista. Nos preguntamos si este tema central del anuncio cristiano no será algo más que una superposición y un complemento, una mera superestructura ideológica; si no será algo que responde a la realidad del hombre y de su experiencia.

La teología de nuestro siglo ha dedicado gran interés a esta cuestión. H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar, por nombrar sólo a unos pocos, han superado la idea de relación puramente externa (llamada extrínseca) de naturaleza y gracia, que se extendió en los siglos XVII y XVIII y que dominó la escolástica del siglo XIX y comienzos del XX, tras

vigorosas discusiones incluso con el magisterio de la Iglesia. El hecho era algo más que una disputa teológica ajena al mundo. Tras él estaba la experiencia pastoral de una creciente alienación de fe y experiencia y de Iglesia y cultura moderna. Pero cuando el tema central de la fe ya no tiene nada que ver con la realidad, entonces a la mayoría de los hombres les parece un lujo ideológico, que es bueno para solemnizar situaciones humanas especialmente destacadas, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, pero innecesario e inútil en la sobria y dura vida cotidiana. La objeción, indudablemente sería, contra la

"nueva teología" era que en ella no quedaba totalmente preservada la gratuidad y, por lo tanto, la libertad de la gracia; que ésta se convertía en complemento y perfeccionamiento necesarios de la realidad, y que con ello dejaba de ser realmente gracia.

Entre el Escila de una relación meramente externa y el Caribdis de una relación intrínsecamente necesaria de naturaleza y gracia, la teología tiene que buscar su camino. Y lo hace siguiendo los pasos de la antigua y gran tradición de los Padres de la Iglesia, y especialmente de Tomás de Aquino. Con estos teólogos del pasado, se alza contra una concepción unidimensional, materialista o idealista, del hombre. Esta solución es realista, porque tiene en cuenta la complejidad e incluso la paradoja del hombre .

META/FRUSTRACION:FRUSTRACION/META:El hombre es "espíritu en el mundo"; es un ser corporal materialmente condicionado, finito; y es al mismo tiempo espíritu que, como

ya dijo Aristóteles, es en cierto modo todas las cosas ("quodammodo omnia"); está "abierto al mundo", intencionalmente referido al conjunto de la realidad. Por eso el hombre pregunta y busca más allá de todo lo existente y constatable. Las ideas son libres; para el pensamiento no existen señales de "stop", para la fantasía no hay fronteras; el anhelo y la esperanza del hombre tiende a lo infinito. Puesto que el hombre, por una parte, está orientado a algo que puede ser su uno y su todo y, por otra, no puede encontrar básicamente en este mundo finito este uno y todo, el hombre es el único ser viviente que conocemos que puede estar descontento, decepcionado, frustrado, y de hecho lo está con frecuencia. Hay una melancolía de la realización; cada vez que se alcanza una meta, se percibe que esta meta no es, desde luego, lo que realmente se buscaba. Nada en el mundo es lo bastante amplio y grande para colmar la amplitud, la profundidad y la altura del corazón humano. Nuestra libertad sólo puede realizarse por la comunión y amistad con la libertad de otros. Pero también el amor humano es finito; humanamente considerado, termina, en el mejor de los casos, en la muerte. Sólo una libertad plena, sólo un amor infinito, eterno, podría colmar al hombre. Así pues, el hombre supera infinitamente al hombre (B. Pascal). Sólo Dios es lo bastante grande para llevar nuestro corazón a la paz interior. Por eso nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Dios (Agustín).

H/PARADOJA:Esta es, pues, la paradoja del hombre: es en sí mismo un ser más allá de sí mismo. Aspira esencialmente a una consumación que no puede darse él mismo. Porque, si tratara de asir a Dios, si quisiera ser como Dios, atentaría contra Dios y lo degradaría a la condición de ídolo. Entonces sería desmesurado; se convertiría en un despótico y brutal superhombre que, en realidad, sería un hombre inhumano. Así, el hombre está entre Prometeo y Sísifo, entre el orgullo enloquecido y la pusilanimidad desesperada. ¿Quién le ayuda en esta situación humanamente sin salida?

HUMANIZACION/DIN:CIVILIZACIÓN:ENC/CREACION:CREACION/ENC:

La única respuesta posible es, en definitiva, el mensaje de la gracia. Este mensaje significa que aquello para lo que el hombre está hecho y a lo que está llamado, y que, sin embargo, no podrá alcanzar nunca por sí mismo, le es dado por Dios por pura gracia. Más aún: la gracia no es "algo" que Dios nos regala; la gracia es Dios mismo; la gracia es la autocomunicación y autodonación de Dios al hombre. Así, la redención no sólo viene de Dios y tiene lugar por Dios, sino que es redención en Dios; es la más íntima amistad y comunión con Él. La deificación del hombre (para expresarlo con un término de los Padres) es la verdadera humanización del hombre y su más íntima realización. La encarnación de Dios en Jesucristo y nuestra participación en ella en el Espíritu Santo es, por tanto, la meta que da sentido a la creación. Jesucristo nos revela, en definitiva, no sólo quién es Dios

para nosotros; nos revela también el sentido y la meta del hombre, abre al hombre la realidad del hombre. Sólo quien conoce a Cristo conoce también al hombre.

FELICIDAD/FUTURO: Esta tesis se opone a una doble tendencia. Se opone a una visión unidimensional, económico-materialista del hombre y de la praxis de la vida humana, que pone la felicidad en una mera satisfacción de las necesidades económicas. Tal concepción ignora el valor superior del hombre, cuya felicidad no consiste en el mero tener más, sino en ser más. El hombre no es simplemente lo que come; no vive sólo de pan; quiere más y es más. El mensaje cristiano de la gracia defiende este valor superior. La tesis enunciada se opone también a una segunda tendencia que no subestima al hombre, sino que, por el contrario, le exige demasiado. Esto es posible hacerlo desde una perspectiva materialista o idealista. Según ella, el hombre debe proporcionarse a sí mismo por su actuación moral, científica y técnica, este valor superior; debe generar por evolución o revolución el reino de la paz y de la libertad. Para la Biblia, ésta sería la concepción basada en la ley. Exige demasiado al hombre, porque, en el fondo, le pide hacer el papel de Dios. En esta concepción, el hombre no vive del don y de la misericordia, sino que perece por una exigencia inclemente y despiadada y por una pretensión excesiva.

El centro del mensaje cristiano, el mensaje de la gracia, está, pues, en correspondencia con la paradójica situación básica del hombre. Ese mensaje la descifra y permite al hombre su realización sobreabundante.

TRI/AUTOCOMUNICACION Esta tesis se puede desarrollar también desde otro extremo; se puede mostrar, en efecto, no sólo cómo la gracia corresponde a la situación del hombre, sino también cómo del amor de Dios que se autocomunica desciende nueva luz sobre el mundo. La autorrevelación y autocomunicación de Dios en la historia nos muestra, en primer término, quién es Dios. Dios sólo puede autocomunicarse en la historia de nuestra salvación, porque Él es eternamente autocomunicación en el amor, es decir, porque es eternamente trinitario. La doctrina de la Trinidad era para muchos, hasta hace poco, como un recuerdo caduco: pensaban que en la práctica no servía para nada, sino, a lo sumo para crear dificultades al pensamiento. Pero ahora la situación empieza a cambiar radicalmente, tanto en la teología católica como en la evangélica. La doctrina de la Trinidad "interesa" de nuevo en todas partes. Mirándolo bien, la confesión de fe en la Trinidad no es otra cosa que la transcripción elaborada, aunque balbuciente, de esta frase de la 1ª carta de Juan: "Dios es amor" (I Jn 4,8.16). Con ello se afirma: Dios no es un Dios solitario, encerrado en sí mismo; es más bien en sí mismo diálogo, es en sí mismo acontecimiento de amor que se autocomunica; es en sí mismo comunión ("communio"). D/TRI/A: TRI/D/A: Pero si la realidad

suprema, que lo abarca y determina todo y a la que llamamos Dios, es amor, entonces toda realidad está determinada por el amor y ordenada al amor; entonces el amor es el sentido de toda realidad.

Esta tesis tiene considerables consecuencias para nuestra concepción cristiana de la realidad. La unidad-"communio" trinitaria se manifiesta como modelo de la concepción cristiana de la realidad. La doctrina de la Trinidad significa, en efecto, la irrupción (por encima de una concepción de la realidad marcada por la primacía de la substancia que existe en sí misma y para sí misma) de una concepción de la realidad bajo la primacía de la persona y de la relación. Según la concepción cristiana, la realidad última no es la substancia que existe en sí misma, sino la persona, que en su plenitud sólo es imaginable en la relacionalidad generosa del dar y el recibir. Se podría decir también: desde la óptica cristiana, el sentido del ser es el amor. Como es obvio, esta "ontología trinitaria" no se

puede fundamentar de forma concluyente por vía sólo inductiva. La autoafirmación, la facticidad ciega, la historicidad abstracta o una imprecisión última de la realidad presionan una y otra vez y tratan de oponerse a tal interpretación. Pero ésta pone de manifiesto su carácter plausible en el hecho de que puede integrar experiencias de la realidad que a primera vista parecen contradictorias, y de que para ello no tiene que violentar nada.

Puesto que el amor no se adueña del otro, sino que lo acepta como otro, esta interpretación puede también incluir y "dejar estar" experiencias de la realidad que no encajan en ningún sistema: culpa, soledad, tristeza de la finitud, fracaso. Pero no se queda ahí. Afirma que el último sentido de toda realidad es el amor y que, por ello, todo lo que acontece con amor y por amor está integrado de forma permanente en la consistencia de la realidad. Todo lo demás pasa, el amor permanece siempre (1Co/13/08); por eso también permanecerán los frutos del amor.

SERVICIO/GENEROSIDAD GENEROSIDAD/SERVICIO De ello se deriva el modelo básico de una espiritualidad cristiana del servicio generoso. Las personas trinitarias se caracterizan, en efecto; por su generosidad. Son, cada una a su manera, pura donación, pura autorrenuncia. Su existencia kenótica desde la eternidad es la condición de posibilidad de la kénosis histórica del Hijo; y con ello es, al mismo tiempo, el tipo de la humanidad cristiana y del servicio cristiano generoso. No el poder y el esplendor, sino el servicio y la humildad, son "lugares del ser", lugares en los que ya ahora se manifiesta lo definitivo y permanente.

TRI/POLITICA POLITICA/TRI De esta visión cristiana de la realidad se deducen consecuencias no sólo para la existencia personal, sino también para el ámbito político. El monoteísmo fue desde siempre también un programa político: "Un Dios, un reino, un emperador". Cuando se conoce esto, se entiende por qué los emperadores romanos tuvieron durante largo tiempo tanta dificultad para reconocer la doctrina ortodoxa de la Trinidad y, en lugar de ella, prefirieron la confesión de fe arriana, que exalta la unidad de esencia cerrada en sí misma. De la doctrina trinitaria de la Iglesia se deduce, en efecto, una concepción muy distinta de unidad. No es una unidad rígida, monolítica, uniformista y tiránica que excluya cualquier otro modo de ser, o lo absorba y oprima. Tal unidad sería pobreza. La unidad de Dios es abundancia, más aún, superabundancia del acto generoso del dar y regalar, del autoderramamiento amoroso; una unidad que no excluye, sino que incluye, un estar en compañía y uno para el otro de forma viviente y amorosa. Así pues, la doctrina de la Trinidad es el fin de una determinada teología política que sirve como ideología legitimadora de relaciones de dominio, en las que un individuo o un grupo trata de

imponer sus concepciones de unidad y orden y sus intereses contra otros. Inspira un orden en el que la unidad brota de que todos hacen participar de lo propio y lo convierten en común.

INDIVIDUALISMO/TRI TRI/INDIVIDUALISMO COLECTIVISMO/TRI TRI/COLECTIVISMO Esto está tan alejado del colectivismo como del individualismo. Porque la "communio" no elimina el ser y el derecho propios de la persona, sino que los lleva a su realización en la donación de lo propio y en la recepción del otro. "Communio" es

comunión de personas, y mantiene la primacía de la persona en singularidad. Ésta encuentra su realización no en el tener individualista, sino en el dar y, por tanto, en preservar la participación en lo propio.

Esta concepción trinitaria de la unidad como unidad de comunión tiene también consecuencias para la recta comprensión de la unidad de la Iglesia. Nuestra idea

tradicional de la unidad de la Iglesia, en el fondo, está todavía determinada pretrinitariamente. Sólo cuando entendemos y realizamos la unidad como unidad en la multiplicidad, hemos tomado plenamente en serio las consecuencias eclesiológicas de la confesión de fe trinitaria.

TRI/ESPIRITUALIDAD Las consecuencias de esta unidad de comunión para la espiritualidad cristiana han sido expuestas por K. Hemmerle. Tal espiritualidad es contemplativa, porque presta atención a las huellas del amor, que encuentra en toda realidad, pero sobre todo en la cruz de Jesucristo. La autodonación de Dios en Jesucristo es no sólo fundamento, sino también medida permanente, a la que tal espiritualidad mira siempre de nuevo para hacerla propia. Tal espiritualidad es por ello, en su contemplación, al mismo tiempo activa y secular. Concuerta en la autodonación de Dios a los hombres. Así se convierte en servicio en el mundo y para el mundo. Finalmente, tal espiritualidad es, en su contemplación y acción, comunitaria y eclesial. Vive de la compañía. No se sitúa en el gustar y disponer del individuo, sino que conoce la servicialidad en el sentido propio de la palabra.

Es, por tanto, un gran error la afirmación de F. Schleiermacher de que la doctrina de la Trinidad podría suprimirse sin que cambiara nada en el resto de la fe. La Trinidad es más bien presupuesto y resumen del conjunto. Actúa ya en la creación, en la que Dios, por amor, ofrece participar en su ser; y actúa en mucha mayor medida en la redención y liberación del poder del mal y en el orden de la gracia, en el que somos admitidos en la vida trinitaria de Dios. En resumen: la confesión de fe trinitaria interpreta el sentido del ser como

amor. Por ello la fe en el Dios trinitario se traduce en el amor efectivo. La fe tiene, pues, una

fuerza que hace descubrir la realidad y la transforma. Es sostenedora de realidad. Mantiene y vive de la realidad, que tiene siempre consistencia .

A los cristianos nos conviene dejarnos interrogar y provocar por otros. Pero, al final, también nosotros podemos preguntar: ¿A donde iremos, si no? ¿En qué otro sitio encontraremos palabras de vida? La gloria de Dios es vida y salvación de los hombres.

(Págs. 95-106)

·KASPER-WALTER. _ALCANCE 42.