

II

Definición teológica de la fe como correlato de los proyectos antropológicos

En las reflexiones que siguen vamos a considerar el otro lado de nuestro tema: la cuestión de si en la fe con sus determinaciones antropológicas pueden encontrarse referencias sobre sí misma, si las expectativas y aperturas que en ella subyacen han sido asumidas de hecho por la historia en la realización genuina y radical de la fe. Se trata de saber si existe una correspondencia y respuesta a esas expectativas, que asegure un cumplimiento.

Se ofrece aquí —y de ello ya hemos hablado— una respuesta en un sentido universal: en el hecho de la religión, de las religiones, de la historia religiosa. Todas se definen por la conducta, que sobrepasa el horizonte antropológico inmanente y que está referida a la trascendencia: a la divinidad, a lo sagrado, al santo. Esa relación se documenta en la fe religiosa, cuyo lenguaje son la oración y el sacrificio, que aparecen como fenómenos básicos y universales de todas las religiones.

Este aspecto no se puede eliminar con las reflexiones siguientes; pero sí que habrá que concretarlo y especificarlo mediante las correspondencias que se encuentran en el horizonte de la fe bíblica y de la realidad revelada ordenada a la misma.

§ 6

LA FE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Resulta problemático y no deja de suscitar una cierta reserva el que un no especialista en el Antiguo Testamento, un no exegeta se atreva a decir algo sobre un tema tan amplio y comprometido. Podría despertar la sospecha de que quien lo intenta no tiene la menor idea de la amplitud y complejidad de lo que se denomina Antiguo Testamento, y de que sólo podrá hablar de una forma global e imprecisa.

Mas si habla de la fe —y éste es el reverso— en forma sistemática y teológico-fundamental sin tomar contacto con el testimonio originario de la Biblia, tampoco podrá hablar de la fe en sentido teológico. Pero es que, a su vez, tampoco puede esperar encontrarse con una exposición detallada del problema en la investigación concreta de la exégesis cien-

tífica. Ése es el dilema en el que nos encontraremos una y otra vez, pero que no podemos evitar. De él sólo se sale —en cierto modo— si el especialista está abierto al conjunto y si el sistemático se mantiene abierto a lo particular sin perderse en el empeño. Karl Rahner habla en este contexto de un primer grado de reflexión, que él designa con el concepto —por lo demás problemático— de «maniobra de evasión»¹.

Pese a la amplitud temporal y de contenido, que comporta el Antiguo Testamento, hay algo que enlaza lo diferente a la unidad que llamamos precisamente «Antiguo Testamento». Sólo cabe enlazarlo, cuando existe una realidad común en todas las divergencias y procesos históricos, cuando existe una conexión. Además, en el Antiguo Testamento hay unos orígenes, unas cimas y unos enlaces que resultan indiscutibles y que son decisivos de cara a los puntos concretos. La propia ciencia veterotestamentaria llama la atención al respecto. Si se hacen esfuerzos de cara a una teología o unas teologías del Antiguo Testamento, tales esfuerzos sólo son posibles en virtud de una conexión que existe en esos escritos y que supera lo particular, cualquiera sea la forma en que aparezca: una alianza, una revelación, una historia salvífica. Todas esas concepciones pretenden demostrar, y demuestran de hecho, que no sólo hay árboles: también existe un bosque. Ver un bosque y hablar de un bosque también le está permitido y puede hacerlo, quien no conoce ni ha estudiado todas y cada una de las especies de los árboles en todos sus detalles.

En esa posición se encuentra el sistemático que, al tratar un tema teológico, no puede prescindir del testimonio bíblico, pero que debe tender a dar algo más que un resumen de las innumerables diferencias. Por el empeño en buscar un fundamento o un conjunto no se deforma lo particular; el trabajo en ese sentido no ha de considerarse superfluo, todo lo contrario, pero es necesario decir que todo lo particular no es un bloque casual y errático, sino algo que se enmarca en un conjunto. Y eso es lo que ha de tenerse en cuenta al formular nuestro planteamiento.

Es indiscutible que la fe representa un concepto básico del Antiguo Testamento². A la fe le corresponde esa categoría, porque en ella sub-

1. Cf. las observaciones previas teórico-científicas en *Curso fundamental sobre la fe*, 19-31.

2. Para el tema «la fe en el Antiguo Testamento» ver: M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zurich 1950; Id., *Zwei Glaubensweisen*, en *Werke* I, 651-782; A. Weiser, en *ThW* VI (1958) 183-191; Id., en *Glaube und Geschichte*, Gotinga 1961; F. Stier, *Geschichte Gottes mit dem Menschen*, Düsseldorf 1959; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, Munich 1969; II, 1968; versión castellana: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1981 y 1980; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Berlín 1968; versión castellana: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. Cristiandad,

yace una experiencia que recorre todo el Antiguo Testamento y que, junto con ella, es el fundamento decisivo para poder hablar de una unidad. Martin Buber habla de la historia de Israel como de una *historia de fe*. Lo cual no está en contradicción con el hecho de que el vocabulario hebreo sobre la fe presente variantes. El contenido sigue siendo el mismo. La palabra básica para la fe está formada de la raíz *heemin*, raíz de la que deriva el famoso «amén». El significado de esta palabra es ante todo de tipo formal, y quiere decir que una cosa es firme, fiable, que se puede estar y construir sobre la misma para vivir con ella. Esta definición se trasladará a las relaciones de Israel con su Dios.

La fe de Abraham

Empezamos nuestro breve análisis en aquella parte del Antiguo Testamento en que el fenómeno de la fe aparece de un modo ejemplar y modélico. Es el caso de la figura y la historia de *Abraham*³. Constituye el centro de la denominada historia de los patriarcas, que a su vez representa el paso de la historia primitiva a la historia del pueblo de Israel⁴. En las historias de los patriarcas se describen los comienzos y orígenes del pueblo israelita. Con ello nos referimos no sólo a los orígenes naturales y genealógicos, sino también a los orígenes de la fe, verdadero fundamento de la existencia del pueblo de Israel y de su historia.

La conducta de Abraham, su vida, su historia, el destino que vive, quedan elevados según el testimonio del Antiguo Testamento y —lo que es extraordinariamente digno de atención— del Nuevo a la representación de lo que es la fe. Pablo le llama a Abraham (Rom 4,11) *padre de la fe*. De continuo se exalta la fe de Abraham y se presenta como modelo: todos los que creen, creen como Abraham, y son por ello hijos de Abraham (Gál 3,6s). Para el Evangelio de Juan la fe en Jesucristo es el cumplimiento de la fe de Abraham (8,33ss). En el elogio de los Padres (Eclo 44,19ss) y entre los «héroes de la fe» (Heb 11,1-12,3) Abraham ocupa el puesto más alto. La carta a los Hebreos es precisamente la que describe con mayor detalle el camino y los puntos culminantes de la fe de Abraham.

La fuente de nuestra exposición es el libro del Génesis, capítulos 12

Madrid 1975; L. Wachinger, *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*, Munich 1970; W. Zimmerli, *Grundzüge alttestamentlicher Theologie*, Stuttgart 1972; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* II, Münster 1964, 74-234; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Friburgo-Basilea-Viena 1978; C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen*, Gotinga 1978; J. Scharbert, *Sachbuch zum Alten Testament*, Aschaffenburg 1981.

3. F. von Trigt, *Die Geschichte der Patriarchen*, Maguncia 1963.

4. H. Renkens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Maguncia 1959.

y siguientes. Abram —tal es el nombre originario— es un pastor nómada o un jefe de nómadas, que abandona su patria, Ur de Caldea (en Mesopotamia), y con ello deja su tierra y su parentela. Lo hace según el testimonio del Génesis —que no es ni un protocolo ni un reportaje directo, sino el eco de una larga tradición oral, y como tal ha de interpretarse— no en virtud de una decisión propia, sino contra su propósito más íntimo, contra su propia voluntad. Lo hace en virtud de una promesa que se ha convertido para él en una experiencia. La Biblia le da su interpretación y dice: «Dijo Yahveh a Abram: Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti una nación grande; te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú mismo serás bendición... En ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra» (Gén 12,13).

Un desarraigo como el que aquí se describe y una marcha hacia lo desconocido representaban para el hombre antiguo una exigencia casi irrealizable. De acuerdo con lo que entonces podía esperarse tenía que llevarle a la ruina. Pero en contra de todo Abram se decide y en esa decisión fundamenta su vida y su futuro. Eso es justamente lo que se describe como su fe. La fe de Abraham está sujeta a duras pruebas. Primero, por lo que hace a la tierra que se le promete, la tierra de Canaán, que ya está en posesión de unos pobladores; después, por lo que respecta a la descendencia que se le ha prometido en una edad avanzada y, finalmente —y ésta es sin duda la prueba más costosa— la prueba en que se le ordena (Gén 22,2-19): «Toma a tu hijo, a tu unigénito, al que tanto amas, a Isaac... y ofrécelo en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré.» No podemos entrar aquí en un estudio minucioso del problema que representa el sacrificio de Isaac y de su posible interpretación —como sería, por ejemplo, la presentación en forma de relato de una prohibición de sacrificar los niños—. Sólo queremos verla en conexión con la temática de la fe, de ahí aparece de forma manifiesta: la fe que se le exige a Abraham, y que él vive, significa el olvido del pasado («Vete de tu tierra») y el sacrificio del futuro («Toma a tu hijo»).

De este testimonio —reproducido sólo a vuela pluma— quedan claras varias cosas: la fe de Abraham es la reacción de una acción, a una consigna; es la respuesta a una palabra que se le dirige y que él experimenta, cualquiera sea la forma en que lo hace, acepta y toma como un deber, y que para él es una palabra de Dios: «Dijo Yahveh». Al creer, Abraham está dispuesto a abandonarse a esa palabra, consigna y promesa, apoyarse en ella, adaptar a ella su vida y su futuro y darle el sí del amén, «así es, así sea».

Según todo ello la fe de Abraham fue una fe personal, una obediencia a la llamada percibida. Esa llamada fue a la vez muy concreta y reclamaba el «yo creo que...» Y fue, además, una decisión fundamental, que

determinó toda su vida futura; fue la fe en forma de algo que da sentido a todo, aunque tal sentido escapase en principio a cualquier comprensión humana.

La posible muerte del hijo Isaac no representó para Abraham una desvirtuación y aniquilación de todas las promesas, sino que se trocó en el motivo de que dejase la explicación y sentido en manos de aquel en quien confiaba y creía. Así lo ha visto y descrito Pablo en su carta a los Romanos: Abraham «es nuestro padre delante de Dios, en quien creyó, del Dios que da la vida a los muertos, y el que a la misma nada llama a la existencia. Esperando contra toda esperanza creyó, y así vino a ser padre de muchos pueblos... Ante la promesa de Dios no titubeó ni desconfió, sino que fue fortalecido por la fe y dio gloria a Dios, y quedó plenamente convencido de que poderoso es Dios para realizar también lo que una vez prometió. Por eso precisamente se le tomó en cuenta como justicia» (4,17-22).

Esta fe de Abraham lleva el signo del «no obstante», del «pese a lo cual», en contra de todas las apariencias.

De este modo la fe, siguiendo el modelo de la fe abrahámica, es una singular *forma existencial del hombre*: un salirse del mundo, un fundamentarse en Dios, un estar vinculado a Dios. Entendida así la fe —y de otro modo no es fe—, se distingue netamente tanto de la angustia y el temor que invaden al hombre como también —y sobre todo— de la falsa autoconfianza y exaltación de sí mismo. Pero es también más fuerte que cuantas dudas puedan surgir contra esa fe a partir de las apariencias y de lo fáctico.

Explícitamente hemos de señalar que, también según el testimonio del Antiguo Testamento, esa fe de Abraham, tan grandiosamente descrita, no la llevó a efecto con tanta generosidad en todos sus detalles (cf. Gén 12,10-20). Tampoco a esa fe le es extraño el «Señor, yo creo, tú ayúdame en mi falta de fe» (Mc 9,24).

En este contexto permítasenos una observación. Se refiere al *nombre de Dios* en la historia de Abraham. El Dios que domina todo el acontecer de la historia de los patriarcas se llama Yahveh. Desde una perspectiva histórica eso resulta un anacronismo, porque los antepasados premoisaicos de Israel no conocieron todavía la fe yahvista. La revelación de ese nombre ocurre en la época, muy posterior, de Moisés (Éx 3) y se describe como un comienzo nuevo de la historia de la fe.

El Dios de los padres tiene diferentes nombres: El - Elohim, que por lo general se refieren a personas y que de acuerdo con ello significan, por ejemplo, el Dios de los Padres, el Dios de Abraham, el terror de Isaac, el fuerte de Jacob.

Como la fe yahvista posterior de Israel se refiere al Dios de los padres, y como la posterior historia israelita aparece en conexión íntima

con la historia de los patriarcas, la conexión cronológica del Dios de los padres y de Yahveh, el Dios de Israel, es falsa, pero es una conexión que objetivamente puede justificarse. Una y otra fe se insertan en un amplio contexto interno.

La fe del pueblo de Israel

Las historias de Abraham y de los patriarcas apuntan más lejos, hacia un cumplimiento mayor del que se les otorgó a los mismos patriarcas. Abraham sólo obtuvo una mínima parte de Canaán y de manera provisional. El cumplimiento que se le concedió se vio interrumpido por el intermedio egipcio, introducido por José. Los descendientes de Abraham, los hijos de Jacob, emigran a Egipto, donde en el curso de unos cuatrocientos años forman una federación mayor. Aunque no podemos dar cifras exactas, los israelitas aparecen a todas luces con tanta fuerza que el faraón egipcio, probablemente Ramsés II, acaba viendo en ellos una amenaza para su propio pueblo. Y ordena en consecuencia que los israelitas sean oprimidos. Y así hubieron de realizar prestaciones personales en la fabricación de ladrillos, en la agricultura y construcción de instalaciones y fortalezas militares. El objetivo era la aniquilación por el trabajo, empleando un lenguaje moderno. La última medida que se tomó en ese sentido fue una orden de muerte para los niños recién nacidos. Así se convirtió Egipto para Israel en la tierra de la servidumbre, la opresión y la esclavitud.

En esa situación se da el segundo gran avance en la historia, en la historia de la fe de Israel. Se trata una vez más de una salida, de un *éxodo*, aunque en forma diferente de la salida de Abraham. El nuevo éxodo va ligado al *llamamiento de Moisés*, primero mediante su salvación milagrosa por parte de la hija del faraón, después por la teofanía con que fue favorecido (Éx 3)⁵. Teofanía que se describe en estos términos: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob... He visto muy bien el sufrimiento de mi pueblo en Egipto, y he escuchado las quejas que le arrancan los capataces de obras. Conozco bien sus angustias. Yo he bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y hacerle subir de ese país a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al lugar donde viven los cananeos... Te enviaré al faraón para que hagas salir de Egipto a mi pueblo, a los hijos de Israel.»

Moisés asume ese cometido y lo lleva a término. No podemos des-

5. P. Weimar-E. Zenger, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, Stuttgart 1975.

cribir aquí, ni tampoco es necesario, las peripecias anejas a la empresa: la noche de la salida, las plagas de Egipto, la salvación en el mar de los Juncos, la marcha por el desierto, los sucesos del Sinaí, la conclusión de la alianza, la conquista de la tierra de Canáan. Lo importante para nuestra temática es que todas esas peripecias no se debieron al azar, ni siquiera fueron proezas del caudillo Moisés y de su ejército, sino que fueron —y ello es algo indeleblemente inscrito en la conciencia de Israel— obra, disposición y realización de Yahveh, del Dios de Israel. Quien actúa con tanta fuerza es un *Dios vivo*, al que se puede invocar, y al que es posible volverse. La palabra y la manifestación de ese Dios se muestran en hechos y acontecimientos históricos, en el lenguaje de las obras, agrupadas en torno al gran tema del éxodo y la liberación. Y esos hechos —aquí el otro aspecto de la cuestión— no han de verse como meros hechos, sino que han de entenderse como lenguaje, palabra y acción de Dios. Como tales puede reconocerlos sólo la fe.

La respuesta a los mismos fue la disposición del pueblo a reconocer con fe a ese Dios Yahveh, a confiar de lleno y siempre en su dirección poderosa y a ver fundamentada su propia existencia e historia en esa fe confiada. Con ello la historia de Israel se convierte en la historia de la fe. La fe es la interpretación esclarecedora de la historia externa. Israel es el pueblo de Dios; Yahveh es el Dios de ese pueblo.

Desde ese vasto horizonte se comprende la *explicación del nombre de Yahveh*, descrita en Éx 3,14. Yahveh no significa, como traduce la Vulgata y como interpreta la Escolástica, «yo soy el que soy» ni yo soy el *ipsum esse*, el ser mismo. El nombre de Yahveh no contiene una definición sino un mensaje, que suena así: «Aquí estoy yo», «aquí estaré». La verificación de este mensaje se va realizando en los acontecimientos históricos de la liberación de Israel. En concreto Yahveh significa: Yo estaré aquí, a vuestro lado, como el Dios de mi pueblo, al que salvo, redimo y libero. Lo cual quiere decir que la existencia de Israel, vista en una perspectiva histórica, se fundamenta en la liberación frente a Egipto. Pero esa liberación es la prueba del poder y del amor de Dios, que ha elegido y llamado a Israel. El cerciorarse de ello será tema de la fe del pueblo israelita; en esa fe se funda su historia. Eso es lo que se indica con la expresión de «el pueblo elegido».

Y desde aquí se puede conocer una vez más la importancia que tiene el anuncio del nombre divino de Yahveh. No sirve, como es el caso en otras religiones, para conseguir poder sobre ese Dios, para que el hombre pueda disponer de él. En Israel la invocación tiene más bien que abrir la posibilidad de asegurarse la presencia y proximidad de Yahveh y estar dispuesto a aceptar sus requerimientos y obedecer sus consignas en el ordenamiento y disposición de la historia.

A lo cual hay que añadir que en todos los cambios históricos exter-

nos de este pueblo, en la transición de pueblo nómada a sedentario, en el establecimiento de la monarquía, en la división del pueblo a la muerte de Salomón, en el hundimiento del reino del Norte y, más tarde, del reino del Sur, en la cautividad de Babilonia, en el exilio, en el retorno a la patria, en la restauración y en el dominio extranjero que la siguió, esa fe se mantuvo como una luz en el camino. Esta historia de fe no es la simple historia del progreso, en que la fe crece y ahonda, sino una historia dramática de oscilaciones y vaivenes, de entrega y rechazo, de buena disposición y de pertinaz resistencia. La fe es un camino.

Pero la historia de Israel, pese a todos los factores políticos que acompañan y mueven esa historia, es una historia de fe; y a la inversa: la historia de la fe define la historia externa de Israel.

Y a ese respecto hay que observar lo siguiente: no sólo los triunfos y los éxitos, también los reveses, la cautividad y el destierro, son para Israel un lenguaje divino, una palabra, una revelación de Yahveh. Eso es lo que constituye la peculiaridad de la fe israelita a diferencia de muchas otras religiones.

Fe y existencia

No podemos exponer aquí en todos sus pormenores la historia de Israel como una historia de fe. Pero vamos a referirnos a una escena que, en opinión de los especialistas del Antiguo Testamento, representa una cima de esa historia y que a la vez describe en una forma sumamente concentrada lo que la fe significaba para aquel pueblo.

La escena es la siguiente: Ajaz, rey de Israel (739-734 a.C.), se encuentra en una grave situación política. Los reyes vecinos de Samaria y de Damasco quieren obligarle a una coalición contra Asiria mediante el asedio a la capital Jerusalén. Ajaz, por su parte, acaricia la idea de llamar en su ayuda al rey de Asiria para defenderse de aquella amenaza.

En tal situación el profeta *Isaías* apela al rey vacilante y temeroso para que no tiemble frente a los reyes vecinos —a los que llama «cabos de tizones humeantes»— ni se alíe tampoco con Asiria contra dichos reyes. Y lo hace el profeta con esta palabra: «*Si no creéis, no subsistiréis*» (no tendréis consistencia alguna, no sobreviviréis) (7,9). Tener estabilidad es el fruto de la fe. No creer equivale, por el contrario, a no permanecer, a no poder subsistir.

Así, pues, para *Isaías* creer y ser son la misma cosa. Por ello la fe es la cuestión fundamental para la persistencia y ser del pueblo de Israel, amenazado por la incredulidad o resistencia a creer con ser derribado de ese fundamento existencial y que con el temor a los hombres y potencias que le amenazan, al igual que con la vinculación y confianza en

los mismos, comete una traición contra la fe y con ello se encamina a su ruina.

Esta concepción fundamental de la fe como un existir y fundarse en Dios la destaca de continuo el Antiguo Testamento, y se exhorta al individuo y sobre todo al pueblo a que tome conciencia de la misma como una exigencia y como un don (Salmos). Al mismo tiempo se desarrolla la riqueza que viene dada con ese dato fundamental de la fe: el confiar y esperar en Dios, el sentirse seguro y protegido en él, la liberación del miedo y de la vanagloria, la nueva fuerza existencial y la energía vital que con ello se alumbra: «Los que esperan en Yahveh cobrarán nueva fuerza, les crecerán las alas como a las águilas, correrán y no se fatigarán, andarán y no se cansarán» (Is 40,31), así como la fuerza y el compromiso al «no obstante» que se dan en y con la fe a pesar de todas las apariencias y a pesar de todo el ocultamiento de ese Dios (Job).

Destacan así con toda claridad los puntos de relación de la fe. Se puede reconocer que la fe de Israel significa una doble exclusividad: Dios *sólo*, Dios en exclusiva, y nada fuera de él. *Todo el hombre*, el hombre con todas sus fuerzas, el hombre con todo su corazón sin particiones.

En la historia movida de Israel, en la historia de la fe, también se mencionan y presentan de continuo las fuentes y motivaciones de esa fe: las grandes proezas que se realizaron en el llamamiento, la historia y la conducción del pueblo. En tales gestas demostró Yahveh su fidelidad y su poder, a su vez obligan al pueblo a la fidelidad. Están, además, las promesas, que Yahveh ha hecho, que ha cumplido y que seguirá cumpliendo siempre en virtud de lo ya realizado, y que obligan y alienan a la fe como confianza. A ello se suman las exigencias y órdenes concretas, principalmente en la ley, en la *thora*, que no se sienten como una carga sino como ayuda y luz, y en la palabra y encargo proclamados por los profetas que llaman a la obediencia de la fe: en general y en el aquí y ahora de un momento histórico, y que hacen posible a la vez que requieren una decisión siempre renovada en favor de ese Dios vivo, de su palabra y su voluntad.

No hay duda alguna de que en el testimonio del Antiguo Testamento la fe presenta la forma fundamental de «yo creo en ti, yo te creo». La fe se concibe como *credere in Deum* y *credere Deo*, como fe en Dios, en el sentido de un fundamentarse existencial y total en Dios y sobre Dios, a la vez que como una acogida y aceptación sin reservas de cuanto Dios dice, promete y ordena. La fe es una fe en el tú y una fe afirmativa, que en lo concreto y particular reconoce al tú que se revela, y que hace posible y reclama la entrega creyente al tú del Dios vivo y poderoso al que se puede invocar. Simultáneamente esa fe es la fuerza que da sentido al conjunto de su historia.

La historia de Israel es la historia de la fe transmitida a través de la

historia profana. Los sucesos y acontecimientos históricos son el lenguaje efectivo de Yahveh, y los profetas explican su sentido.

La confesión de la fe

Las fuentes y fundamentos de la fe fueron a la vez los contenidos de la denominada confesión de la fe, de la fe afirmativa, como se encuentra en el Antiguo Testamento. Esos contenidos se relacionan con los procesos fundamentales de la historia del pueblo. Se habla —como lo hace Gerhard von Rad— del denominado Credo veterotestamentario, tal como se formula por ejemplo en Dt 26,5-9 o bien en Jos 24,2-13⁶.

Esa confesión suena así: «Mi padre fue un arameo errante que bajó a Egipto, donde se estableció con unas pocas personas; pero allí se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Después los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahveh, el Dios de nuestros padres, y Yahveh oyó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestra pena y nuestra opresión, y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo tenso, en medio de gran terror, señales y prodigios, y nos introdujo en este lugar, dándonos este país, tierra que mana leche y miel» (Dt 26,5-9).

El contenido de este Credo no lo forman determinadas doctrinas o principios que haya que tener por verdaderos; *el Credo consiste en una historia*, que se cuenta, transmite y recuerda, y desde la que se puede forjar un presente y un futuro. La historia de Israel empezó con el grito de unos desvalidos a Dios cuya escucha y salvación experimentaron. Todavía no conocían a ese Dios, pero pudieron levantar a él su clamor.

El Antiguo Testamento narra en su conjunto una historia, en la que cambian muchas cosas, incluso por lo que respecta a la imagen de Dios, a la adoración divina, al modo como se habla de Dios. Pero en ese contenido de la fe no cambia absolutamente nada: Dios es siempre el Dios abierto al sufrimiento de los hombres, y así se le experimenta en la fe.

En la historia de Israel entra, pues, también una *historia del lamento* y de los oprimidos en Egipto, una historia de sufrimientos. Escuchamos, en efecto, las lamentaciones de los individuos y del pueblo todo en sus diversas necesidades (Salmos); escuchamos las lamentaciones por la caída de Jerusalén y la destrucción del templo. La lamentación por el dolor personal del individuo alcanza su punto más agudo en el libro de Job:

6. *Theologie des Alten Testaments* I, 127-134; y su crítica en W. Richter, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des «kleinen geschichtlichen Credo»*, en *Wahrheit und Verkündigung*, dir. por L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (Homenaje a M. Schmaus), Munich-Paderborn-Viena 1967, 175-212.

un hombre invoca a Dios en el abismo de su desesperación, y así justamente se sostiene en Dios.

A la experiencia de salvación responden el júbilo y la alabanza de los liberados. La canción más vieja del Antiguo Testamento, Éx 15,1-21, viene a continuación del relato de la liberación de Egipto.

Y al igual que la lamentación, también la *alabanza* recorre desde el comienzo todo el Antiguo Testamento. La alabanza es una alegría que se expresa en palabras, que es necesario contar y que se desborda generosa contando lo que los liberados han experimentado. El Credo veterotestamentario adquiere la forma literaria de un relato de alabanza a Dios. Y, a la inversa: la tradición histórica de Israel tiene sus raíces en la exaltación de las gestas de Dios, que a su vez es expresión de la fe.

Una confesión de fe similar es la oración que los israelitas recitan: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor» (Dt 6,4).

A su vez otro aspecto de la fe en lo que afecta a contenido son las *Diez Palabras* (conocidas como los Diez Mandamientos, aunque el Antiguo Testamento nunca los designa así), que empiezan asimismo con la frase: «Yo soy Yahveh, tu Dios, que te he sacado de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud. No tendrás otros dioses delante de mí. No te harás ninguna imagen esculpida, ni figura de lo que hay arriba en los cielos, o abajo en la tierra» (Éx 20,2-4). Dios solo - el hombre entero, ésa es también aquí la exclusividad de la fe veterotestamentaria.

Ésta es la base de *la ley*, que para la fe de Israel no resulta tanto una carga cuanto una luz en la vida, que orienta y enseña (cf. Sal 18 y 119).

La definición fundamental que se atribuía a esas palabras, a la ley, era la de justicia que crea la paz. De ahí la alabanza y acción de gracias: «Los cielos refieren la gloria de Dios, el firmamento anuncia las obras de sus manos» (Sal 19,2). Lo cual significa que Yahveh, el Dios de Israel, es a la vez *creador del cielo y de la tierra*, Señor y soberano del mundo.

En el curso de la historia de Israel, sobre todo después del destierro de Babilonia, en el que la ley, la palabra, fue la única orientación de la fe del pueblo, se abre paso un proceso en que la ley se convierte en una realidad absoluta. Deja su función de servicio y se trueca en un dictado, que exige el cumplimiento verbal y literal, pretende una validez por encima del tiempo, y ve por lo mismo en la obediencia a la ley la genuina realización de la fe. Otra determinación fundamental de esa fe es su forma de promesa y esperanza; es decir, el hecho de que para la fe de Israel, tan vinculada a la historia y al presente, el futuro abre unas dimensiones mayores aún.

Resumamos. La fe se describe en el Antiguo Testamento como una amplia determinación existencial del hombre y de un pueblo, sin que se excluya de la misma situación alguna. La fe es confianza, abandono de sí mismo, un fundamentarse en el Dios de los padres, el Dios de Israel,

el Dios que tiene un nombre y al que se puede invocar, el Dios que se ha manifestado a través de acontecimientos y gestas liberadoras que en definitiva sólo a él puede atribuirse y que se manifiesta igualmente mediante la llamada y dirección de los hombres, el Dios que se da a conocer en la historia de un pueblo, en el lenguaje de los hechos revelando así su divinidad y soberanía. Y hasta tal punto es así que esa historia se entiende como una historia de fe.

La palabra hebrea más importante para designar la fe es *heemin*, sí y amén. Es una palabra que en el Antiguo Testamento nunca se emplea para describir las relaciones de los hombres con los dioses, sino que se reserva para la relación con el Dios de Israel como Dios único.

No hay proyección alguna hacia el Antiguo Testamento, sino que se trata de la exégesis de su contenido y testimonio, si decimos que allí encontramos la fe bajo la forma de una fe personal, del «yo te creo - yo creo en ti». A ella se suma la fe testimonial, tal como se da en las redacciones del Credo veterotestamentario. Y la fe, así entendida, asegura un sentido en la existencia del individuo y en la historia de un pueblo.

Todo esto no debía ser privilegio exclusivo de ese pueblo, sino que debía convertirse en un signo para los pueblos todos.

Respecto precisamente de los otros pueblos es característico que no circunscriban sus relaciones con Dios y la divinidad a la actitud de fe: «La religión del hombre griego partía siempre de la idea de que la profundidad del mundo era divina, que cada uno podía percibirla pensando, para lo cual no necesitaba de la fe. Tampoco el culto al soberano se fundaba en la fe; que un soberano fuera divino era algo patente a cualquiera a través de su gobierno que difundía el orden, la paz y el bienestar para todos. En la filosofía estoica del pueblo la divinidad se demostraba a través de unas conclusiones racionales sacadas de la naturaleza y de la historia. En los misterios y en las gnosís se la experimentaba de un modo extático y se la contemplaba místicamente. Así, el hombre helenístico está lejos de hablar de fe en la religión»⁷.

§ 7

LA FE EN EL NUEVO TESTAMENTO

La continuidad con el Antiguo Testamento

En los sinópticos y en la predicación de Jesús acerca de la soberanía y reino de Dios la fe¹ se encuentra bajo las formas de la fe veterotes-

7. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga 1975, 198ss.

1. Cf. los diccionarios y las obras de consulta teológicas: RGG II (1957) 1588-1611,

tamentaria. Y aparece ocupando un puesto central en la doble versión de «Convertíos y creed al evangelio» (Mc 1,15). La fe aparece como entrega y confianza en Dios, a quien y por quien todas las cosas son posibles: «Todo es posible al que cree» (Mc 9,23). De ahí la exhortación a orar y pedir siempre que se desee algo: «Todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis obtenido, y se os concederá» (Mc 11, 24). Metafóricamente se dice que la fe traslada montañas (Mc 11,23). La fe es superación del temor: «No temas, cree simplemente.» Por ello se comprende también la súplica pidiendo fe: «Creo, Señor. Tú ayúdame en mi falta de fe» (Mc 9,24).

En tales enunciados no se alude explícitamente a la fe en Jesús, sino a la fe en Dios que puede salvar y es bueno y misericordioso, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios del pueblo de Israel, que ahora habla y actúa por medio de Jesús. La fe es lo contrario de la pusilanimidad, el miedo y la cobardía. Y es la fe en la forma ya mencionada del hombre entero - Dios solo. En el Nuevo Testamento la fe no sólo se circunscribe a una palabra y a un concepto, sino que se expresa en todo un campo lingüístico como confianza y seguridad, no temer, rechazar la angustia y preocupación, y sobre todo en el precepto de amar a Dios «con toda el alma y con todas las fuerzas».

La fe se encuentra en la misma forma, es decir, sin complemento, en conexión con los relatos de curación evangélicos: si crees... serás sano, serás curado, recibirás ayuda. Lo cual quiere decir que la salvación y curación del hombre comienza por la fe en este sentido amplio y abierto. Cuando se vive esa fe, se realiza una curación de la existencia, de todo el hombre, siendo su signo la sanación externa: «Tu fe te ha salvado.»

Cuando esa fe no se da, se dice que Jesús no puede hacer signo ni milagro alguno, como ocurrió en Nazaret, su patria (Mt 13,58). Como la determinación del sentido vinculada al signo, en tanto que signo y lenguaje de Dios, no se salvaguarda allí, sólo se capta con el sentido creyente. El signo degenera en milagrería. Asimismo es importante en

(F. Baumgärtel-H. Braun-A. A. von Ruler-H. Grass); ThW VI (1959) 193-230 (A. Weiser-R. Bultmann); LThK IV (1960) 913-917 (R. Schnackenburg); HThG I (1962) 528-548 (M. Seckler); SM, vol. 3, 106-129 (J. Alfaro). Ver asimismo las exposiciones de la teología del Nuevo Testamento: H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga '1966; K.H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I-IV*, Düsseldorf 1968-1974; versión castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols., Herder, Barcelona 1975-1978; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga '1968; versión castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga 1975. Monografías: A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart '1927; R. Schnackenburg, *Glauben im Verständnis der Bibel*, en *Christliche Existenz im Neuen Testament*, Munich 1967, 65-85; versión castellana: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella ²1973.

los sinópticos el otro elemento: la fe salva en el sentido de que con ella va ligado el perdón: «Cuando Jesús vio la fe dice al paralítico: Hijo, perdonados te son tus pecados» (Mc 2,5).

Una definición conceptual y formal de la fe así entendida la da el famoso y «clásico» pasaje de Heb 11,1: fe es la *hipostasis*, es decir, el fundamento de la realidad de lo que se espera, el convencimiento acerca de las cosas que no se ven: «La fe es soporte de las realidades que se esperan, y prueba de las que no se ven.»

Jesús y la fe

Fuera del pasaje de Mt 18,6: «Si uno es ocasión de pecado para cualquiera de estos pequeños que creen en mí...», en los sinópticos no se encuentra nunca la fórmula de creer en Jesús.

Con ello se plantea también la cuestión de si Jesús era también un creyente². ¿Hay que contarle en el número de «los héroes de la fe»? ¿Se da en él la perfección de la fe al modo que creyeron Abraham y Moisés? Jesús es hijo de Abraham, del padre de la fe. En la carta a los Hebreos, y tras la enumeración de los personajes creyentes del Antiguo Testamento, se le exalta a Jesús «como el jefe iniciador y consumidor de la fe» (12,2). ¿Se puede decir eso de Jesús por cuanto que consuma la fe en su persona, proclama el mensaje de la soberanía y reino de Dios y hasta se pone como creyente al servicio de ese mensaje? Con otras palabras, ¿se puede afirmar que Jesús es un creyente radical en el sentido de «todo el hombre - Dios solo»?

¿Es, pues, Jesús —como dicen Martin Buber y Schalom Ben Chorin— la continuación, más aún, la consumación de la línea creyente veterotestamentaria y de la historia de la fe? De serlo, Jesús sería para el judío creyente —de ayer y de hoy— el gran hermano en la fe, al que Buber ha venerado desde su juventud, según confiesa él mismo.

¿O sucede más bien —como se dice sobre todo en la cristología católica— que Jesús no ha sido un creyente, porque al ser Hijo de Dios, al ser Dios-hombre y tener un conocimiento directo, más aún, una visión intuitiva, de Dios, no podía ser un creyente sino un sabedor? Según esto, decir de Jesús que creyó equivaldría a rebajarlo al nivel de un puro hombre. Y esto —se asegura— no se condice con el misterio de su persona singular; Jesús ve y conoce lo que nosotros creemos.

2. Tomás de Aquino, *Utrum in Christo fuerit fides*, en STh III 7,3; K. Rahner, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid 1967; H.U. von Balthasar, *Fides Christi*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, 45-79; versión castellana en Guadarrama, Madrid; G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, en *Wort und Glaube* I, Tubinga 1960, 203-254.

Más bien habría que formular la contrarréplica de qué ocurre con el hecho y la verdad de que *Jesús es verdadero hombre*.

Tal vez nos ayude la reflexión siguiente: si la fe es primordialmente lo que hemos dicho, una manera de existir, entendida como fundamentación en Dios, entrega de toda la persona a él, una confianza inmovible y sin reservas y una vida apoyada en ese fundamento, entonces Jesús es *un creyente radical*. Es el consumidor de la fe, porque en él, en su persona y en su existencia toda, la fe ha encontrado su consumación: Jesús vive del Dios al que llama su Padre. La existencia de Jesús es un diálogo con su Padre, vive de su palabra, y hacer la voluntad del Padre es su alimento (Jn 4,34).

Si la *oración* es el lenguaje de la fe, en la súplica de Jesús a su Padre, la oración de acción de gracias, de ruego, de buena disposición y obediencia, pero también en la angustia, miedo, soledad e impotencia como los que se dieron en Getsemaní o en el abandono sobre la cruz, podemos reconocer la vida de fe en el sentido de su consumación.

Todo lo cual se confirma e intensifica con afirmaciones como ésta: «Cristo en los días de su vida mortal, presentó, a gritos y con lágrimas, oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado en atención a su piedad reverencial. Y aun siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia» (Heb 5,7-8).

En la dimensión de la fe entendida así, a Jesús se le reclama hoy como formando parte de la historia veterotestamentaria de la fe: Jesús es un judío, pertenece a su pueblo y —como un hijo perdido durante mucho tiempo— regresa por fin al hogar, vuelve a su casa. Además, Jesús representa un punto culminante en la historia de la fe. En este contexto cabría repetir una palabra de Karl Jaspers con una cierta variante, que no sólo pone a Jesús entre los personajes decisivos de la historia universal, como Buda, Confucio, Sócrates, sino que habla de él como «el más decisivo». Y ello según esta argumentación: «Jesús ha llevado al ser humano a una frontera, que es la más revolucionaria de toda la historia. Ha penetrado hasta el lugar en el que no está más que amor y Dios. Ese lugar, entendido como un lugar en el mundo, no es de hecho lugar alguno»³.

En vez de amor cabría también hablar de fe, recordando que ambas palabras proceden de la misma raíz.

Es una lástima para la cristología, porque representa un recorte del ser humano de Jesús el no hablar de la realidad de su fe así entendida llevados por una visión parcial «desde arriba», cuando esa realidad pertenece a los misterios de la vida de Jesús. Y todavía es más de lamentar

3. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, Munich 1957, 205; versión castellana: *Los grandes filósofos*, 2 vols., Sudamericana, Buenos Aires 1968.

el calificar las tentativas en ese sentido, como ocurre en los esquemas de la cristología actual, como incorrectas y no ortodoxas. Y así se habla sin empacho y a la ligera de un «nestorianismo». El hecho de que también se dé el monofisismo como herejía cristológica —cosa que se manifiesta hasta nuestros mismos días— merece menos atención y se le hacen muchos menos reparos.

La discontinuidad: la fe en Jesucristo

Si en el Nuevo Testamento no hubiera más testimonios acerca de la fe y de la revelación correspondiente, el Nuevo Testamento no sería más que la última estación de llegada del Antiguo Testamento, y estaría en la misma línea, que es la línea de la promesa. Si desde esa perspectiva se establece un criterio o incluso una norma, la consecuencia sería que el Nuevo Testamento sólo queda y persiste como válido aquello que es conforme con el Antiguo Testamento, cual si se tratase de su último libro. Esa consecuencia subyacente la ha formulado así Martin Buber: «Lo que hay de creativo en el cristianismo no es cristianismo, sino judaísmo, sin que para ello hayamos de tomar contacto con él. Lo único que necesitamos es reconocerlo en nosotros y apropiárnoslo, pues lo llevamos irremediabilmente en nosotros»⁴.

Esta perspectiva, sin embargo, no hace justicia a la novedad del Nuevo Testamento, a lo diferenciador, a la discontinuidad que se da con la continuidad y por debajo de la misma. La diferencia específica podemos ilustrarla con otra frase de Martin Buber: «*La fe de Jesús nos une, la fe en Cristo nos separa.*»

Lo específico de la fe que encontramos en el Nuevo Testamento es la fe cristiana. Ésta se entiende a sí misma como fe en una última y definitiva revelación del Dios que se manifiesta en el Antiguo Testamento, del Dios de Israel. Es la revelación en Jesús de Nazaret, que es el Cristo. El acontecer vinculado a Jesús de Nazaret no está referido a la historia de un pueblo, sino a la persona, camino, palabra y acción de un individuo.

La fe así entendida se orienta, de acuerdo con ello, no sólo al Jesús creyente y predicador, al hombre de Galilea, al mensajero de la soberanía y del reino de Dios, sino que dicha fe se orienta sobre todo al Jesús objeto de la predicación como aquél en quien llega y se hace presente el mensaje de la soberanía y reino de Dios, como aquel que, según

4. M. Buber, *Die Erneuerung des Judentums*, en *Reden über das Judentum*, Berlín 1923, 54; comentario de H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Colonia-Olten 1958.

el Nuevo Testamento, es el que ha llegado, como aquel —y esto es lo decisivo— al que Dios ha acreditado por acciones y obras y sobre todo por la resurrección de entre los muertos, acreditado como Mesías y como *Kyrios*. Y en él se manifiesta a su vez el poder de la soberanía y reino de Dios. En este sentido la fe neotestamentaria es una fe cristiana, una fe en Jesucristo, o más exactamente, una fe en Jesús el Cristo.

En el fondo ése es el tema general del Nuevo Testamento. Quien lo ha expresado del modo más explícito ha sido Pablo y, a su manera, también Juan. Pablo⁵ formula su propia confesión de fe: Yo vivo en la fe en Jesucristo, «el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20).

En esta frase se dice que la fe cristiana es a la vez una fe personal («fe en Jesucristo») y una fe testimonial (fe en el Hijo de Dios, «que me ha amado y se ha entregado por mí»). De este testimonio o afirmación hay que decir, además, que no sólo pretende informar, sino que también quiere mover, influir e impresionar.

La dificultad, subrayada una y otra vez, para realizar la fe en Dios como un encuentro personal, contiene una posibilitación y realización peculiar mediante la fe en la persona que se llama Jesucristo. Y al orientarnos así se nos abre una dimensión nueva: la de la fe afirmativa con el contenido concreto que va ligado indisolublemente a la persona y que se presenta como su revelación.

Ese contenido de la fe se describe, al igual que en la fe veterotestamentaria, en forma de unas fórmulas confesionales, ligadas a una historia.

Recordamos a este respecto dos textos famosos: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y que al tercer día fue resucitado según las Escrituras, que se apareció a Cefas y después a los doce...» (1Cor 15,3-5). Y este otro: «Porque, si confieras con tus labios que Jesús es Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9).

Estas frases dejan claro que, según Pablo, la fe en tanto que fe en Jesús, el Mesías y *Kyrios*, alcanza su culminación y fundamentación última en la confesión a favor de Jesús, al que Dios ha resucitado de entre los muertos. Por eso la resurrección de Jesús de entre los muertos es el punto clave de la fe cristiana en un sentido específico. Cómo en ese acontecimiento se concreta la fe en Dios, la fe de Abraham, a la vez que la supera, lo explica Pablo enlazando creación y resurrección de entre los muertos. Habla (Rom 4,17) de la fe en Dios que resucita a los muer-

5. O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, en *Auslegung und Verkündigung I*, Ratisbona 1963, 187-202.

tos y que llama a la existencia a lo que no existe. Tal concentración es tan fuerte en Pablo que para él la predicación de Jesús y hasta el Jesús terreno como tal apenas si aparecen en escena.

Pablo define además la fe como una *obediencia de la fe* y como confesión de las múltiples posibilidades de su articulado: como alabanza, testimonio, acción de gracias, proclama pública. Mediante la fe en Jesús, el Cristo y *Kyrios*, se crea una nueva situación personal y existencial, que es típica de la fe. La fe proporciona un nuevo ser, que es «el ser en Cristo» y que se actualiza por el hecho de que el creyente cumple en su propia vida la vida y el destino de Jesucristo: como com-pasión, con-crucifixión, con-sepultura y como resurrección y glorificación.

Creer significa asimismo entrar en el conocimiento y comprensión de Jesucristo, que supera toda razón (Flp 4,7). Creer equivale a tener el espíritu de Cristo (1Cor 2,16). Fe es la asunción de la sabiduría de Dios que, por la necesidad de la cruz, es una necesidad a los ojos del mundo (1Cor 1,18). La fe significa la entrega del hombre a Dios, que estaba en Jesucristo y que reconcilió al mundo consigo (2Cor 5,9).

La fe en Jesucristo es para Pablo la renuncia al orgullo y la autojusticia humanos, que pretenden conseguir la salvación por las propias fuerzas, negando así precisamente a Jesucristo y la acción de Dios. De ahí que la justificación se realice únicamente por la fe. Y es que sólo en la fe se me abre, comunica y entrega cuanto para mí se ha llevado a cabo en Cristo y por Cristo.

El Jesús terreno y el Cristo de la fe

Desde este punto de arranque vamos a dar un paso más hacia los evangelios sinópticos, que en su testimonio acerca del Jesús predicador, no mencionan la fe en Jesús, el Cristo. Pero son unos evangelios que asimismo han sido escritos a la luz del mensaje pascual y de la fe en la resurrección. El enunciado de «Jesús es el Cristo» lo desarrollan en la forma de «Cristo es Jesús de Nazaret», para testimoniar la identidad del Jesús terreno con el Cristo predicado, con el Cristo de la fe, y preservar de ese modo el kerigma de Cristo de la sospecha de ser un mito ajeno a la historia.

Así, pues, el problema «Jesús histórico y terreno - Cristo de la fe» no es un tema nuevo, sino que constituye ya el tema central del Nuevo Testamento.

Sin embargo, entre ambos aspectos y dimensiones no hay contradicción alguna, sino aquella continuidad y discontinuidad, aquella conexión y ruptura que se dan en el camino y destino de Jesús: muerte, resurrección de entre los muertos.

Todos los escritos del Nuevo Testamento parten de la fe en Jesús, el resucitado, el Mesías y *Kyrios*. Desde ese horizonte los evangelios sinópticos vuelven la vista al Jesús terreno y reconocen ya en la vida y obra del Jesús prepascual los rasgos de su gloria futura. Para ellos son importantes el testimonio y la confesión: el Cristo es el mismo Jesús de Nazaret.

Pablo apenas si habla del Jesús terreno. Lo que le importa sobre todo es hablar de la salvación que se ha iniciado en el crucificado y resucitado, en el Cristo; le importa la justicia y reconciliación otorgada al hombre en Cristo; le importa hablar de la nueva creación. Jesús es el *Cristo*: he aquí el testimonio de Pablo y el enunciado decisivo para él. Entre Pablo y los sinópticos no hay contradicción alguna sino una diferencia en la forma: subrayar la generosidad de Dios hacia el hombre, manifestada en Jesús, el Cristo.

Los evangelios sinópticos muestran que Jesús exige la conversión y la fe frente al reino de Dios inminente, y que él no sólo predica al reino de Dios, sino que además éste se abre paso en su persona y sus actos. Muestran cómo Jesús reclama de hecho la fe también respecto de sí mismo, y cómo articula esa pretensión mediante el «pero yo os digo», «de verdad os digo», «aquí hay alguien más» que el templo, el profeta, el rey, más que Moisés, «hoy se ha cumplido esta palabra», «uno es vuestro maestro», «uno es vuestro Padre». La verificación de esa exigencia y de las palabras que apuntan a la misma son las acciones de Jesús, y ante todo la acción de perdonar los pecados.

De tal pretensión y exigencia se derivan consecuencias como ésta: «¡sígueme!», cuya fuerza es tal que se sobrepone al amor del padre y de la madre (Mt 10,34) e incluye la disposición de abandonarlo todo. Con ese seguimiento radical enlaza la llamada a obrar y sufrir «por mi causa», «por mí».

Se reclama así una clara decisión en el sentido de estar con o contra Jesús: «Quien no está conmigo está contra mí, y quien conmigo no recoge, desparrama» (Mt 12,30; Mc 9,40). La confesión en favor de Jesús resulta decisiva, según los sinópticos, para la posición del hombre frente a Dios: «Por tanto, respecto a todo aquel que se declare en mi favor delante de los hombres, también yo me declararé en favor suyo delante de mi Padre que está en los cielos. Pero a aquel que me niegue delante de los hombres, también yo lo negaré delante de mi Padre que está en los cielos» (en los pasajes paralelos el «yo» está sustituido por «el Hijo del hombre»: Mt 10,32s; Lc 9,26; 12,8s; Mc 8,38). Con estas palabras enlaza la afirmación que bien puede considerarse como la cima de los evangelios sinópticos: «Todo me lo ha confiado mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27).

Con ello está ya dada en el marco de la imagen del Jesús terreno la condición exigida por la fe: *La fe supone alguien, que ha visto y que ha conocido*. Corresponde a esa posición el que Jesús sea el juez y que ejerce el acto que establece la verdad absoluta y definitiva sobre el hombre y su existencia. Pero el criterio del juicio y de la sentencia definitiva no es una norma general, sino el propio Jesús: lo que hayáis hecho —o no hecho— al menor de mis hermanos, me lo habéis hecho —o no hecho— a mí mismo (Mt 25,34-44). Jesús es el qué y el porqué decisivo del obrar. Palabras estas que contienen no sólo la máxima *kenosis* o vaciamiento en el sentido de solidarizarse con las personas más insignificantes, representan a la vez una pretensión inaudita y sobrehumana: ¿quién puede afirmar que se le hace o no hace a él lo hecho o no hecho a los hombres?

De ello se deduce que, también y precisamente según el testimonio de los tres primeros evangelios, no se le puede entender a Jesús sólo como aquel que cree de una manera radical y que, por lo mismo, es el consumidor de la fe. Jesús es a la vez aquel al que se refiere la fe de los hombres con sus implicaciones de seguimiento, confesión y decisión.

Si se pretende que la soberanía y reino de Dios está presente en Jesús, si en las parábolas el Jesús predicador se proclama también a sí mismo y el misterio de su persona, quiere decirse que en los evangelios sinópticos subyace asimismo una *crisología implícita*, cuyo desarrollo explícito se hace tras la resurrección de Jesús de entre los muertos. Se tiende así el puente entre el Jesús predicador y el Cristo predicado, entre la fe de Jesús y la fe en el Cristo⁶.

El Evangelio de Juan

La importancia que la fe tiene en el *Evangelio de Juan*⁷ se deduce claramente del propio objetivo que persigue, según propia confesión: se ha escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31).

El Evangelio de Juan emplea preferentemente no el sustantivo «fe» sino el verbo «creer», y describe la fe como un proceso. Este Evangelio

6. H. Ristow-K. Matthias (dir.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlín 1960; K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968; cf. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; versión castellana: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ²1978.

7. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttinga ¹²1952; H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo-Basilea-Viena 1964, 279-293; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, 4 vols. Herder, Barcelona 1980-1986, especialm. I, excursus 7: *La fe joánica*, 543-561.

dice explícitamente que creer equivale a creer en Jesús: «Creéis en Dios, pues creed también en mí» (14,1). Ello es posible porque Jesús es aquel en quien el *Logos* se ha hecho carne, aquel en quien puede verse la *doxa* de Dios como la *doxa* del «unigénito del Padre» (1,18). Esa *doxa* irradia ya en la vida terrena de Jesús, que transparenta la gloria de Dios.

Creer en Jesús es posible y obligado, porque Jesús en tanto que es el Hijo conoce y ve al Padre, y por ello ha traído noticias de él ya que «a Dios nadie le ha visto jamás» (1,18). Es posible creer en Jesús, porque él viene «de arriba», porque «viene de Dios», porque «habla las palabras de Dios», porque es el revelador.

En Juan creer significa sobre todo asumir la pretensión absoluta de que Jesús es simplemente el «yo soy» (8,28) sin ningún predicado; expresión que recuerda la teofanía de Éx 3,14. Por ello puede Jesús decir: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (14,9).

La fe según el cuarto Evangelio es, en tanto que fe en Jesús, una fe en el tú. Pero es simultáneamente una fe afirmativa: una fe en las palabras de Jesús y sobre todo en sus obras que dan testimonio de él: el testimonio de que el Padre lo ha enviado. Y son unas obras «como las que ningún hombre puede hacer».

Dichas obras señalan a la vez hacia el misterio de su persona como pan, luz y resurrección. Pretenden refrendar a la vez lo que Jesucristo significa para el hombre.

La fe abarca y mueve a todo el hombre y a cuanto en él hay. Eso se echa de ver en que la fe va ligada al «ir a Jesús», «acogerle», «amarle y permanecer en él». Pero que la fe es también, y en qué grado, conocer, es algo que este Evangelio pone de manifiesto ya que *conocer* y *creer* aparecen casi como idénticos: «Nosotros hemos creído y sabemos bien que tú eres el Santo de Dios» (6,69).

Para Juan todo creer es también un conocer, y todo conocimiento es un conocimiento creyente. Existe sin embargo una diferencia entre creer y conocer, que se manifiesta en el dato de que las relaciones de Jesús con su Padre siempre se describen con el verbo «conocer», y jamás con el de «creer». Según eso, en el Evangelio de Juan no existe la fe de Jesús. Lo cual no representa contradicción alguna con los sinópticos, ya que el conocer es la fe que ha llegado a la perfección. «Conocer» en sentido bíblico significa más que el mero «saber acerca de» algo, conocer es una comunión entre personas como suprema unidad personal; es una comunión e intercambio de vida con aquel al que se conoce, en el sentido, por ejemplo, de «el Padre y yo somos una misma cosa» (10,30). Para quien cree en Jesús, el Cristo, es posible un conocimiento en el que se consuma la fe: quien cree es acogido en la comunión de conocimiento del Hijo y del Padre.

El efecto de la fe, aquí señalado, permite entender que la fe es el

tránsito a una existencia nueva y el fundamento de la misma: «Quien cree en el Hijo tiene la vida eterna» (3,36; 6,40.47; 20,31), «ha vuelto a nacer», «ha pasado de la muerte a la vida» (1Jn 5,24), «no es juzgado». En la fe irrumpe ya la vida eterna. La fe participa en el nuevo comienzo existencial que se abre en Jesús, y en la incredulidad se deja ya sentir el juicio (3,14.21; 5,24).

En la fe se toma la decisión entre vida y muerte, luz y tinieblas, verdad y mentira, una decisión que es a favor de la vida, la luz y la verdad. Con todo lo cual no se piensa en «poderes cósmicos» sino en formas y determinaciones de la existencia.

Finalmente, se dice que la fe es otorgada por Dios como un regalo: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado, no lo atrae» (6,44). Lo cual no significa que el hombre no participe en ella, ni que la incredulidad esté libre de culpa; por el contrario, es el no pronunciado contra un saber mejor, que es el de Jesús, al que Dios, el Padre, autentifica mediante «signos» y «obras» singulares y únicas. El hombre —y en ello consiste su actividad— debe dejarse atraer, no tiene que resistirse ni negarse. Su obrar (supremo) consiste en recibir.

Y con ello cerramos la reflexión presente, que frente al «apriori» de la fe derivado de la fenomenología debería representar el «aposteriori» bíblico. Sólo nos queda esperar que no resulte aquí una construcción artificial o rebuscada, sino que se ha intentado una descripción sacada de la realidad. Es a la vez una aplicación y verificación de la fe en su forma fundamental: como acto personal, como relación con un contenido determinado, como opción del hombre en favor de la totalidad de sí mismo, de su existencia, su obrar, su historia y su mundo.

§ 8

LA FE COMO UN OÍR Y VER

En el Antiguo Testamento y en el Nuevo

Ya nos hemos referido repetidas veces a que la diferencia entre la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, por una parte, y las religiones, por otra, se debe principalmente a que en éstas —y sobre todo en sus formas superiores, como por ejemplo entre los griegos— se trata y se trataba de la contemplación de la divinidad y de que la divinidad no es algo que se crea o se escuche, sino algo que se ve y que, a su vez, se revela en la contemplación, en la teofanía, en la hierofanía, con imagen y forma, estando al servicio de esa contemplación el culto, los misterios y las iniciaciones.

A diferencia de esto la revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo se caracteriza principalmente por el oído: «Así habla el Señor», «escucha, Israel», «tierra del Señor, escucha la palabra del Señor», «escuchad, cielos y tierra...», ése es el tenor fundamental de la revelación en el Antiguo Testamento y la exhortación cotidiana al pueblo de Dios. Ley y profetas proclaman la palabra del Señor, y todas las promesas que miran al futuro se prometen precisamente con la palabra. Esa palabra tiene que ser escuchada, es necesario obedecerla y creerla, es una palabra que ha de cumplirse. Sobre ese fundamento de la palabra y de la fe tiene que existir el pueblo de Israel, tiene que vivir y actuar históricamente. El verdadero pecado del pueblo consiste en no escuchar, en no haber escuchado, es decir, en la obstinación, en el endurecimiento. Sin duda que es frecuente la conexión entre palabra e imagen en el Antiguo Testamento, sobre todo en su historia primitiva, y la idea de «contemplar a Dios» no le es extraña, como no lo es tampoco la imagen de la búsqueda y visión del rostro del Señor y el deseo del mismo. Pero ese deseo de contemplación se da por la palabra y, como en las visiones de los profetas, es el marco para la palabra que se sobrepone a las mismas. Imagen y visión requieren precisamente la palabra explicativa. La desvelada contemplación de Dios le está prohibida al hombre; ningún hombre viviente puede ver a Dios como es: quien ve a Dios, muere. La prohibición veterotestamentaria de las imágenes es el eco y consecuencia de esa perspectiva creyente: «No te harás ninguna imagen esculpida» (Éx 20,4).

Con ello la fe de Israel se diferencia de las religiones de su entorno, de sus templos, esculturas y cultos, en las que se trataba de una presencia corporal, así como de la visión, consagración, éxtasis y transporte y arrobamiento. El templo de Jerusalén no tiene imágenes; su única imagen es la luz.

También en el Nuevo Testamento tienen la palabra y el oído, en sus múltiples formas, una prevalencia indudable, aunque ya no con el énfasis inequívoco del Antiguo Testamento.

La descripción clásica de las fases de la revelación (Heb 1,1) habla expresamente de ese lenguaje de Dios a través de los profetas y, últimamente, a través del Hijo: la «palabra» no es por casualidad un título decisivo de la grandeza de Cristo. Jesús es la palabra del Padre, de ahí que traiga la palabra decisiva y definitiva. Por eso Jesús se sabe enviado para anunciar la buena nueva. Su cometido mesiánico consiste esencialmente en proclamar el mensaje de la soberanía y reino de Dios: «¡Convertíos y creed!» (Mc 1,14).

Ciertamente que el evangelio es también testimonio de lo que Jesús hizo y de lo que en él ocurrió, testimonio de la decisiva acción salvífica en Jesús, y sobre todo testimonio de lo que él es. El tenor de la respuesta

es éste en el lenguaje de la Escritura: Jesús es el *Kyrios* y el Cristo (Pablo). «La palabra se hizo carne - nosotros hemos visto su gloria», «quien me ha visto ha visto también al Padre» (Juan).

Pese a lo cual, las obras de Jesús y los acontecimientos de su vida tienen que ser expuestos e interpretados como acontecimientos salvíficos por la palabra. El propio Jesús interpreta su muerte y su resurrección como un acontecimiento salvífico (Lc 24,25ss). Si los sinópticos transmiten el evangelio del Jesús predicador y Juan el evangelio del Cristo que se predica a sí mismo, si Pablo y los Hechos de los Apóstoles dan testimonio del Jesús predicado, del Jesús, Cristo y *Kyrios*, todo ello se encuentra bajo el signo de la palabra, de la escucha y de la fe, y ciertamente de la fe en aquel al que han visto y cuyas obras han presenciado. Pero para que lo ocurrido —sobre todo el acontecimiento de la cruz— se vea e interprete como acción y revelación de Dios, es necesaria la palabra, la palabra de la cruz. Lo sucedido y visto no basta por sí solo, pues se presta a la equivocidad. La cruz puede pasar por necedad y escándalo. La fe llega por el oído, la escucha por la predicación y la predicación por la misión o envío (Rom 10,14).

Así como el Nuevo Testamento habla de que «hemos escuchado y visto» y de que son dichosos los ojos que ven lo que los discípulos vieron (Mt 13,16), así también el testimonio neotestamentario sabe que Jesús es tanto el Dios revelado como el Dios oculto, el Dios en figura de siervo en el que precisamente no aparece sin más la forma de Dios, al que no se le conoce aun estando en medio de todos (Jn 1,27).

Más aún: frecuentemente se rechaza de manera explícita en el Nuevo Testamento el deseo de ver y contemplar, y se considera el ver y el querer ver como una falta de fe, como huida y desviación del mensaje propiamente dicho. Jesús rechaza el deseo de signos milagrosos en el sentido de milagros aparatosos, porque tales milagros no conducen a la fe. «Ya tienen a Moisés y a los profetas: que los escuchen... Si no escuchan a Moisés y a los profetas, ni aunque resucite uno de entre los muertos se dejarán persuadir» (Lc 16,29ss). De ahí la vigencia del principio básico de «bienaventurados los que no vieron y creyeron» (Jn 20,29), porque «la fe es soporte... y prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1). Se entiende así la antítesis manifiesta: «Ahí están, por una parte, los judíos pidiendo señales; y los griegos, por otra, buscando sabiduría. Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos; necedad para los gentiles; mas, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1Cor 1,22ss). Cuantos no fueron testigos presenciales de Jesús, todos aquellos a los que el resucitado no se apareció, tienen que remitirse a la palabra de los discípulos: por la palabra, mediante la escucha de la palabra llegan a la fe en Jesús, el Cristo.

Si, pese a todo, se habla de la visión y contemplación del hombre creyente en este eón y en un sentido legítimo, ello no constituye ninguna contradicción ni ninguna irrupción inadmisible del espíritu griego y de la religión griega en el ámbito de la revelación bíblica, sino el testimonio de que el *eskhaton*, lo último, ya se ha abierto paso y ha aparecido en Jesucristo; es decir, se ha podido ver en su persona, en sus actos, en los acontecimientos de su vida, y que el final es sólo la consumación de lo que ya ahora ha acontecido en Jesucristo, la palabra última que Dios nos ha hablado, la palabra que se ha hecho carne. Cristo es «la imagen del Dios invisible» (Col 1,15). Por eso ahora tiene también la visión un sitio legítimo, se muestra lo último y, en cierto sentido, es su anticipación: la visión cara a cara, «la visión de Dios tal como es». La obra teológica más importante de Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, se construye sobre esa definición, y se denomina una estética teológica, una «doctrina de la percepción» teológica; el tomo primero lleva el título significativo de «visión de la forma»¹. Se habla de Cristo como «centro de la forma revelada»; pero esa visión no se hace patente a través de imágenes sino mediante la palabra.

La conexión de oído y visión representa la acogida adecuada de lo que la religión significa y es la expresión de la existencia y la historia determinadas por Jesucristo, expresión del «ya» y del «todavía no», que es nota característica de la fe cristiana. Por ello en nombre de la revelación divina en una persona, en Jesucristo, ya no hay una prohibición rigurosa y absoluta de las imágenes; ha sido eliminada mediante la «imagen del Dios invisible». Curiosamente se mantiene en el sentido de que la representación de Jesucristo se da ante todo bajo la forma de imágenes y símbolos: pastor, alfa y omega, pez y, sobre todo, la cruz. Sólo más tarde llegará la representación de la figura de Jesucristo.

En la tradición del origen

Esta ley fundamental de la revelación vale también, y muy especialmente, para el tiempo de la *transmisión de la revelación*, que es la transmisión del origen, porque la revelación es a su vez el origen de la tradición. En la comunidad de los creyentes, en la Iglesia, la transmisión se hace de acuerdo con el origen, la revelación, no sólo mediante la palabra que puede oírse sino también en el *sacramento visible*, estando ambas formas unidas en una unidad superior. También el sacramento es predicación y *mysterium fidei*, *verbum visibile*, palabra que puede verse. Pero sólo mediante la palabra se hace patente la realidad a que se refiere.

1. Einsiedeln 1961.

Los sacramentos son signos de la fe. El bautismo no es «simple agua, sino agua aprehendida en la palabra de Dios»². Cosa que resulta aún más patente en la celebración de la cena del Señor, en que las palabras explicativas declaran la realidad de la forma visible del pan y del vino. Asimismo puede decirse que la predicación está en el horizonte del signo eficaz y sacramental. Es un «*sacramentum audibile*», un sacramento que puede escucharse, un sacramento de vida.

De lo cual se siguen *consecuencias* importantes para la Iglesia, para su vida y su acción³:

Si la Iglesia se funda en Jesucristo, si hace presente la palabra y obra de Dios, que en ella se ha convertido en acontecimiento y persona, y la convierte en coetánea de todas las épocas, la Iglesia así entendida tiene que ser originariamente y por esencia una realidad verbal y sacramental. Sólo como *palabra originaria* y como *sacramento primordial*, puede la Iglesia tener parte en Jesucristo, en la verdad y el amor de Dios que, gracias a él, se han hecho historia y persona.

Si Jesucristo es sin más la palabra de Dios, si esa palabra de Dios es una descripción completa y total del misterio de Jesucristo, esa palabra es la realidad universal en la que también es asumido y puede integrarse el sacramento. Si la gracia consiste en la autocomunicación de Dios y en la comunión con él por Jesucristo en el Espíritu Santo, quiere decirse que su entrega al hombre no es un hecho objetivo sino un proceso personal. Como tal tiene que darse en definitiva por la palabra, y si se da de una manera simbólica tiene que estar determinado y definido por la palabra. Y ello porque la palabra está ordenada esencialmente a la persona y la autocomunicación. La proclama de los reformadores «*Verbum solum habemus*», vista así, ya no puede constituir una proclama que separe a las confesiones, sino la confesión en la que todos los cristianos pueden encontrarse. El sacramento existe porque la palabra de Dios entró en el terreno visible y corpóreo de lo humano, porque se hizo carne.

El sacramento no está fuera sino dentro de la palabra de Dios, y se manifiesta como su peculiar forma y grado de intensidad. Por otra parte, el sacramento es la realización suprema de la palabra de Dios que llega de manera definitiva y victoriosa en Jesucristo. Así, podemos y debemos decir que, por ser la Iglesia una iglesia de la palabra teológica bien entendida, es la iglesia del sacramento, y por ser la iglesia del sacramento es también la iglesia de la palabra. Los sacramentos no dicen más que la palabra; pero lo dicen de una manera específica: en el signo, en el obrar, en la realización.

2. M. Lutero, *Pequeño Catecismo*, en *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga 1912, 515.

3. Cf. H. Fries, *Wort und Sakrament*, en *Wort und Sakrament*, 1966, 21-22.

Los sacramentos ponen de manifiesto lo que en la palabra puede pasarse por alto o puede quedar oculto: que se trata de la palabra de Dios salvífica, efectiva, eficaz y gratuita. El sacramento es la realización suprema y esencial de la palabra eficaz de Dios por cuanto que pone como presente la acción salvífica de Dios en el compromiso radical de la Iglesia para las situaciones salvíficas decisivas del individuo. En este aspecto la eucaristía, el sacramento de los sacramentos, es a la vez el caso absoluto de la palabra de Dios.

De lo cual se derivan unas consecuencias prácticas que Karl Rahner formula en estos términos: «Si la Iglesia sólo predicase sin tener el coraje de expresar en el sacramento su palabra más radical y creadora, su predicación sería irremediabilmente teórica y hasta palabrería vacía acerca de algo, en vez de ser la palabra que establece la realidad que ella expresa. Si la Iglesia abandonase la predicación de la palabra a la mera confianza en el *opus operatum*, desaparecería lo que pretenden señalar y realizar los sacramentos: una fe personal y un amor personal asimismo»⁴.

La audición y visión correctas

Digamos algo más acerca de cómo deben ser el escuchar y el ver de la fe. En tanto que dimensiones de la fe, la audición y la visión han de ser *existenciales*, en el doble sentido de *existential* y *existentiell*⁵. El escuchar y ver existencial (*existential*) es un acto por el que el hombre se entiende, expone y presenta a sí mismo como hombre; una escucha y visión en que el hombre está presente con toda la vigilancia y verdad del «yo soy». Un escuchar y ver que se da con plena apertura del espíritu y del corazón, y en que esa apertura encuentra su meta última y su genuino de dónde y a dónde. Es una escucha en el sentido de prestar verdadera atención, en el sentido de una disposición viva al servicio de una palabra, que no es mía ni ha brotado de mí ni puede ser mía, pero que ha sido dicha a mí y para mí, y que yo puedo percibir y recibir. Una escucha en el sentido de estar pronto para salir de mí y de mi «parentela», para trascenderme y ser «todo oídos» y atender con todo mi ser inteligente. Algo similar cabe decir del «ver», que es una visión abierta y fija, un ser «todo ojos» y, por tanto, «existencial». La práctica de ese escuchar y ver se realiza en la vida de todos los días, a la manera en que los hombres pueden oírse, escucharse y verse unos a otros.

4. K. Rahner, en *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Friburgo-Basilea-Viena 1964, 329.

5. H. Fries, *Von Hören des Wortes Gottes. Eine fundamentaltheologische Überlegung*, en J. Ratzinger-H. Fries (dirs.), *Einsicht und Glaube*, Friburgo-Basilea-Viena 1962, 15-27.

El oír y ver existencial es aquel en que está presente el fundamento y origen de mí mismos, de mi existir, así como lo está el objetivo y meta de esa existencia. Tal es el sentido del Salmo: «Tu palabra es el faro de mis pies y una luz en mi senda» (Sal 119,105). La palabra ha de iluminar y difundir luz, abrir la inteligencia por lo que respecta al camino que hemos de recorrer. La realidad que nos afecta se expresa en un lenguaje nuevo. Así, la palabra divina no es una luz que irradia a Dios, sino que irradia de Dios iluminando el lugar de la existencia humana y de la realidad histórica⁶.

Porque existe ese tipo de escucha y visión se da también un oír y ver *existencial* (*existentiell*), en el sentido de la escucha y visión de algo que me afecta, compromete y me toca directamente; el «tú eres ese hombre» de Natán a David (2Sam 12,7), «*tua, mea res agitur*». Esa *res* no es algo que pueda separarse de mí, esa *res* soy yo mismo. Se trata de mí, del sentido y salvación de mi existencia, porque se trata de Dios, que entra en la definición de mí mismo. Se trata de la salvación de la que yo estoy necesitado, a la que mi ser aspira y en la que puede completarse y realizarse.

De lo cual se sigue que sólo puedo oír y ver rectamente, cuando realizo ambas cosas en el doble sentido «existencial» (*existential - existentiell*), desde la estructura y disposición básica de mi existencia como una existencia abierta a Dios, porque en él ha de fundamentarse y a él ha de referirse. En la perspectiva bíblica el supuesto básico de esos actos es la *metanoia*, la vuelta atrás en el camino equivocado, en la dirección falsa, apuntando y aspirando a la verdadera meta, invirtiendo la dirección, de modo que mi existencia se entienda como una existencia delante de Dios y como tal se actualice. Sólo puedo oír y ver rectamente —en el lenguaje joánico—, cuando «soy de la verdad» (18,37). Ahora bien, «verdad», como la entiende el cuarto Evangelio, es la verdadera realidad: la realidad de Dios y la realidad humana e histórica abierta y desvelada ante la realidad divina. Si el hombre se define por su origen, entonces procede de la verdad porque es de Dios, y es de Dios porque es también de la verdad. Sólo como tal escucha la palabra divina. Quien no la escucha es porque no procede de Dios, no es de la verdad (Jn 8,46s).

Junto a ese oír y ver existencial, en la doble acepción explicada, existe el oír y ver *impropio*, el oír en la caducidad y no esencialidad, el oír inexistencial. Existen los modos de oír, que siempre se han considerado insuficientes y que el hombre de hoy los siente así de manera muy particular, y de los que nosotros nos apercebimos a diario en nosotros mismos y en nuestro trato con el mundo y las personas: un oír con pre-

6. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tubinga 1959, 255; versión castellana: *La esencia de la fe cristiana*, Fontanella, Barcelona 1974.

juicios y desfiguración, que no es un verdadero escuchar, sino un mero oírse a sí mismo y para sí mismo; un escuchar sin compromiso, que sólo oye de paso; el escuchar frío y sin participación; un escuchar malicioso y desconfiado, un escuchar siempre al acecho, que busca fallos y puntos débiles para «coger in fraganti». A ello se suma la reducción de la escucha, porque ya no hay espacio para escuchar, no hay un espacio de sosiego y silencio, porque los bastidores del escenario en que hemos de representar nuestro juego y nuestro rol son unos bastidores ruidosos, sin los que ya apenas si somos capaces de representar. Ahuyentamos y espantamos el silencio. Se trata de fenómenos bien conocidos y que han sido descritos a menudo.

Semejante deficiencia en la escucha se deja sentir sobre la escucha concreta como una dimensión de la fe. Aquí la situación incluso se agrava, porque la palabra de la fe lo que necesita no es precisamente ruido sino silencio y tranquilidad para poder ser escuchada y percibida, y porque en esa escucha no se trata de algo caprichoso o baladí, sino de algo decisivo para mi existencia y su relación de sentido.

Algo parecido dígase respecto del ver. Hay un ver estrecho, parcial, desamorado y aun hostil; hay la mirada maliciosa y cargada de odio, hay el «pasar por alto» y el desviar la vista, el mirar con una nube ciega y el mirar de soslayo. Son modos deficientes de ver y mirar que se incrementan y afianzan en nuestra época óptica en que a diario pasan ante nuestros ojos cataratas de imágenes, que ya no dejan ninguna impresión permanente.

De esos modos deficientes de ver habla con amplitud la Escritura. Baste recordar las paradojas de «oír, y sin embargo no oír», «ver pero no percibir» (Mt 13,13), «oír y no entender», y el oír lento y duro. Y basta recordar la parábola del sembrador (Mc 4,1-9; Mt 13,1-9; Lc 8,4-8) y la interpretación que de ella da el propio Evangelio, que debe entenderse sobre todo en el sentido de que los diferentes suelos en que cae la semilla no se aplican sólo a los distintos tipos de oyentes, sino a cada uno de los oyentes y a los niveles diferentes de su propio corazón.

Recordemos, además, las repetidas exhortaciones y llamadas de atención «el que tenga oídos para oír, que oiga», que se encuentran en los sinópticos y en las misivas a las siete iglesias del Apocalipsis. Y aquella sentencia de «atended bien a lo que oís. Con la medida con que midáis, seréis medidos, y con creces. Porque al que tiene se le dará; y al que no tiene, aun aquello que tiene se le quitará» (Mc 4,23ss). Y finalmente nos viene al recuerdo el dramático discurso de Esteban, dirigiendo la palabra a «gentes de dura cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, siempre resistiendo al Espíritu Santo», de los que se dice que «vociferando, se taparon los oídos y se abalanzaron a una contra él (Esteban), lo arras-traron fuera de la ciudad y se pusieron a apedrearlo» (Act 7,51ss). El

Nuevo Testamento describe una situación parecida por lo que se refiere al «ver»: «viendo no ven», «y viendo veréis, pero no percibiréis» (Mt 13,13); habla también de los ciegos guías de ciegos (Mt 15,14), de las gentes que no ven y de los que ven de una manera desproporcionada (la paja y la viga, Mt 7,3).

Reduciendo a su fundamento el fenómeno del oír y ver impropio y desfigurado, descubrimos que su verdadera causa es una *deficiencia existencial y antropológica*. Ello se debe a que el hombre se niega a escuchar, a recibir, a que sólo quiere escuchar su propia palabra que es una manera de escucharse a sí mismo, a que se resiste a que nadie le diga nada. Tal conducta obedece a que el hombre no quiere deberse a nadie, no quiere tener nada de regalo, no desea recibir nada. A lo que aspira es a ser señor autónomo de sí mismo y a convertirse en norma de todas las cosas.

Y dígase otro tanto del «ver». El hombre quiere sobre todo verse a sí mismo y lo que él ha realizado y llevado a término; ahí descubre su propia importancia o lo que puede serle útil y aprovechable, ahí descubre su «prestigio». La mirada generosa y libre de aquello que se le ha dado, la paz y plenitud que deriva de ello y de la consideración serena son cosas que al hombre le resultan cada vez más extrañas. Es en sí mismo y en su obrar donde el hombre reconoce la fuente de toda luz y de cualquier iluminación. El obrar precede así al recibir.

No se puede discutir que el mundo actual ofrece abundantes recursos para semejante actitud. Es el mundo que el hombre ha forjado, forja y quiere forjar. El hombre se imagina creador de todas las cosas. Tiene el sentimiento de poder hacerlo y establecerlo todo. Está convencido de que no hay derecho ni frontera alguna que se lo pueda prohibir. Esa pretensión y voluntad del hombre se refuerza cada día por la vía de los hechos en forma cada vez más imponente. Hoy el hombre administra y organiza el mundo, hasta el punto de que es siempre más su propio mundo, manejado por él y para él, un mundo que se le debe a él solo y que no ha recibido de nadie. En ese su mundo el hombre abusa y consume como dueño indiscutible, como quien ordena y manda. Y lo explota para sí mismo —sin tener que rendir cuentas a nadie— al servicio de sus necesidades y metas. Y eso hasta tal grado que la misma persona humana es objeto de uso y consumo en el mundo, y su valor es un «valor consumista». En ese su mundo el hombre se lo ha asegurado todo y se ha asegurado contra todos los posibles: contra la enfermedad, la desgracia, la muerte, el fuego y la inundación, habiendo encontrado remedio para todo. Ya no necesita ninguna ayuda, ninguna providencia, ni de bendiciones ni de plegarias.

Cabría sumar muchos otros rasgos para la caracterización de un mundo establecido, administrado, organizado y asegurado por el hombre: un mundo que está hecho y que amenaza con estarlo cada vez más

de manera que se baste a sí mismo, que sobre todo el hombre corra en él el peligro de perder su verdadera esencia y estructura, y que prisionero de sí mismo de un modo inmanentista y monológico pierda la apertura, la fuerza con que se trasciende a sí mismo, la modalidad que le saca de sí, en la que conoce su verdadero origen y destino y que le permite ser lo que realmente es: oidor de la palabra, receptor de la luz.

Esta idea hemos de completarla en el sentido de que la deficiencia antropológica descrita puede estar también condicionada por factores externos políticos y sociales: por sistemas o situaciones de explotación y opresión, que tiene como secuela la miseria, la pobreza y el hambre. También, y precisamente por ello, puede originarse la deficiencia de un oír y ver que condiciona la fe. Con tales supuestos, y sin un cambio de tal situación, no puede darse la *metanoia*, que ayuda al hombre a una subjetividad y libertad dignas de él. Antes de decirle a ese hombre la palabra evangélica de «el hombre no sólo vive de pan» (Mt 4,4), habría que hacerle pensar en este imperativo y sus consecuencias: «Dadles vosotros de comer» (Lc 9,13).

No obstante esta descripción del estado de cosas sería parcial e incompleta, si no dijéramos que, junto a los indiscutibles fenómenos de decadencia, se abren también hoy *nuevas posibilidades* para oír y ver abierto y auténtico. En el diluvio de sonidos e imágenes despierta un nuevo anhelo de «silencio en el ruido», de meditación y búsqueda de sí mismo. Y el que ello sea así se debe a que el ser del hombre, que se abre, busca y pregunta y que se define por el recibir, puede verse sacudido y ahogado, pero jamás destruido.

Las preguntas acerca de la existencia y su sentido, la salud y la desgracia, la vida y la muerte, la felicidad y la alegría, el miedo y la seguridad, la verdad, la justicia y la paz, son preguntas que no se pueden eludir, sofocar ni sustituir. Tampoco son problemas que puedan solucionarse con los instrumentos de la ciencia y de la técnica. Eso es justamente lo que experimenta el hombre en nuestros días: cuanto más hace y consume, administra y asegura, tanto más claro aparece lo poco que todo eso puede llenarle. Eso despierta el hambre de un mundo y una realidad nuevos, que no se hacen sino que existen y están ahí. Se suscita el deseo de una palabra nueva, una palabra que no nace de las consignas hoy al uso, una palabra totalmente distinta de las palabras que cada día se escuchan hasta la saciedad. Se cumple así la sentencia del profeta Amós: «Mirad que vienen días —oráculo del Señor Yahveh— en que enviaré el hambre al país: no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahveh» (Am 8,11). En ese sentido se despierta el anhelo de una luz, que es la luz verdadera «que ilumina a cada hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9); el anhelo de aquel que es la luz y fuente de toda luz, el anhelo del totalmente otro.

Agreguemos el hecho de que el mundo hecho, administrado y asegurado descubre lo poco que puede descansar sobre sí mismo ni realizarse en sí propio. ¿No viven de hecho todos los seguros del hecho de que no puede eliminarse todo aquello contra lo que nos aseguramos: enfermedad, vejez, accidentes, muerte? ¿No se alza además precisamente la pregunta de cómo acabar con el miedo y angustia con que el hombre se enfrenta a ese mundo poderoso, que él mismo ha construido y organizado? ¿No sabe el hombre de hoy que la respuesta a esa pregunta no puede sacarse de ninguna computadora y que el poder sobre el poder ha de tomarse de una instancia completamente distinta del mundo de los motores? Las cuestiones de la realidad técnica empujan más allá de la realidad técnica y persiguen una palabra, una luz que no pueden procurarse a sí mismas. ¿No existe la experiencia de que un mundo, cada vez más administrado y organizado por el hombre cada vez deja sentir más sobre el hombre y lo humano sus deficiencias como encuentro en la palabra, el amor y la comunicación personal?

Pese a toda la perfección de la técnica, pueden reconocerse sus fronteras y límites: las fronteras de un crecimiento, que abandonado a sí mismo conduce a la destrucción. A ello se suma la aporía de los medios perfectos y de las metas confusas. Persisten las insuperables situaciones límite de la existencia humana. La *antropología* actual ha hablado de la decadencia y finitud del hombre y —positivamente— de su condición de ser dado y referido, abriendo así el flanco que ofrece la apertura del hombre a la posibilidad de la fe y al oír y ver presente en él⁷.

§ 9

FE Y CONFESIÓN

La coordinación

Confesar como actividad y manifestación, la confesión como forma de lo que se expresa con palabras en el acto de confesar, es una voz, una

7. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga 1983.

1. H. Dörries, *Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche*, Gotinga ²1947; G. Mensching C. Westermann - E. Kamlah - B. Lohse - G. Gloege - W. Jannasch - W. Maurer - J. Hermelink, *Bekenntnis*, en RGG I (1957) 988-1009; H. Zeller -R. Schnakenburg - L. Hofmann, *Bekenntnis*, en LThK I (1957) 142-146; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisternologie*, Munich 1961; Id., *Der Glaube als Zeugnis*, Munich 1966; N. Brox - W. Seibel, *Bekenntnis*, en HThG I (1962) 151-160; H. Gollwitzer, *Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche*, en *Hören und Handeln* (Homenaje a E. Wolf), Munich 1962, 153-190.

respuesta y un testimonio de la fe¹. La confesión es un signo de que la fe y su contenido han sido oídos y aceptados, de que ha llegado su palabra y puede hacerse perceptible. Pero la confesión —y esto merece atención— no es sin más la voz de la religión y de las religiones, en cuya definición entra el que lo divino se muestre en múltiples formas y el que la referencia del hombre a Dios y lo divino se certifique en todas las formas imaginables. Sin embargo esas religiones, como las religiones naturales, no llegan a ninguna afirmación clara, a ninguna historicidad, a ninguna resolución firme, y por tanto a ninguna confesión. Algo parecido ocurre con la religión grecorromana. En el panteón de los dioses veían la representación legítima de la misma. El panteón no se cerraba y podía incrementarse de continuo; podía asimilar sin límites, en él había sitio para todo, acogiendo hasta lo que resultaba contradictorio y reservándole puesto y voz. La adoración divina del emperador, que se hizo obligatoria y que creó un conflicto para los cristianos, fue primordialmente un hecho político sublimado en un sentido religioso. De ahí que sea característico de esas religiones el que ni se orienten ni estén vinculadas a ninguna época, a ninguna persona histórica, sino que se hallan en el círculo del eterno retorno, hasta el punto de que acerca del contenido de esa religión ha podido decirse: «No ocurrió nunca, pero existe siempre.» Aquí no hay confesión alguna, porque no existe una afirmación clara².

Algo similar hay que decir de las religiones orientales con sus concepciones diluibles de lo divino que ven todo en la unidad y sus infinitas formas de expresión —la luz única en mil arroyos— que no se explican o establecen explícitamente de una manera intencionada. Esas religiones están abiertamente dispuestas a recibir en su jardín incluso al cristianismo como una planta más, aunque se niegan a otorgarle nada que sobrepase esa condición de ser una flor más. No tienen comprensión alguna para esa diferencia de lo cristiano, y menos aún para aceptar su pretensión de ser algo definitivo y único. Abiertamente se defienden contra eso y ven incluso en tales pretensiones un perjuicio para lo religioso³.

De lo cual síguese que la confesión, como voz, expresión y testimonio de la fe, sólo se da allí donde la fe se articula, donde dice algo y tiene algo que decir, donde se da algo histórico, donde se encuentran personas históricas como portadoras y transmisoras de la fe, donde la

2. Cf. H. Fries, *Mythos und Offenbarung*, en *Fragen der Theologie heute*, dir. por J. Fries - J. Trütsch - F. Böckle, Einsiedeln-Zürich-Colonia 1960, 11-43; reimpresión en J. Bernard (dir.), *Offenbarung. Phänomen-Begriff-Dimension*, Leipzig 1981, 106-142.

3. B. Welte, *Christentum und Religionen der Welt*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 26, Friburgo-Basilea-Viena 1980, 40-126; cf. H. Fries - F. Köster - F. Wolfinger, *Das Heil in den Religionen und im Christentum*, St. Ottilien 1982.

fe no es el eco de la propia autorreflexión, sino respuesta a una palabra que no es palabra humana, respuesta a un acontecimiento histórico que el hombre no ha montado e introducido por sí mismo.

La confesión como confesión religiosa se da principalmente dentro de la *revelación bíblica*, que culmina en la automanifestación de Dios en Jesucristo, y en aquellas religiones que, como el Islam, se hallan en el horizonte y bajo la influencia de la revelación bíblica.

La confesión como confesión creyente en sentido propio sólo es posible, por lo mismo, allí donde se da *la fe en sentido resuelto y específico*: dentro de lo que certifica la Biblia del Antiguo y del Nuevo Testamento y dentro de la historia efectiva determinada por la misma, tal como se realiza por la comunión de la fe y de los creyentes. La confesión como respuesta de la fe realmente sólo es posible allí donde se da la fe como respuesta.

De ahí que en el *Antiguo Testamento* hay confesiones como confesiones de fe en el sentido preciso descrito. Confesiones como ésta: «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único» (Dt 6,4); se halla la confesión de Yahveh como Dios que sacó a Israel de Egipto (cf. Éx 12,17; Dt 26,5-9; Jos 24,2-13); existe la confesión de los acontecimientos más importantes de la historia de Israel, que como proezas de Dios en el pasado garantizan la fidelidad divina en el presente y el futuro. Y existe, además, la confesión de Yahveh, «creador del cielo y de la tierra».

En todas esas documentaciones subyace un testimonio claro a la vez que un claro rechazo de los otros dioses, de los dioses de los otros pueblos. La verdadera definición y elección de Israel fue la de no ser como los otros pueblos, la de no obrar como los otros pueblos. Lo cual no excluye, sino que más bien conlleva, el que Israel tuviera una vocación y misión especial *en favor de* los otros pueblos de la tierra.

La coordinación de confesión y fe la continúa e intensifica el *Nuevo Testamento*, concentrándola en lo que allí se certifica. La confesión de Pedro a la pregunta de Jesús: «Pero vosotros ¿quién decís que soy yo?», representa una cima en el evangelio (Mc 8,29); así como la palabra de Jesús: «Por tanto, respecto de todo aquel que se declare en mi favor delante de los hombres, también yo me declararé en favor suyo delante de mi Padre que está en los cielos» (en el pasaje paralelo que sustituye el «yo» por «el Hijo del hombre»: Mt 10,32; Lc 12,8). La reflexión de Pablo sobre el sitio y contenido de la fe cristiana se formula en esta frase: «Porque si confiesas con tus labios que Jesús es Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues creerlo con el corazón conduce a justicia, y confesarlo con los labios conduce a salvación» (Rom 10,9-10). En el himno de la carta a los Filipenses (2,11) y como respuesta al camino que Jesús recorrió se dice:

«Y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor.» La primera carta de Juan proclama: «El que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (4.15).

Así, pues, la confesión contiene un testimonio claro, preciso y articulado en cuanto al contenido. Pero esa confesión-afirmación —y éste es otro dato— no describe todas las cosas posibles, sino que señala el *centro*, el núcleo esencial de aquello a lo que la fe se refiere y a lo que responde.

De ese núcleo de la confesión bíblica proceden las confesiones ulteriores de la fe, tanto la denominada *confesión de fe apostólica* como los posteriores símbolos de la fe⁴. «Símbolo» deriva precisamente del hecho de reunir y resumir. En el caso del símbolo de la fe eso es verdad no sólo en el sentido de una adición de frases sino como entramado interno, como conexión de contenidos.

La confesión significa además que no se trata de una mera afirmación, y ni siquiera de una afirmación comprometida, sino de un acto de homenaje, alabanza y exaltación. La confesión alaba y exalta a Dios, que se ha dado a conocer, y sigue haciéndolo, a los hombres de palabra y de obra, a través de acontecimientos y de personas, y sobre todo en Jesucristo, que es la redención y salvación de los hombres. El marco de la confesión es el servicio litúrgico⁵, y más exactamente la respuesta de la comunidad congregada tras haber escuchado el mensaje de la revelación divina en el evangelio (en este contexto la confesión como confesión de los pecados podemos dejarla de lado).

La función de la confesión

La confesión tiene que dejar en claro que la fe, que puede y debe ser conocida, se diferencia y *separa* de lo que no es ella misma⁶. Tiene que dejar en claro que —hablando de una manera concreta— la fe cristiana se distingue de la religión en general y de las religiones en particular, así como de las ideologías. La confesión pretende articular que existe la diferencia, la singularidad de la fe cristiana que no puede intercambiarse por ninguna otra. Lo cual significa a su vez que Jesucristo, al que la fe confiesa, no es un fundador religioso en la línea que conocemos por la

4. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich 1949; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Munich 1968; versión castellana: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* (Siebenstern-Taschenbuch 165), Hamburg 1972.

5. H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Colonia 1958.

6. H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Munich 1963.

historia de las religiones. Ni él ni su obra pueden confundirse, como ocurre en la parábola del anillo de Lessing, en que el anillo auténtico no se puede diferenciar del falso y acaba perdiéndose.

La confesión quiere establecer los límites frente a los posibles errores y parcialidades de esa fe, a la vez que significa una frontera frente a la incredulidad y la superstición.

Pero ésta no es la única perspectiva en que se sitúa la confesión de fe. En la confesión de fe cristiana puede y debe también expresarse la *universalidad* de dicha fe: la dimensión de la fe cristiana a escala del mundo, de la humanidad, las religiones y las concepciones cósmicas. De ahí que en la confesión cristiana no sólo deba articularse aquello de lo que se distingue excluyéndolo, ha de expresar asimismo lo que puede incluirse en esa fe, que se manifiesta en la confesión.

No sólo cuenta la palabra «Quien no está conmigo está contra mí» (Mt 12,30); cuenta también la otra proclama, que suele citarse mucho menos: «Quien no está contra vosotros, en favor vuestro está» (Lc 9, 50). No sólo cuenta como testimonio bíblico la palabra acerca de la necedad de la cruz (1Cor 1,23); bíblica es asimismo esta otra afirmación bien diferente: «Eso que sin conocer veneráis, es lo que os anuncio yo» (Act 17,23).

Esa universalidad no tiene su fundamento en el hecho de que todo sea o valga igual, sino en que el centro concreto de la fe cristiana, Jesucristo, tiene una dimensión universal en tanto que Adán segundo, al que están referidas la creación y la humanidad (Col 1,16-20).

Varias son las consecuencias que se derivan de tales elementos. Ante todo que la fe cristiana no es un asunto privado ni debe privatizarse, sino que se dirige a la *opinión pública*, a la comunidad y en ella se presenta. Ello se debe al hecho de que la revelación, que la fe confiesa a modo de respuesta, es una revelación para todos. De ahí que la fe como respuesta a la palabra de Dios, llegue a crear la comunidad de los creyentes, de los que por la palabra han sido sacados del mundo, y que con designación bíblica se llama iglesia (*ekklesia*).

Quien desea creer y llegar a la fe tiene que agregarse y abrirse a esa comunidad de los creyentes (cf. Act 2,41), ser acogido en la misma y estar en comunión con ella.

Pero la confesión, si no ha de ser una mera confesión de labios, puramente formal y vacía de contenido, crea y funda por su parte una nueva comunidad, la mantiene viva, la guía y reúne de continuo como comunidad de los que creen y confiesan. La confesión como explicación y como delimitación frente a otro, y en tanto que fuerza la integración universal, supone que es posible que la comunidad de la fe encuentre y pueda pronunciar esa palabra clara, supone que —dicho de una manera

concreta— la comunidad de los creyentes permanece en la verdad y la verdad permanece en ella.

La confesión, que se da en la comunidad de los creyentes como expresión, testimonio y voz de la fe, tiene que ser una y permanente, si esa comunidad ha de permanecer también como tal. La confesión se explica con ocasión de determinadas situaciones y circunstancias, desafíos, cuestionamientos críticos y escépticos, disputas, dificultades y agresiones.

La confesión de la fe y de los creyentes tiene que *actualizarse* frente a tales circunstancias. La confesión tiene que marcar aquellos acentos —lo cual se deriva del hecho de la situación— que se cuestionan o se ponen en tela de juicio de una manera especial. La confesión debe hacerlo en su esfuerzo por salvaguardar y no falsear la causa de la fe, y sobre todo la causa del origen auténtico. Para lo cual no basta con repetir sin más las viejas fórmulas y vocablos con los que están redactadas las confesiones. Puede ser un deber en aras de lo permanente el decir lo viejo y verdadero de manera nueva y diferente, para poder comunicárselo a hombres que viven en otras condiciones de comprensión y que hablan otro lenguaje. Las confesiones necesitan de una interpretación renovada.

La historia de la fe está también marcada por la historia de sus confesiones. En ellas se expresa la fe, la comprensión creyente, la penetración y crecimiento en esa misma fe. Es típico de las confesiones el encontrarse bajo el signo de la continuidad y querer permanecer en el mismo, y el que no sólo hacen posible una comunidad horizontal, la comunidad de los hermanos en la fe, sino también una comunidad en la dimensión histórica profunda: la comunión con los padres en la fe, que merecen nuestra veneración y respeto, porque les debemos nuestra existencia y sin ellos no seríamos creyentes en la misma fe.

Como en las confesiones se trata de una auténtica historia, la continuidad no puede ser el único elemento del camino histórico; ello conduciría a fijaciones y estereotipos. En la historicidad entra la aparición y el futuro de lo siempre nuevo. Para la confesión de la fe eso no puede significar que aparezcan de continuo nuevas revelaciones; pero sí que la fe a través de las incitaciones históricas dé nuevas respuestas a las cuestiones de hoy y de aquí. Tiene que darlas, y puede darlas.

Mediante la confesión y las confesiones no sólo se dice lo que ocurrió una vez con la fe, sino que se descubre lo que es la fe, los aspectos y dimensiones que posee y las riquezas que evidencia. Lo *histórico* no se convierte en una relativización de lo válido ni en la conservación siempre renovada del ayer, sino más bien en el amplio marco tiempo-espacio en que la fe se desarrolla, expone y madura a sí misma y sus perspectivas. Por lo demás, el camino histórico de la fe no podemos verlo —con un

triumfalismo altamente inadecuado— como un progreso permanente hacia una consumación cada vez mayor; como tampoco es ese camino una mera historia de decadencia. El camino de la fe se caracteriza por *la dialéctica de la continuidad y de la discontinuidad* de la historia creyente, típica de la historia de la fe y de la comunidad creyente y que exige de cada presente su respectiva apropiación.

Finalmente, la confesión significa e incluye el que tenga que manifestarse y responder ante la opinión pública, tanto la neutral como la hostil, la científica como la social y política. Ello responde a la exigencia: «Estad siempre dispuestos a responder a cualquiera que os pida razón de vuestra esperanza» (1Pe 3,15). La confesión significa que el confesor puede ser llevado ante un tribunal y que allí tenga que defender su confesión, y que allí se repitan las escenas bien conocidas por la historia pasada y presente, y que por esa confesión haya de afrontar burlas, rechiflas, humillaciones y cortapisas así como —en los casos más graves— castigos, persecuciones y hasta la misma muerte.

Con ello el creyente y confesor sigue las huellas de Jesucristo que, como dice la carta primera a Timoteo, «proclamó tan bella confesión ante Poncio Pilato» (1Tim 6,13), y entra en el gran ejército de los personajes y testigos de la fe, que describe el capítulo 11 de la carta a los Hebreos. Se encuentra siguiendo a quien fue objeto de contradicción (Lc 2,34), y cuya cruz significa y representa la respuesta del mundo al ofrecimiento de Dios. El martirio constituye el caso más grave y serio de confesión.

Fe y confesión hoy

Hoy la confesión significa ante todo que debe mantenerse si se quiere que la fe persista; y debe mantenerse con las implicaciones propias: un contenido, capacidad de afirmación, un carácter obligatorio, de responsabilidad y apertura, relación con la comunidad y la autoridad, delimitación, distinción y diferencia.

La confesión significa hoy un estar en continuidad con la confesión de ayer y con la confesión de los orígenes. Hoy la confesión significa que no tenemos que empezar de nuevo y menos aún de la nada, sino que más bien tenemos que recibir lo ya dado y transmitido para hacerlo nuestro. La confesión significa hoy mantenerse en la tradición como la historia eficaz de la fe. Y significa también no recaer y refugiarse en la gran imprecisión de lo conocido y afirmado por la fe, aunque tampoco significa repetir el pasado simple y llanamente; significa trasladar el pasado a nuestro hoy, a las posibilidades, comprensión y lenguaje del presente. La confesión significa hoy tener el coraje para afrontar el con-

tenido y objetividad de la fe, y saber que la huida hacia lo no vinculante equivale en el fondo a una decisión, aunque una decisión mala. El hombre está ordenado, en efecto, a lo concreto y vinculante, sin que tenga que decidirse por todas y cada una de las cosas sino por algo concreto en la vida, en la profesión, en el encuentro con las personas, en el problema de Dios y de la salvación. El contenido articulado de la fe y de la confesión cristiana responde a esa tendencia a la concreción; o tal vez es a la inversa: la concreción de nuestra respuesta en fe y confesión responde a la concreción de la revelación sobre todo en Jesucristo.

La confesión significa hoy saber acerca de la situación de la fe cristiana y de las confesiones cristianas que, a través de los sucesos y decisiones históricas, ha hecho que las confesiones personales de testimonio se convirtieran en «*confesiones*» institucionales, y que de las mismas surgiera una comprensión, diferente en cada caso, de la fe como decisión de una confesión contra otra; lo cual ha conducido a la separación en la comunidad de los creyentes. Las confesiones de la fe se trocaron en contraconfesiones.

La confesión significa hoy saber que la separación en la fe se contrapone a la exigencia de unidad que tiene la misma fe. Significa saber que no se puede anular lo ya ocurrido, pero que sí se puede cambiar porque es algo humano, un acontecer expuesto a la libertad de los hombres. Ese cambio se convierte en un deber, cuando el suceso en cuestión es algo que no debe ser, cuando es una culpa y escándalo.

Frente a todo ello la confesión significa hoy afrontar esa situación dolorosa e intentar cambiarla con la fuerza de la fe y del amor, con la seguridad de la esperanza: las *contraconfesiones* han de trocarse en *confesiones*.

En el tema de la confesión hoy se puede hacer una observación sorprendente: en la actualidad hay una revalorización del tema y de la palabra «confesión» en el campo de las ideologías modernas: la confesión de marxismo y leninismo, pero también —en el ámbito de las religiones— en las llamadas religiones juveniles. Y a diario vemos qué intensidad puede alcanzar la confesión del Islam.

No es fácil determinar si dentro de la comunidad creyente cristiana puede darse un afianzamiento similar. Ciertamente que es impresionante la confesión en asambleas eclesiales, en asambleas católicas o en otras manifestaciones públicas; pero es difícil decidir si tales proclamas pueden verse y valorarse en conjunto como confesiones de la fe cristiana o como confesión a favor de la fe cristiana.

Es también conocido el valor y categoría que la confesión tuvo en los primeros tiempos de la comunidad creyente de los cristianos. Baste recordar el respeto que suscitaba, y que esperamos seguirá suscitando, la palabra «confesor» dentro del marco de la cristiandad, un confesor

que en los casos graves se convertía en mártir. La expresión *Bekennende Kirche* (Iglesia confesora) en conexión con la «confesión de Barmen» fue y sigue siendo un motivo de orgullo para la Iglesia evangélica en la época del nacionalsocialismo.

Si hoy la palabra y el asunto mismo de la confesión ya no tiene la misma importancia y alta estima dentro de la comunidad creyente cristiana, dentro de la fe, cabe preguntarse si es que se ha operado un cambio de nomenclatura, si se trata de un juego lingüístico o si efectivamente hay que lamentar una merma en el tema y en la conducta que se advierte en la visión de la fe cristiana. Lo cual da pie a preguntas como éstas:

Tras la escasa estima de la confesión, que se observa al presente, ¿acaso no se oculta el hecho de que ya no se sabe con seguridad ni se puede decir con precisión qué es lo que se puede y debe confesar, dado que ya no hay contenidos permanentes ni ninguna orientación válida, puesto que todo ha entrado en la resaca de lo relativo y no vinculante, porque aparentemente no existe nada que persista en medio de tantos cambios y porque todo ha de formularse y acomodarse de nuevo mediante una interpretación?

Con la escasa valoración de la confesión ¿no va aneja la tendencia a renunciar a la verdad y contenido de la afirmación en la línea del «qué es la verdad»? ¿No se deberá a que no se otorga valor alguno a las orientaciones, a que se mantiene conscientemente un estado vacilante del poco más o menos, de lo posible y pendiente, y a que incluso se cultiva la oscilación, a fin de poder abogar siempre por el «puede ser», el «según y cómo» y el «es posible»?

Con la escasa estima de la confesión ¿no irá también ligado ese tipo de conducta que rehúye las obligaciones, rechaza el mantener una posición y tomar una decisión concreta y declararse en favor de afrontar una situación y correr un riesgo? La gente quiere quedarse «fuera», desmarcarse, y a lo más que se aspira es a ser un observador «objetivo» que no participa y que se mantiene a distancia.

Si queremos desarrollar o ilustrar estas reflexiones, tendríamos que decir que la muerte misma de Jesús y que la seriedad de una confesión en favor de Jesús, el *Kyrios* verdadero, que la negativa a sacrificar en honor del César romano o de los césares actuales, y que la buena disposición a sacar las conclusiones que de ahí se derivan asumiéndolas hasta la misma entrega de la vida, serían otros tantos errores, para decirlo suavemente. Habría que abogar por la posibilidad, y hasta quizá la obligación, de eliminarlos realmente mediante una labor hermenéutica e ilustrada.

¿No existe hoy el peligro de calificar la seriedad, y aun la mera claridad, de una afirmación como fanatismo, intolerancia y estrechez de miras?, ¿el peligro de evitar o al menos de suavizar todas las asperezas

en los temas de decisión y —ya en el campo cristiano— eliminar del contenido de la fe y de la confesión todo lo posible, a fin de suprimir toda necesidad y todo escándalo de la cruz, eliminando así la confesión mediante la hermenéutica y el diálogo? ¿No se convierte a veces en medida y criterio de la fe lo que parece estimular al hombre, y especialmente al hombre de hoy? ¿No es la modernidad, el espíritu de la época, el estar al día (*up-to-date*), el precepto supremo incluso para la fe cristiana, si es que no se quiere correr el riesgo de quedarse atrás?

¿No corremos el peligro de convertir el diálogo en dialogismo, en el que todos pueden hablar de lo humano y de lo divino sin comprometerse mínimamente? ¿No se piensa acaso que ahí está la verdadera fraternidad? ¿No se pueden interpretar abusivamente testimonios teológicos tan importantes y valiosos como los del «cristiano anónimo», que afectan a un dato decisivo en la visión creyente, y en la consiguiente valoración de los no cristianos, hasta convertir tales testimonios en el principio nivelador universal, en cuyo horizonte conviene dejarlo todo tal como está?⁷

¿No corremos el peligro de desmontar o equiparar todas las diferencias de lo cristiano, y con ello presentarlo como un rostro sin rasgos ni perfiles propios?

Estas observaciones deberían representar otros tantos cuestionamientos e impulsos al servicio de la causa de la fe y de la confesión, para esclarecer la diferencia que hoy puede advertirse entre el «es» y el «debe» y para mostrar asimismo los problemas y dificultades con que las confesiones de fe han de contar en nuestro tiempo; dificultades que parecen superables y que quizá estamos ya en camino de resolverlas.

En cualquier caso, ¿por qué los cristianos han de dejar la posibilidad y oportunidad de la confesión únicamente en manos de otros? ¿No arrinconamos con ello la causa de nuestra fe y ponemos la luz bajo el celemín, cosa que como bien sabemos no debe hacerse? (cf. Lc 8,16).

7. Ver sobre este punto H. Fries, *Der anonyme Christ - das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens*, en E. Klinger, *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1976, 25-41; N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»*, Friburgo-Basilea-Viena 1982.

§ 10

LA FE BAJO EL SIGNO DE LA DOCTRINA, EL DOGMA, LA VERDAD Y LA PRAXIS

Doctrina

Al igual que la confesión, la doctrina se refiere a los contenidos de la fe, a lo que de ella puede enunciarse y es posible comunicar en forma de instrucción, información y comunicación. La doctrina no tiene sin embargo la misma dimensión existencial que la confesión. La doctrina destaca el contenido de la fe y, como resultado de una reflexión paciente, intenta establecer una vinculación, una conexión, dentro del conjunto.

La forma y lenguaje de la fe por lo que a la doctrina se refiere se encuentra ya acuñada en buena medida por los escritos doctrinales o sapienciales del Antiguo Testamento, entre los que se cuentan el libro de Job, el libro de la Sabiduría, los Proverbios, el Eclesiastés, el Eclesiástico y muchos de los Salmos.

El que los escritos doctrinales procedan de los últimos tiempos del *Antiguo Testamento* y que, como el mentado libro de la Sabiduría, alcancen hasta el siglo II a.C. es una prueba del grado de reflexión que ya supone lo anunciado, narrado y sucedido y que lo convierte en contenido de una nueva manera de consideración: la doctrina.

La otra razón se debe a que tales escritos tardíos del Antiguo Testamento están influidos por el entorno espiritual del helenismo. Eran muchos los judíos que vivían en la diáspora. En los escritos doctrinales se realiza el intento de traducir la fe de Israel a un lenguaje en el que vivían las gentes de su entorno y ellos mismos: el lenguaje del pensamiento griego, del *logos*, en el que cuentan la sabiduría y la doctrina. De ese modo fue posible una nueva transmisión de la fe.

En el *Nuevo Testamento* nos encontramos con el hecho de que *Jesús* se presentó en actitud de maestro, de rabino, cuya doctrina era sobre todo una exposición de la Escritura; y vemos que la predicación de Jesús aparece bajo el concepto de una doctrina (Mt 7,28; Mc 6,2).

De todos modos hay que advertir que la doctrina y enseñanza de Jesús se caracteriza por ser un hablar y enseñar «con autoridad» (Mt 7, 28; Mc 6,2), diferenciándose así de las enseñanzas de los rabinos doctores de la Ley. Esa caracterización aparece en Mateo, según el llamado sermón de la montaña, en el que se hace patente la enseñanza con autoridad, por ejemplo en las bienaventuranzas y, sobre todo, en las repetidas antítesis «oísteis que se dijo a los antiguos... pero yo os digo»,

a propósito del homicidio, el adulterio, el divorcio, el juramento, el perdón y el amor a los enemigos. Todo ello supera con mucho las diferencias de opinión que eran habituales entre los rabinos judíos. Jesús se sitúa por encima de la incuestionable autoridad de Moisés.

Por ello dice también Jesús: «Pero vosotros no dejéis que os llamen *rabbi*, porque uno solo es vuestro maestro: Cristo» (Mt 23,8 y 10). Por lo demás «maestro» no se convirtió en un título cristológico honorífico. En el proceso el sumo pontífice interroga a Jesús acerca de su doctrina (Jn 18,19).

Todo lo cual no excluye que Jesús enviase a sus discípulos a enseñar (Mc 6,30). El mandato misionero del resucitado: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28,19), contiene asimismo el elemento de la enseñanza. La doctrina de los discípulos y apóstoles es la doctrina de Jesús y sobre Jesús como Cristo y *Kyrios*.

Pablo describe la doctrina, al enseñar, como un carisma especial, como un don del Espíritu para la edificación de la comunidad cristiana (Rom 12,7).

En los Hechos de los Apóstoles (1,1) Lucas expone el contenido de su Evangelio diciendo que ha escrito todo aquello que «Jesús hizo y enseñó». Y al describir ese libro la vida de la comunidad de Jerusalén lo primero que menciona es la firmeza en la doctrina de los apóstoles (2,42).

En los escritos tardíos del Nuevo Testamento, y especialmente en las llamadas cartas pastorales, en que decrece la expectación de la parusía y de lo que se trata es de incorporarse al curso de la historia, en las cartas a Tito y Timoteo la palabra y el contenido de la doctrina adquieren una importancia extraordinaria. La predicación se presenta primordialmente en forma de doctrina. El apóstol es el maestro, y los discípulos de los apóstoles, Tito y Timoteo, tienen la tarea primordial de atender a la doctrina «recta», «verdadera» y «sana», de rechazar el error, las doctrinas falsas, y de guardar y preservar el tesoro de una herencia preciosa, que se les ha confiado en forma de doctrina.

Ese proceso, ese *camino del kerygma a la doctrina*, es importante en un doble sentido: como información e instrucción acerca del contenido y la conexión de la fe —con lo que estaba dado un elemento de estabilización— y como repulsa de las falsas doctrinas acerca de la fe, de los errores doctrinales. Errores que ya se describen en el Nuevo Testamento, sobre todo en los escritos tardíos, en las cartas pastorales y en las joánicas. En contra de los mismos se expone la doctrina verdadera y sana.

El elemento doctrinal como figura y lenguaje de la fe adquirió importancia en el período siguiente, cuando la fe cristiana hubo de enfrentarse con las tendencias espirituales de una época determinada y con

las doctrinas que en ella prevalecían. Al comienzo del cristianismo fue sobre todo el pensamiento griego bajo las formas variadas de la gnosis¹. Así nada tiene de extraño que el pensamiento griego, preocupado por el *logos*, la esencia y la visión esencial, también interrogase a la fe cristiana por su *Logos* y su esencia, ni que los defensores de esa fe la presentasen a su turno bajo la forma de la objetivación, la verdad y la doctrina. De ahí surgió la forma de *ortodoxia*, de la recta doctrina, como signo y expresión de la fe. Y con ello la fe era algo que se podía saber, establecer y preguntar. Su forma literaria es el catecismo con instrucciones y principios doctrinales. Así la verdad se refiere a unos principios verdaderos, a la coincidencia de la doctrina con el asunto, y es cuando se habla de «una palabra fiable».

Todo ello constituye un proceso legítimo, necesario, que viene dado con el tema de la fe y con su trayectoria histórica. La doctrina es un signo de que el contenido de la fe tiene una relación interna con la razón, con la inteligencia. La doctrina, la ortodoxia, tiene su razón de ser con tal de que no arrincone ni quiera suplantar los otros lenguajes de la fe, como son la plegaria, la alabanza, la predicación y la narración. La palabra de la doctrina de la fe es tan legítima como la palabra de la confesión de fe. Es algo constitutivo de la fe y de la comunidad creyente.

La ortodoxia, sin embargo, resulta problemática, cuando se independiza y se establece como absoluta en tanto que compendio de la doctrina verdadera, cuando hace que la fe se diluya en la fe afirmativa y doctrinal, cuando para ella pasan a un segundo plano el acto de fe como opción de todo el hombre en libertad, la vida de fe y los frutos de la misma. Resulta peligrosa cuando sólo pregunta ¿eres ortodoxo? y sólo lo confirma con las notas y principios de la fe doctrinal. Cuando la ortodoxia se convierte en el criterio único y exclusivo del verdadero cristianismo, la ortodoxia puede convertirse en un arma. Y conduce a la sospecha recelosa, la persecución y la condena. Sin tener en cuenta al hombre concreto y su libertad necesaria para la fe, intenta imponerse por todos los medios en nombre de la fe verdadera. La pena de muerte, con que habitualmente se condenaba a los herejes en la edad media —se decía que eran peores que los falsificadores de moneda que eran castigados con la pena capital—, fue una consecuencia de dicha actitud. Aquí lo único que cuenta es el principio que se aplicó contra Jesús, y que no era precisamente una ley cristiana: «Tenemos una ley, y según esa ley tiene que morir» (Jn 19,7).

La otra consecuencia es pensar que en el asunto de la fe, del ser

1. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Gotinga 1934; II, 1954; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Friburgo 1959; H. Schlier, *Gnosis* en HThG I (1962) 562-573; N. Brox, *Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburgo 1966.

cristiano, lo mejor es aceptar la ortodoxia, la verdadera doctrina, a ser posible al pie de la letra por parte de todos los creyentes, sin reservas ni limitaciones, y poder comprobarlo así externamente.

Ya en la Reforma del siglo xvi diagnosticaba Erasmo, como signo de la época, el que los artículos de la fe —de la doctrina— crecían de continuo, mientras que el amor mermaba sin cesar. Y veía en ello con justa razón una pérdida de la fe, al tiempo que daba a conocer que la observación más correcta de los dogmas no iba a impedir que, por motivos de fe, surgiera un movimiento capaz de romper la unidad de la cristiandad de Occidente. Los papas y obispos de aquella época sin duda que eran intachables por lo que miraba a la ortodoxia; no pensaban en negar una verdad, más bien la multiplicaron con constantes añadidos. Pero si se hubieran tomado en serio el vivir de la fe, el obrar la verdad y en sacar de la ortodoxia la consecuencia de la ortopraxis, cuántos sacrificios hubieran ahorrado al cristianismo y a la humanidad.

En general hemos de decir que una respuesta correcta a una pregunta doctrinal del catecismo no es por sí sola indicio de una entrega personal a la fe. Ni una respuesta falsa es por sí misma indicio de una fe deficiente. La *fides quae*, la fe como doctrina, sólo puede mantenerse cuando el hombre la cree y transmite de una forma viva. Hoy tenemos un olfato despierto para esa dimensión importante, y con ello hemos adquirido unos criterios nuevos para la «medida de la fe», que es ciertamente algo más que atenerse firmemente a unos principios doctrinales.

Dogma

A diferencia de la doctrina como exposición de todo el contenido de fe, el dogma² significa aquel punto doctrinal de la fe cristiana, que en un determinado momento histórico y por motivos específicos, frente a unos cuestionamientos y exigencias, la Iglesia formula en forma de voluntad definitoria claramente reconocible y como afirmación auténtica y vinculante, y que se presenta como contenido de la revelación y, por tanto, como una verdad que se debe creer.

El concepto y la palabra «dogma» no parecen apropiados en principio para expresar esa realidad. «Dogma», que es una palabra griega, significaba originariamente una opinión, una conclusión, disposición o

2. H. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem in Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Gotinga 1961, 24-79; K. Rahner-K. Lehmann, *Wortgeschichte und Bedeutungswandel von «Dogma»*, en *MySal I* (1965) 639-661; K. Rahner, *Dogma*, en *SM*, vol 2, 375-383; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1968; versión castellana: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968; J. Finkenzeller, *Glaube ohne Dogma?*, Düsseldorf 1972.

hipótesis doctrinal de una escuela filosófica. De ahí que se adoptase una actitud muy escéptica frente a la recepción de la palabra «dogma» en el marco de la fe cristiana. En efecto, no se podía reconocer en ella aquello que justamente se quería indicar en nombre de la fe: una afirmación y decisión vinculante en temas y cuestiones de la doctrina cristiana.

En la Iglesia antigua «dogma» significó una decisión disciplinar y jurídica; la Iglesia oriental entendía por «dogmas» las tradiciones eclesíásticas no fijadas por escrito; liturgia, dogma y doxología estaban allí estrechamente conectados. Entre los teólogos de la edad media el concepto de «dogma» apenas si juega algún papel; hablan de los «*articuli fidei*» entendiendo por los mismos los distintos miembros o eslabones de la confesión de la fe. Sólo en la edad moderna adquiere el «dogma» el sentido corriente hoy entre nosotros. El teólogo Chrisman (1751-1810) define el dogma como una verdad revelada por Dios, que mediante la sentencia pública de la Iglesia se presenta como una (verdad) que ha de creerse con fe divina, de modo que lo contrario es condenado por la Iglesia como doctrina herética³.

El dogma como articulación vinculante de la fe, provisto de la pretensión de verdad, es por así decirlo una *línea de defensa*, una reacción a un estado de necesidad perfectamente reconocible, como son disputas, desviaciones y falsificaciones en el terreno de la fe. Por ello los dogmas, según piensa J.H. Newman a propósito del concilio Vaticano I, no son ningún lujo ni ningún despilfarro en sumisiones⁴. Tampoco deberían responder los dogmas únicamente a la alegría del desarrollo de la fe, sino que más bien, y como sucedía con los dogmas de la Iglesia antigua, deberían derivar de una decisión que ha de tomarse necesariamente.

En esta definición del dogma entra el que siempre representa una articulación e interpretación de la verdad de la fe que se ha hecho necesaria en un tiempo histórico. De lo cual se sigue que los dogmas sólo pueden entenderse rectamente, cuando se conocen las cuestiones y los destinatarios a los que querían dar respuesta. Así, pues, los dogmas no han de verse aisladamente ni han de considerarse como afirmaciones que todo lo agotan. Eso equivaldría a convertir un aspecto en el aspecto único. Si separamos, por ejemplo, las definiciones dogmáticas del concilio de Trento —con su marcado acento contrarreformista— de sus destinatarios y convertimos sus pronunciamientos sobre el sacerdocio, la misa y los sacramentos en una afirmación universal y exhaustiva, no habremos hecho justicia a la historicidad de las decisiones dogmáticas.

3. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1968, 36; versión castellana: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968.

4. *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit*, Maguncia 1957, 543; cf. en versión castellana: *Escritos autobiográficos*, Taurus, Madrid 1963.

En la teología postridentina esto es algo que durante mucho tiempo no se tuvo en cuenta; y por ello el desarrollo eclesástico y teológico fue unilateral: siguió siendo contrarreformista, cosa que se identificó con católico. Sólo en la época contemporánea se aplicó de una manera consciente la hermenéutica histórico-dogmática con sus tendencias no pocas veces liberadoras⁵.

Y de ello se deriva un segundo punto: los dogmas se formulan con ayuda del lenguaje y conceptos de una época determinada, que hasta ahora ha sido sobre todo con ayuda de la filosofía griega y escolástica. Cómo se pueda comprender un dogma expresado con el lenguaje y los conceptos de una mentalidad totalmente distinta, cual podría ser la del Extremo Oriente, es un problema difícil y que sigue pendiente de solución. Cuando existe una historia de los conceptos y del lenguaje, puede llegar a ser necesario, si cambian los conceptos, expresar el tema de manera diferente, para que siga siendo el mismo —en nuestro caso el tema de la fe—. Habrá que preguntarse, por ej., si conceptos como naturaleza, esencia, substancia, etc. podemos continuar repitiéndolos sin más en las formulaciones dogmáticas para preservar la identidad de la fe, cuando los viejos conceptos metafísicos se han trocado para el lenguaje y pensamiento actuales en conceptos físicos y químicos, con lo cual han adquirido una significación diferente.

Por ese motivo se ha dicho atinadamente para la comprensión y valoración de los dogmas que se trata de un *asunto de regulación de lenguaje*. El lenguaje de los dogmas como regulación lingüística de las cuestiones de la fe y de cara a una comunidad creyente en una determinada situación histórica resulta conveniente y en ciertas circunstancias necesario. Es el fundamento de su unidad.

Con ello se dice al mismo tiempo que una regulación lingüística ha de darse a su vez en otro sentido cuando el campo lingüístico en su conjunto cambia, bien sea debido a la historia o debido al cambio de marco social y cultural. El hecho de la regulación del lenguaje es un indicio de que el dogma comporta a la vez los signos de la obligatoriedad y de la apertura, y de que el dogma es un signo de la forma histórica de la fe. Un ejemplo son los intentos —por lo demás discutibles— de entender el dogma de la transubstanciación mediante otros conceptos.

Las decisiones dogmáticas representan también las más de las veces

5. K. Rahner, *Reflexiones en torno a la evolución del dogma*, en *Escritos de teología*, vol. 4, Taurus, Madrid 1964, 13-52; Id., *Historia de los dogmas*, en SM, vol. 2, 392-404; Id. y K. Lehmann, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, en MySal I, 727-903; J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Colonia 1966; W. Pannenberg, *Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion*, en M. Seckler-O. H. Pesch-J. Brosseder-W. Pannenberg, *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz-Viena-Colonia 1972, 31-43.

un *compromiso*, en el sentido de que se ha procurado encontrar un camino entre las diferentes opiniones teológicas —que fueron ocasión de la resolución dogmática—, un camino que aspiraba a recoger lo que había de acertado en las distintas perspectivas⁶. Eso es algo que podemos advertir en los concilios antiguos, por ejemplo en el de Calcedonia mediando entre Nestorio y Eutiques. La misma ley se dejó sentir en el concilio Vaticano I frente a los papistas y episcopalistas radicales. Y ello porque una resolución dogmática no está fija ya de antemano en una determinada situación, aunque ciertamente que en los concilios siempre ha habido tendencias que lo pretendían —como en el Vaticano I y al comienzo del Vaticano II—, sino que esa resolución dogmática es el resultado de una lucha y búsqueda, en la que juegan su papel las conversaciones, discusiones y argumentos, además de otros factores naturalmente con los que se sintoniza, como es bien sabido, sin perjuicio de la necesidad de un último refrendo por parte del papa.

De ahí que las más de las veces un compromiso no sea cuestión de una brillantez arrebatadora sino el resultado de un esfuerzo laborioso, del que a menudo se advierten las huellas incluso en los textos protocolarios. Pese a lo cual es cierto que sin ese resultado producido como un compromiso, no existiría ningún fundamento del sentir común. El compromiso no es un signo de debilidad. Cuando se obtiene honradamente más bien es un signo del reconocimiento del otro y de su justa intención, un signo de humildad y modestia.

El dogma es un concepto funcional y dinámico: el resultado de experiencias anteriores de la fe en contacto con la Escritura y en diálogo con la respectiva hora histórica. Pero ese resultado es a la vez la apertura a experiencias de la fe en el futuro en y con dimensiones nuevas.

Verdades y verdad

En los contenidos de la confesión, de la doctrina y de los dogmas reaparece de continuo al concepto de verdad⁷. La verdad de la fe significa la manifestación de la realidad que se da en ella. La verdad de los dogmas representa la articulación, que en ellos se da, de esa manifestación de la realidad por parte de la fe. Pero si ésta se define por la historia como origen y futuro, es evidente que también ha de estar marcado por ella el concepto de verdad referido a la fe. Y si la manifestación de la realidad por parte de la fe se refiere a unos acontecimientos y personas, si en el

6. M. Seckler, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, en *Begegnung*, 45-57.

7. H. von Soden, *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit*, en *Urchristentum und Geschichte* I, Tübinga 1951, 1-24- G. Quell-G. Kittel-R. Bultmann,

marco de la fe se encuentra la expresión «hacer la verdad», si Jesús pretende ser la verdad, necesariamente también la verdad ha de estar afectada por todos esos elementos tal como se encuentra en el ámbito de la fe cristiana. La verdad, de la que se habla en la fe cristiana, no puede ser una verdad meramente filosófica o lógica en la que sólo se trata de conocer o entender; en la verdad de la fe cristiana lo que está en juego es el encuentro vasto con la realidad del Dios que se comunica en la historia y en las personas.

Hay una *explicación de los contenidos de fe* como verdades de fe en unos desarrollos siempre renovados. Sirven para abrir las dimensiones y perspectivas de la fe. Y hay, además, una «simplificación» o *concentración* de los contenidos de la fe en su centro y meollo, que no es una idea, sino un acontecimiento, una historia, una persona. Para esta concentración lo que interesa no es sólo enumerar las verdades, sino valorarlas de acuerdo con su posición en el marco de la revelación y de cara al problema de la salvación. Pero una «fórmula breve», intentada según este principio, no pretende expresar una parte sino el conjunto de la fe cristiana, aunque en ella no se enumeren todas las consecuencias que de ahí se derivan⁸.

En estas investigaciones subyace la tendencia a diferenciar los artículos fundamentales de la fe de los que lo son menos o no lo son en modo alguno, a establecer la distinción entre verdades que afectan al centro y aquellos contenidos que de ese centro se desprenden.

En contra de eso se ha aducido y sigue aduciéndose la objeción y contradicción, a menudo repetida, de que según la conocida imagen, quien considera menos importante, pasa por alto o discute la verdad de un único dogma, pone en peligro y hasta amenaza con destruir todo el sistema, toda la construcción bien compacta del dogma católico, de la doctrina y de la fe. De ahí la exigencia de que todas las verdades hayan de creerse de la misma manera, porque detrás de todas ellas está la promesa y la autoridad de Dios. Quien las cuestiona en un punto las niega todas.

A este propósito conviene recordar lo que ya se ha dicho acerca de las múltiples dimensiones de la fe: como acto personal y existencial, como opción a favor del conjunto, como fe afirmativa, que se inserta en la realidad mayor de la fe personal. A lo cual hemos de añadir que la misma fe se encuentra bajo el signo de lo imperfecto, de la obra frag-

en ThW I (1959), 223ss; E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zurich ²1963; R. Schnakenburg, *Von der Wahrheit, die frei macht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit*, Munich 1964; W. Pannenberg, *Was ist Wahrheit?*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga 1967, 200-222; versión castellana: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976; W. Kasper, o. cit. 65ss.

⁸. K. Lehmann, *Kurzformel des christlichen Glaubens*, en *Gegenwart des Glaubens*, Maguncia 1974, 175-199.

mentada. De donde se sigue que no es un sistema cerrado, sino un camino; que la fe tiene un centro y que está determinada por una historia y una persona.

Si todo esto es cierto, podremos decir siguiendo a W. Kasper, a propósito de la exigencia de creer todas las verdades de la fe con el mismo carácter obligatorio: «La exposición unilateral del carácter formal obligatorio de cada dogma en virtud de la autoridad de Dios y de la Iglesia, tenía que resultar especialmente fatal en los tiempos modernos con su insistencia en la subjetividad. ¿Puedo yo sostener la verdad cristológica central con la misma intensidad subjetiva que los dogmas marianos? En uno y otro caso no está en juego de la misma manera el problema de la salvación y condenación. Por ello tampoco es posible la misma medida de compromiso subjetivo. En la predicación y en la práctica piadosa esa concepción ha conducido además a un desplazamiento fatal del equilibrio. La imagen de la Iglesia está marcada en buena medida en los tiempos modernos por los rasgos secundarios y terciarios de su doctrina. En el rechazo del protestantismo se han acentuado excesivamente las verdades contrarreformistas; lo cual indujo a poner un énfasis exagerado en las verdades que se refieren a los instrumentos de salvación (Iglesia, sacramentos, ministerios) frente a las genuinas verdades salvíficas que son las cristológicas y soteriológicas. En el siglo pasado y en el actual han aparecido más encíclicas sobre cuestiones de mariología que sobre las cuestiones de cristología o del ateísmo moderno. Estos desequilibrios son un signo de que ni el corazón ni la circulación funcionan ya recatamente. La insistencia unilateral en una ortodoxia verbal y formal es responsable en parte de que la fe haya llegado cada vez menos a los hombres modernos»⁹. Si no tenemos esto en cuenta, la ortodoxia, lejos de mantenerse, se desmorona.

Una contribución importante, que puede señalar el camino en esta cuestión, nos la brinda un texto del Vaticano II. En el decreto sobre el ecumenismo se dice: «Al confrontar las doctrinas, recuerden (los teólogos católicos) que existe *un orden o «jerarquía» en las verdades* de la doctrina católica, porque es diversa su conexión con el fundamento de la fe» (11). A lo cual se agrega que ese fundamento lo constituyen las riquezas de Cristo (Ef 3,8). En el proceso que llevó a la aceptación de este texto se dice que las verdades deberían sopesarse más que enumerarse. Se trata, pues, en dicho texto conciliar de sustituir un concepto cuantitativo y formal de la verdad por otro cualitativo y determinado por su contenido. Por lo demás, la doctrina de la jerarquía de las ver-

9. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Maguncia 1972, 93; versión castellana: *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976; cf. Id., *Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen*, en *Kirche im Gespräch*, Friburgo-Basilea-Viena 1970, 82s.

dades se interpretaría mal y una vez más se seguiría pensando de un modo cuantitativo y no cualitativo, si la entendiéramos cual si fuera posible enumerar correlativamente las distintas verdades de fe y, de esa manera, distinguir entre verdades importantes y las que no lo son tanto. La recta inteligencia de esa doctrina de la jerarquía de verdades arranca del hecho de que el contenido de la fe no representa la mera suma de distintos principios, sino un conjunto con unas determinadas leyes proporcionales. El principio de la jerarquía de verdades no es un principio de selección, sino un *principio de interpretación*, que ha de contribuir a entender y explicar de una forma adecuada las verdades de la fe.

Con esta definición de la jerarquía de las verdades enlaza otra experiencia. Psicológicamente no es posible que el creyente mantenga todos los contenidos de fe, todos los desarrollos que se derivan del centro de la fe con la intensidad de una afirmación consciente en constante equilibrio y sin diferencia alguna. Necesariamente cargará el acento en un punto o en otro. Lo mismo cabe decir de la Iglesia como comunidad de la fe y de los creyentes. También aquí ha habido en el curso de la historia énfasis y desplazamientos, también ha habido silencios y olvidos de lo que en otras épocas había adquirido tonos virulentos. Todo lo cual está condicionado por distintos factores y motivos, que no sólo eran de origen intraeclesial, sino que a menudo llegaban desde fuera como una pregunta o como un desafío a la Iglesia en tanto que comunidad creyente.

El Sínodo general de los obispos de la República Federal de Alemania formuló esta idea en los términos siguientes: «Ni a la Iglesia ni a cada uno de los cristianos les es posible tener conciencia en la misma medida de todos los desarrollos históricos de la fe. Siempre habrá unos epicentros. Y por supuesto que será necesario examinar la fiabilidad de los puntos en que se pone el énfasis. Pero las diferencias en la comprensión de la única fe son inevitables»¹⁰.

Esos procedimientos son legítimos, si no se niega explícitamente o se discute aquello que no se afirma o no puede afirmarse de un modo explícito y consciente.

Si es cierto que no se pueden creer de la misma manera todas las verdades de la fe, tampoco se puede aspirar a que hayan de creerse de la misma manera todas las verdades de fe relativas a la comunidad eclesial. No se puede exigir ya a otras confesiones lo que se espera de los miembros de la propia comunidad creyente¹¹. El texto del Sínodo de los

10. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Edición oficial completa, Friburgo-Basilea-Viena 1976, 782.

11. Cf. al respecto H. Fries-K. Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1983, especialm. 35-53; versión castellana: *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1987.

obispos alemanes, a que nos hemos referido, sobre «Colaboración pastoral de las Iglesias al servicio de la unidad cristiana», dice lo siguiente a propósito de las «reflexiones teológicas» sobre el tema: «Hemos de preguntarnos hasta qué punto es indispensable para la unidad en la fe el que todos los desarrollos y derivaciones, que en la historia de la fe y de los dogmas se han sacado de la revelación, tengan que afirmarlos de la misma manera todos los cristianos. La Iglesia católica no exige lo mismo de sus miembros, sino que se contenta con el asentimiento (implícito) a la fe de la Iglesia. Por lo demás, una unión de las Iglesias en la fe no es posible, cuando una Iglesia se ve obligada a condenar una doctrina obligatoria de las otras como contraria al Evangelio. En el diálogo entre las Iglesias y comunidades eclesiales hay que examinar si es posible una unión en la fe en el sentido de que una Iglesia pueda respetar y aceptar la peculiar tradición de las otras como un desarrollo legítimo de la revelación, aunque no quiera aceptarla para sí misma (por ejemplo, el culto de los santos, los sacramentales, las indulgencias)»¹².

El obrar la verdad: ortodoxia y ortopraxis

Hoy se discute intensamente el problema de la ortodoxia y la ortopraxis, es decir, la recta doctrina, la recta teoría y práctica de la fe. Es un planteamiento legítimo. Por lo demás, hoy se ve e incluso se resuelve a menudo de una manera alternativa, en el sentido de que la ortodoxia carece de importancia y que todo se centra en la ortopraxis, que convierte a su vez la ortodoxia en un problema marginal o en un estadio ya superado en la historia de la fe. De todos modos hay que plantear enseguida la pregunta de en qué consiste el *orthos*, o sea la medida de lo recto, para una actuación correcta y de cara al modo como se articula la fe. Tiene que haber, en efecto, un obrar que procede de la fe, está motivado por la fe y acerca de la fe da testimonio, un obrar, una praxis, en la que se manifiesta la fe.

Empecemos por señalar algunas *referencias* a esa dimensión de la fe que es la ortopraxis. Recordemos la palabra de Jesús: «No todo el que me dice: ¡Señor, señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). Esa voluntad puede reconocerse en aquello que constituye la soberanía y reino de Dios: justicia, paz, reconciliación, misericordia, amor, superación de la injusticia, del odio y de la opresión. Recordemos asimismo la unidad del amor a Dios y al prójimo, que abraza el contenido todo de la Ley de los Profetas, según proclama el Nuevo Testamento: «Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no

12. *Gemeinsame Synode*, 780s.

ve» (1Jn 4,20). Piénsese en el criterio simplemente decisivo para el destino final del hombre: «Os lo aseguro: todo lo que hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis... Todo lo que dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, conmigo lo dejasteis de hacer» (Mt 25,40.45). Y habría que recordar también el testimonio neotestamentario acerca de la fe, que ha de llevar frutos y que por ellos ha de medirse (Mt 7,22); una fe que sin obras está muerta (Sant 2,14-26); la fe actúa por medio del amor (Gál 5,6). Y, finalmente, recordar la palabra de Juan acerca del «obrar la verdad»: «El que practica la verdad, se acerca a la luz, y así queda manifiesto que sus obras están hechas en Dios» (Jn 3,21). De la práctica de la verdad se sigue su verificación.

Sin duda que la fe proporciona una apertura de la realidad por lo que mira a la realidad de Dios y de los hombres. Pero la fe no es sólo una iluminación de la existencia, sí que también una *renovación y cambio de esa misma existencia*. Es una praxis nueva, que naturalmente no puede renunciar a la búsqueda de aquella iluminación que nos permite conocer en qué forma y dirección han de llevarse a cabo la renovación y el cambio. J.B. Metz dice todo esto es una fórmula densa: «El cristianismo no es en primer término una doctrina, que hay que mantener lo más pura posible, sino una praxis que se ha de vivir de una manera radical»¹³.

Sin embargo, no resultan tan fáciles de definir las relaciones entre teoría y práctica, como para llegar desde la teoría a un caso de aplicación práctica por vía de conclusión. Si así fuera, difícilmente llegaríamos «desde la pura teoría y reflexión teórica» al obrar. Persiste la diferencia entre praxis y reflexión. En la praxis se manifiesta la teoría. De la realización, de la praxis de la amistad, el amor, la entrega y el perdón, se hace patente lo que contienen y significan esos conceptos de amistad, amor, entrega y perdón. Del aguante, la aceptación o la resistencia al dolor puede aflorar lo que el dolor es, más que a través de una teoría acerca de ese dolor que no esté ligada a la praxis. El practicar la verdad es un camino para llegar a la luz de esa verdad. Sólo quien ama a Dios, lo conoce. Y la razón de ello está simplemente en que la verdad sobre la que versa la fe no es una teoría que prescinda de la persona y de la existencia, sino que es la verdad como camino y vida, como determinación existencial de todo el hombre. Así, la teología puede definirse como autoconciencia de una determinada praxis¹⁴.

E. Schillebeeckx llama la atención sobre el hecho de que la ortopraxis no es simplemente la consecuencia de una visión teórica, sino la manera

13. J.B. Metz, en *Gott nach Auschwitz*, Friburgo-Basilea-Viena 1979, 136.

14. E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, Maguncia 1971, 159; versión castellana: *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973.

en que se realiza de un modo concreto una convicción general¹⁵. Por la unidad de la praxis se puede reconocer, incluso en una concepción pluralista de la fe, la unidad de la misma fe. El símbolo de la fe fue el modelo teórico de una actuación eclesial. Explícitamente se ve la celebración de la cena del Señor como el anuncio de su muerte hasta que él llegue (1Cor 11,26).

Por ello, según el citado Schillebeeckx, es la gnosis la herejía cristiana por antonomasia, que reduce el cristianismo a una doctrina que nada cambia y que se manifiesta como una ortodoxia. De ahí que el criterio de la ortodoxia no consista tanto en una respuesta correcta a una pregunta del catecismo, como en el problema de qué es lo que significa la verdad de la fe como fuerza motivadora de cara a la vida.

En este contexto Schillebeeckx cita una palabra del teólogo americano Paul van Buren, un representante de la denominada teología de la muerte de Dios. Esto es lo que dice: «Hablar acerca de Dios es absurdo; pero Cristo es mi única regla de vida.» El sentido real ortodoxo de esta afirmación —mundana— depende, según Schillebeeckx, de la influencia de dicha palabra sobre la vida. La conducta vital mostrará si van Buren afirma en verdad algo único que se da en Cristo, aunque presente ese enunciado como una tematización teológicamente insuficiente.

De lo cual se deduce que una praxis vital, orientada radicalmente a Cristo, puede resultar más cristológica —es decir, conforme a las implicaciones teóricas de semejante praxis— que no la mera enunciación verbal y teórica de que Cristo es una persona en dos naturalezas, si este enunciado no tiene consecuencias de la conducta personal, en la praxis; con otras palabras, si no tiene una vigencia. El sentido de una afirmación tan profana y mundana como «Cristo es mi única regla de vida» es, real y definitivamente, el de una vasta y correcta afirmación cristiana y cristológica. Porque el sentido de lo que se dice con un determinado juego lingüístico se define por el conjunto del comportamiento humano, y no se puede expresar de un modo puramente teórico. De acuerdo con esto la herejía no significa hablar de diferente manera que la Biblia, sino hablar de algo que no habla la Biblia y presentarlo como un lenguaje genuinamente bíblico. La reinterpretación significa hablar de manera distinta sobre lo mismo, preservando la intencionalidad bíblica¹⁶.

Otra dimensión en el problema teoría-praxis viene dada por cuanto que el tema de la fe cristiana y de la salvación ligada a la misma no es sólo un asunto privado, que se ventila entre «Dios y el alma». Afecta a la opinión pública, a la sociedad y, en tal sentido, tiene una dimensión política¹⁷. Lo cual significa que los mentados contenidos y exigencias de

15. Ibid. 63ss.

16. Ibid. 74s.

17. Adoptada sobre todo por la teología política de J.B. Metz: *Theologie der Welt*,

la fe —justicia, paz, libertad, reconciliación— tienen su campo de aplicación no sólo en las relaciones yo-tú sino también en el plano público y de cara a la sociedad como justicia de las relaciones y estructuras, como paz entre los pueblos y como libertad para todos.

Por tanto, el sentido y cometido de la fe no se cumplen, si falta o desaparece la relación con el mundo, cuando se queda en esta única salida: basta «con que yo esté en paz con Dios, que encuentre su misericordia»; el mundo puede seguir como siempre. El contenido bíblico de paz, justicia y libertad se convierte más bien en la instancia crítica frente a una opinión pública —y política— del Estado y la sociedad, cuando esos contenidos no se realizan y cuando son reprimidos.

La existencia de circunstancias y condiciones injustas y represivas es una contradicción con la fe; no sólo hay que reconocerlas como tales sino que es necesario oponerse a ellas y combatirlas. Aunque en definitiva pueda darse una indiscutible libertad del prisionero y del oprimido como una increíble fuerza motivacional, capaz de hacer frente a las cargas más pesadas, de ello no puede sacarse una legitimación de las circunstancias que cuentan como instrumentos con la cárcel y la opresión.

Bajo el signo de esa ortopraxis se encuentra hoy la denominada *teología de la liberación*¹⁸. Es una teología discutida, no en el tema de si una liberación social frente a un estado de falta de libertad y de opresión es una consecuencia de la fe entendida como praxis, sino en si el conjunto de ésta es lo que se entiende teológica y bíblicamente por libertad.

El otro problema es el de con qué medios debe realizarse la liberación social: si con la violencia que genera nuevas injusticias o con la no violencia.

Pero en este contexto hay que pensar y decir una cosa más: en el Nuevo Testamento no se espera primordialmente la salvación de un cambio de las estructuras sociales —cosa que en aquella época tal vez ni siquiera era posible—, sino de un cambio mediante la conversión de los hombres. No se niega, sino que más bien se afirma y acepta explícitamente, que de ahí pueda y deba derivarse un cambio de las estructuras.

Maguncia 1968; versión castellana: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970; Id., *Teología política*, en SM, vol. 5, (499-508); *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977; versión castellana: *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979; W. Peukert, *Diskussion zur politischen Theologie*, Maguncia-Munich 1969; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976.

18. Literatura principal: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977; K. Lehmann (dir.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977; L. Boff, *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanum aus der Sicht der Armen. Theologie der Befreiung*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozess. Für Karl Rahner*, Friburgo-Basilea-Viena 1983, 628-654; C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Maguncia 1983.

Jesús se ha entregado a los hombres y se ha solidarizado con aquellos a los que la sociedad y el ordenamiento social coetáneos habían arrinconado. Pero rechazó al mismo tiempo toda propuesta de convertirse en un mesías político. La revolución que él quería era la revolución de la mente y del corazón, no un vuelco de la situación social.

Un ejemplo singularmente interesante y conmovedor es *la cuestión de los esclavos*, que se encuentra en el Nuevo Testamento¹⁹. Como institución de aquel tiempo el Nuevo Testamento no la combate directamente, ni persigue su eliminación como meta de la fe cristiana y de su exigencia de justicia, libertad y fraternidad.

Pablo se ocupó personalmente de este tema en la forma siguiente: aun siendo esclavo, eres un liberto de Cristo, porque también a ti te ha otorgado Cristo la libertad. El propio Cristo asumió personalmente la forma de esclavo. En Cristo no cuentan ya las diferencias de esclavo y libre, y el que socialmente es libre, es un ciudadano, se ha convertido en siervo de Cristo. Y en la primera carta a los Corintios —misiva que por lo demás está escrita en un contexto de tensa espera de la parusía— dice Pablo: «Pero, si puedes obtener la libertad, aprovéchate más bien de ello; pues el esclavo que recibió el llamamiento en el Señor, es liberto del Señor; e igualmente el libre que recibió el llamamiento, es esclavo de Cristo» (1Cor 7,21ss).

Cierto que con palabras de ese tenor se pueden montar teorías legitimadoras del estado de cosas injusto con el conocido efecto de una vana esperanza; cosa que a menudo ha ocurrido. Mas, si se toma en serio la verdad expresada por Pablo, no sólo se derivan unas consecuencias prácticas para el comportamiento de los señores frente a los esclavos, que ya no pueden ser tratados como simples mercancías, sino que deben ser considerados como hermanos. La carta a Filemón es una bella prueba personal en favor de tal praxis. Con tales motivos se introduce y prepara un proceso, a cuyo término se encuentra y debe encontrarse la supresión de la esclavitud como institución social. Que ese proceso se haya prolongado durante tanto tiempo se debió a la debilidad y negligencia de los cristianos y a la escasa fuerza de la Iglesia, aunque también obedeció a la resistencia que procedía de fuera y que estaba interesada política, social y económicamente en el mantenimiento de la institución de la esclavitud.

Y como remate al tema de la ortopraxis digamos que la realización concreta de dicha ortopraxis es polifacética. Tiene dos puntos de orientación: el tema, la exigencia y la inspiración de la fe cristiana, por un lado, y la situación concreta en una sociedad, por el otro, de cara a la

19. Ver J. Vogt, *Sklavenfrage und Humanität im klassischen Griechentum*, Maguncia 1953; asimismo los comentarios a la carta a Filemón de P. Stuhlmacher y J. Gnllka.

praxis de la fe, la ortopraxis que es preciso encontrar y llevar a cabo de una manera concreta. Por ello ocurre con frecuencia que en el reconocimiento y condena de lo negativo dentro del campo humano, de la maldad en forma de injusticia y de esclavitud, existe un amplio consenso, mientras que son posibles distintos caminos para la respuesta y solución concreta y positiva. Aquí hay que evitar los exclusivismos, aquí es preciso fomentar la tolerancia, que tiene fuerza para afrontar las tensiones y diferencias.

El cumplimiento del precepto cristiano del amor ya no puede consistir hoy únicamente en vendar las heridas del que había caído en manos de los salteadores, como el buen samaritano en la conocida parábola de Jesús (Lc 10,25-37); en lo posible hay que evitar que alguien caiga en manos de los ladrones y que sea herido. Con otras palabras: la realización del amor se traduce también en el cambio de condiciones, circunstancias, estructuras y situaciones, que impiden la justicia y el amor. Hay que agregar sin embargo, que ese cambio de las estructuras no aporta automáticamente el amor, la justicia y el hombre nuevo, porque el hombre no es justamente sólo un conjunto y resultado de condiciones estructurales, sino que como persona e individuo es un centro de cosas de las que no se puede disponer. El cambio del hombre y el cambio de la conciencia deben ir unidos a la creación de unas condiciones mejores.

En estas reflexiones era necesario hacer mención explícita de la dimensión de la ortopraxis como dimensión constitutiva de la fe. Había que evitar el establecimiento de *falsas alternativas*, tales como ortopraxis en vez de ortodoxia, servicio del hombre en lugar de servicio de Dios, ayuda al desarrollo en vez de predicación, jardines de infancia en vez de lugares de culto. Sólo el conjunto y conexión, que se dan en el cultivo de teoría y práctica, pueden hacer justicia al conjunto de la fe con sus dones y exigencias. Sólo el todo es verdadero. Pero sigue firme el punto principal: la ortopraxis ha de empezar por el propio hombre, y sólo entonces puede y debe llevar múltiple fruto.