

SOBRE LA CRISIS ACTUAL DE LA FE

por EUGENIO GONZALEZ.

Ha terminado el «Año de la Fe». El 22 de febrero del año pasado, festividad de la Cátedra de San Pedro, Su Santidad Pablo VI publicó la exhortación pastoral *Petrum et Paulum* ¹, por la cual proclamaba la celebración del «Año de la Fe», según lo había anunciado al S. Colegio Cardenalicio en la Nochebuena anterior; la ocasión era el centenario del martirio de los dos santos apóstoles que, prescindiendo de posibles rigurosidades críticas que no hacen al caso, son unidos en la conmemoración litúrgica y en el recuerdo de toda la Iglesia, y con derecho, por ser ellos los grandes corifeos de la fe y padres de nuestra doctrina, a cuya autoridad han recurrido siempre los Romanos Pontífices en sus documentos más solemnes y en especial en las definiciones dogmáticas. Por ello se han tenido y se tienen siempre como signos de la unidad de fe y de disciplina en la Iglesia católica; Pedro, como roca y piedra angular de la Iglesia después de Cristo y por Cristo, y Pablo, como maestro universal, ensanchador de la Iglesia, gran sembrador de la semilla del evangelio.

Los motivos de este «Año de la Fe» se exponían en dicha exhortación, y el Episcopado español, en la suya del 17 de junio siguiente ², los presenta compendiados en tres: el decaimiento del sentido de fe, de lo religioso, entre los hombres de nuestro tiempo; la presencia dentro de la misma Iglesia de opiniones, tomadas muchas veces de filosofías profanas audaces pero ciegas, que ponen en duda o deforman el sentido objetivo de verdades

1. PAULUS VI, *Adhortatio aplica. "Petrum et Paulum"*, 22 febr. 1967: AAS, LIX, pp. 193-200.

2. *Exhortación del Episcopado español sobre el año de la fe*, 17 junio 1967: «Ecclesia», 1 jul. 1967, p. 23.

enseñadas con autoridad por el magisterio de la Iglesia; la necesidad de confortar nuestra fe para hacer posible y fecundo el esfuerzo de la Iglesia en la búsqueda de nuevas y originales expresiones de la verdad revelada.

Los fines son resumidos por Pablo VI en estos objetivos que señala para la conmemoración: «Para que el pueblo de Dios adquiera una exacta conciencia de su fe, para reanimarla, para purificarla, para confirmarla y para confesarla». Todo según el espíritu del Concilio Vaticano II, que debe ser para todos la norma actual en el sentir y en el obrar, y que en este «Año de la Fe» debía producir todos los frutos que de la renovación de la Iglesia se esperaban con la celebración de esta asamblea. Por eso el Papa invitaba a «una auténtica y sincera profesión de la misma fe como la Iglesia la ha recogido celosamente y autorizadamente la ha formulado», porque, había dicho un mes antes ³, «quien responda a esta invitación verá cómo la fe, la fe auténtica, la fe amada, conocida y vivida, la fe que nos hace hijos de Dios y seguidores de Cristo y miembros de la Iglesia, es el principal e indispensable principio de nuestra comunión apostólica y católica». Y esto mismo: la renovada conciencia de la fe y la fidelidad al testimonio de la «Una Sancta», «la confrontación de esta fe en su auténtico significado» y nuestra acción, informada por la caridad, será también el medio más apto para lograr, orando y trabajando, la recomposición de todos los cristianos en la unidad anhelada y con tanto celo promovida por el Concilio.

Ha terminado el «Año de la Fe». Y el balance de los resultados no es demasiado halagador. Continúan las desviaciones, las interpretaciones exageradas, los conatos de una teología dedicada, más que a una renovación de las expresiones, adaptándolas a la mentalidad de nuestros días, a una verdadera transigencia con todos los postulados, más o menos científicos, y aun con la situación política y social del mundo de hoy, como si interesase más adaptar la fe de la Iglesia a los movimientos contingentes de la cultura, que cristianizar ésta e introducirla seriamente en el ámbito de la doctrina revelada. Testimonio de ello tenemos en las palabras que Pablo VI pronunció en la clausura del «Año de la Fe» antes de confesar solemnemente esta fe en la profesión que hizo en aquel momento: «...Somos conscientes de la inquietud que agita en relación con la fe a ciertos ambientes modernos, los cuales no se sustraen a la influencia de un mundo en profunda mutación en el que tantas cosas ciertas se impugnan o discuten. Nos vemos que aun algunos católicos se dejan llevar de una especie

3. PAULUS VI, *Allocutio... Nativ. D. N. I. Ch. festo recurr.* 23 dec. 1966: AAS, LIX, p. 55.

de pasión por el cambio y la novedad. La Iglesia, ciertamente, tiene siempre el deber de continuar su esfuerzo para profundizar y presentar, de una manera cada vez más adaptada a las generaciones que se suceden, los insondables misterios de Dios, ricos para todos de frutos de salvación. Pero es preciso, al mismo tiempo, tener el mayor cuidado, al cumplir el deber indispensable de búsqueda, de no atentar a las enseñanzas de la doctrina cristiana. Porque esto sería entonces originar, como se ve desgraciadamente hoy en día, turbación y perplejidad en muchas almas fieles»⁴. Y con razón se quejaba el Papa. El «Año de la Fe» no ha sido en muchos ambientes lo que esperaba de él su proclamación; continúa la misma desorientación y el mismo afán de novedades de que habla el Papa, y la misma labor pastoral ha sido pobre, raquítica y en su mayoría verdaderamente desviacionista del problema; la mayor parte de lo que se ha escrito y dicho sobre la doctrina de la fe en este año, aun por muchos que tenían el deber de llamar la atención y de poner las cosas en su punto, no merecerá jamás el derecho de pasar al fondo serio doctrinal de la Iglesia.

Por eso creemos que no será un despropósito el que dediquemos unas páginas de la revista al estudio de dos puntos que consideramos interesantes y de verdadera actualidad: la naturaleza del acto de fe y la crisis actual de esta fe dentro del catolicismo. Porque tal vez el desconcierto que se observa en el orden doctrinal ha sido producido por el desplazamiento de la *ontología* de la fe hacia categorías de orden subjetivista o personalista, con lo que el contenido de esa fe, las verdades reveladas, quedan como en un segundo plano y se presentan como algo mutable o accidental, que nada influye en la substancia de la fe, la cual se considera desvinculada de lo que es su objeto o, al menos, se minimiza este objeto o se reduce a la simple aceptación del amor de Dios manifestado en Cristo. Y todo, en virtud de la aplicación a la teología de la fe de unos principios sacados, bien de la teología protestante de algunos medios, no todos, bien de los sistemas filosóficos hoy en boga.

No es nuestro propósito, claro está, realizar un estudio exhaustivo de estas cuestiones, sino solamente señalar algunos puntos interesantes para la recta percepción e interpretación de los problemas.

4. PABLO VI, *Discurso en la clausura del "Año de la Fe"*, en «Ecclesia», 6 julio 1968, p. 5.

I.—NATURALEZA DE LA FE ⁵

Los conceptos complejos suelen ser difíciles de expresar y por ello se hace preciso un análisis más escrupuloso y un método muy sutil para evitar las confusiones y poder desentrañar el sentido propio y fundamental en que deben ser tomados. Esto ocurre con la fe.

La fe puede considerarse como acto, como objeto, como principio imperativo, como virtud, como fruto, y en cada una de estas dimensiones o consideraciones «formales», como decían los escolásticos, se puede dar una definición diferente, lo que equivale a no definir la fe, sino una de sus características solamente. De esta parcialidad con que se toma el concepto nacen las distintas posturas que se encuentran en los autores que tratan de la fe.

Porque la fe, como acto, es un asentimiento; como objeto es el contenido, las verdades que se afirman en el asentimiento; como principio imperativo es la fuerza que posee para informar la vida y el valor que comunica a los actos que están con ella relacionados y que forman el conjunto de la vida religiosa; como virtud es más obra de Dios que nuestra y pertenece al orden de la gracia; como fruto es un estado que brota de otros muchos actos o de una situación aceptada en virtud de una pluralidad de motivos, que concurren a formar el clima favorable a la decisión que en la fe se adopta.

Y aun considerada la fe sólo como acto, su facticidad envuelve aspectos múltiples: facultades que intervienen, motivo formal, captación de este motivo, razones previas, acción externa, es decir, influjo de la cooperación divina mediante la revelación y la gracia, como también las condiciones en que nuestra vida se desarrolla y el medio religioso en que nos desenvolvemos.

Esto supuesto, nada tiene de extraño que en los últimos tiempos haya surgido una especie de tensión y de polémica en la teología entre las direcciones que podemos llamar intelectualista y vitalista. ¿Tienen razón los teólogos, los antiguos y no pocos de los modernos, que definen la fe como un asentimiento intelectual a las verdades reveladas y propuestas

5. S. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 23; *S. Th.*, II, 2; qq. 1-7; L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, pp. 296 ss.; H. LENNERZ, *De virtutibus theologis*, pp. 1 ss.; J. V. BAINVEL, *Foi, Fideisme*, en *DAFC*, vol. 2, col. 18-94; S. HARENT, *Foi*, en *DTC*, vol. 6, col. 55-514; J. TRUSCH, *Glaube (Dogmengeschichtlich)*, en *Lexik. für Th. und Kir.*, b. 4, col. 917-25; P. A. LIEGE, *Foi (Elaboration théologique)*, en «*Catholicisme*», vol. 4, col. 1380-97; AUG. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis* (vers. españ. *Conocer y creer*), Madrid, 1954; M. NICOLAU, *Psicología y Pedagogía de la Fe*, Madrid, 1960, pp. 21-55; E. GONZALEZ, *Manual de Introducción a la Teología*², Salamanca, 1964, pp. 40-48.

por el Magisterio? ¿O la tienen los que definen la fe como una entrega personal, en la que lo intelectual solamente es un aspecto adjetivo y secundario? ¿Separaremos la fe en su realidad ontológica, de las demás virtudes; o la conjugaremos, aun en su esencia, con la esperanza y la caridad, como si no existiese una distinción adecuada entre ellas? ¿Será posible una consideración independiente, o aislada, del acto y de la virtud de la fe; de los motivos previos racionales y del impulso gratuito de la acción divina?

Ante esta realidad problemática se impone un estudio teológico de la fe, partiendo de los datos que nos ofrece la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

A) *La fe en la Sagrada Escritura* ⁶.

La complejidad del concepto de la fe, a que nos hemos referido, aparece con claridad en los textos sagrados; en ellos se habla de la fe en muchos sentidos. De aquí que se haya podido decir con razón que el concepto de fe que se puede extraer de la Biblia es muy rico: encierra, en efecto, todos los aspectos que la fe en acción contiene. Más que de la fe, se habla de los hombres de fe; lo que se nos ofrece es la historia del diálogo entre Dios y su pueblo, y cabe decir que el fenómeno de la fe y toda la realidad que encierra se nos ofrece de una manera funcional: Israel recibe y acepta la palabra de Dios; hombres santos son fieles a Dios, a quien escuchan, obedecen, aman; en quien confían y al que se entregan sin reserva. Noé, Abraham, Moisés, David, los Profetas, muestran esta disposición de ánimo y a ella ajustan plenamente su vida, viven de la fe. La cercanía de Dios al pueblo por medio de sus obras: los milagros, la ley, las profecías, son los signos por los cuales Israel se siente en las manos del Señor.

En el Nuevo Testamento esta cercanía de Dios se convierte en la presencia de Jesucristo, que anuncia y promete el establecimiento del Reino, y justifica su llamada, su predicación, con signos semejantes y más resonantes todavía que los de la antigua Alianza. Su voz profética es más fuerte y su taumaturgia es más poderosa; su palabra es más viva y ardiente y es como la resonancia de los anuncios cumplidos. Entonces la fe se presenta como la confianza en su palabra y su obra, la adhesión a El

6. P. ANTOINE, *Foi*, en *DBS.*, vol. 3, col. 276-310; J. DUPLACY, *Foi (Ecriture sainte)*, en «*Catholicisme*», vol. 4, col. 1370-78; L. KÖLLER, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden, 1953, pp. 61, 119, 215; A. QUERALT, *Fe*, en «*Enciclopedia de la Biblia*», t. 3, pp. 482-93; R. SCHNACKENBURG, *Glaube (Script.)*, en «*Lexik. für Th. und Kir.*», b. 4, col. 913-17; A. WEISER - R. BULTMANN, *πίστις πιστεω*, etc., en «*Theol. Wört.buch zum N. T.*», b. 6, pp. 182-97, 203-30.

como cumplidor de las promesas. Y se exige por parte de Jesucristo esta adhesión, esta fe, aun contando con la heteronomía que supone el universalismo del Reino frente al nacionalismo riguroso de los maestros de la ley. La fe sigue aquí empapada de dimensiones personales.

Esto ha hecho que muchos exégetas y teólogos hayan interpretado el sentido de la fe en la Escritura como desprovista de un sentido intelectual, o crean que este sentido está en un plano secundario. Tal exégesis es, a nuestro juicio, equivocada. El que, según las circunstancias, se nos presente una cara del prisma, no excluye ni deja fuera del campo de la realidad el resto del objeto. Si se pronuncia la fidelidad, o la obediencia, o la confianza, no se agotan las posibilidades de describir e interpretar unos hechos y su naturaleza, como tampoco aceptar unas verdades, noticia de lo que Dios es y del modo como quiere ser entendido y adorado por los hombres. Porque tampoco falta en la Escritura el aspecto intelectual; ni mucho menos se puede decir que este aspecto sea secundario.

Para una inteligencia adecuada del sentido de la fe en la Escritura vale mucho el análisis verbal de las expresiones con que la fe se enuncia, sobre todo en el A. T., al que principalmente se suele acudir para fundamentar la noción vitalista de la fe.

En el texto hebreo hallamos la palabra 'amén' ⁷ = convicción producida por la palabra de otro, y las derivadas de la misma raíz: 'ómen, 'emunah = fe. Aquí se significa la fidelidad tanto del que habla, como del que recibe la palabra «y la guarda».

Más claramente se manifiesta todavía este sentido cuando se considera en relación con la acción revelante de Dios. Esta se expresa con la forma hifil del verbo *yada'*, ésto es: *hodia'*, el cual aparece con frecuencia junto al verbo decir: 'amar, pero tiene una significación más fuerte, más poderosa = hizo saber, manifestó. De aquí que la palabra *dá'at* (un segolado aferésico procedente de un p/yod: *yada'*) significa la convicción firme con que se recibe una palabra o una manifestación. Aquí del «cum consensione cognoscere», de San Agustín.

Con todo respeto para Schnackenburg, no podemos admitir sus palabras: «El movimiento emocional y voluntarista viene expresado también en la terminología. *He'emín*, el vocablo hebreo para la fe (señalemos por nuestra parte que *he'emín* no significa fe, sino: estar seguro, creer; es el hifil de 'amán) ...significa una afirmación y un reconocimiento de su grandeza, su bondad y su sabiduría, un doblegarse ante sus decisiones, un confiar y obedecer, un entregarse y esperar» ⁸. Todo eso no está en la

7. Adoptamos los signos más frecuentemente usados por los autores.

8. R. SCHNACKENBURG, *Glaube nach der Bibel*, en *Theologie der Gegenwart* 5 (1962)

terminología; es una consecuencia de la aceptación de la palabra de Dios y de su contenido; no es creer, es vivir de acuerdo con la fe. Aquí, aun en exégetas tan notables, la voluntad o el propósito domina sobre la serenidad de juicio.

En los lugares del A. T. en que aparece la palabra *'emunah* o la forma verbal *he'emin*, hemos podido comprobar que siempre, de un modo u otro, estas expresiones tienen un valor intelectual, aun en los casos en que se pueden traducir por confianza y confiar. Así en Gen. 15, 6, por ejemplo, el verdadero significado de *he'emin* es *creyó*, aceptó la palabra de Dios; de aquí nace y así se explica el rendimiento, la confianza, la obediencia de Abraham. Algo semejante ocurre en muchos lugares de los Salmos y en Isaías (53, 1). Aquí especialmente aparece con claridad el valor intelectual, por cuanto el objeto de esta fe es el anuncio: *schemuna*, que nos lleva a la «fides ex auditu» de San Pablo (Rom. 10. 17).

Con bastante frecuencia se toman como expresiones de la fe en la Sagrada Escritura algunas que sólo hablan de «confianza». Y así, exégetas y diccionarios bíblicos traducen por *fe* la palabra hebrea *béthaj* o *báthaj*, que significa únicamente confianza o esperanza, pero nunca contiene el significado de lo que teológicamente es la fe en relación con la revelación; está, sí, en relación con la palabra de Dios, pero en el sentido de promesa o de fidelidad; es una confianza en la protección de Dios, en su providencia, o en su disposición amorosa para con Israel (Salm. 77 (78), 22; 117 (118), 8, s., etc.). Y aún en este último lugar se da el paralelismo con la confianza en los hombres, para la que se utiliza igualmente el término *béthaj*, sin que pueda traducirse rigurosamente por *fe*.

No pocas veces los diccionarios bíblicos o teológicos, con la profusión de citas de los libros sagrados, nos dan la impresión de buscar, como por medio de unas «concordancias», todos los lugares en que aparece una palabra, sin matizar el sentido exacto que una exégesis correcta debería determinar. Porque en la S. E. se acentúa o se considera alguno de los aspectos en que puede tomarse cada término según el contexto y el fin del *hagiógrafo*, respectivamente del Autor principal; por ello hay una intencionalidad propia inmediata, como nos ocurre a todos en nuestro modo de hablar, cuando utilizamos términos de significación múltiple por razón del acto o del objeto. Y esto es indispensable para descubrir el sentido de la palabra empleada.

En el Evangelio la fe se nos presenta como el contacto con Cristo; es el reconocimiento de su mesianicidad, manifestada sobre todo en su poder

pp. 130-36. La exégesis que hace, aunque aceptable en su conjunto, no responde al valor simple y directo de las palabras, como indicamos en el texto, ni tampoco, tal vez, al pensamiento general del autor, como veremos más adelante.

ante el demonio, las enfermedades y la muerte, y propuesta, más o menos veladamente, en la predicación del Salvador. La fe en el Evangelio ofrece caracteres muy semejantes a los del A. T., aparte de esta personalización en Cristo. Mas esta categoría no rebasa totalmente la relación que el pueblo veía entre los profetas y Yahvé: Jesús es considerado como un profeta, un enviado de Dios; un profeta que se muestra más poderoso y más cercano a Dios que los anteriores, realizador más que vaticinador de las divinas promesas e iniciador de la era mesiánica. Tiene, pues, esta fe el mismo fondo complejo de confianza, esperanza, entrega, conversión, con que se describe en el A. T.

Pero, aun en los Sinópticos, no puede decirse que el término *fe*, o el verbo correlativo *creer*, tenga solamente el sentido de afectividad o movimiento de simpatía y confianza, desprovisto de su carácter intelectual, de afirmación de unos hechos o unas verdades, que Cristo manifiesta; por el contrario, siempre o casi siempre, esta confianza y la entrega consiguiente tienen por fundamento la doctrina enseñada por el Maestro, en especial su mesianicidad; se entregan a él, tienen fe en su poder y en su bondad, precisamente porque admiten que no sólo obra el bien, sino que dice la verdad y ellos la aceptan. Esto es lo que se verifica en Pedro (Mat. 16, 16) cuando confiesa: «Tú eres el Cristo, Hijo de Dios».

Lo ha visto bien Schnackenburg cuando dice: «Sería falso considerar la fe exigida por Jesús como algo puramente irracional. Este es el peligro de una piedad carismática y entusiasta que quisiera renunciar ciegamente a toda consideración teológica... También en los Sinópticos la fe presupone una captación embrionaria y barruntada de la mesianicidad de Jesús..., que está dispuesta a dejarse enseñar y, finalmente, a hacer una profesión total de fe en El». Y concluye rectamente más adelante: «Nuestro concepto de fe, dogmático y preciso, está, pues, bien fundado y tenemos razones válidas para depurar las representaciones de la fe y elevarlas a las alturas de nuestra teología dogmática»⁹.

San Pablo considera la fe en relación con la santidad, con la justificación por la gracia de Jesucristo; es la fe la que nos pone en contacto con Cristo y por ella esperamos, confiamos en El, obramos de cara a Cristo y a Dios, preparamos la consumación de la gloria de Cristo. El concepto de

9. A. c., p. 133 s. Sobre los lugares de los Sinópticos que ofrecen un concepto de fe de tipo intelectual, cfr. *Mat.* 6, 30; 8, 10, 26; 16, 13 ss.; *Mc.* 2, 3-5; 9, 23 s.; 11, 22; 15, 32; 16, 16; *Luc.* 7, 50; 17, 6. Puede añadirse *Act.* 10, 43; 11, 17; 15, 7-11; 16, 31. No tiene la palabra *fe*, o sus equivalentes, un mismo sentido en todos estos lugares y otros semejantes; pero en casi ninguno se halla desprovista de la significación intelectual, al menos en cuanto la confianza en Cristo presupone, en la mente del evangelista, la aceptación de la doctrina contenida en la predicación, y sobre todo la misión divina de Jesús y su filiación respecto del Padre.

fe que nos da San Pablo es riquísimo y mira a injertarnos activamente en la gran realidad que es Cristo para el Apóstol: la revelación de la benignidad y humanidad de nuestro Señor, la plenitud del misterio escondido desde todos los siglos y desvelado, ofrecido en Cristo y por Cristo, y la nueva vida, la resurrección a imitación de la de Cristo, sepultándonos con El por el bautismo y surgiendo como hombres nuevos, que han desechado para siempre la vieja levadura. Ello nos ofrece ese sentido hondo y amplio que la fe tiene para San Pablo y que puede traerse más propiamente al concepto de virtud teologal operante: la conversión, la entrega a Dios en Cristo, que encierra en sí la esperanza y el amor, como respuesta a la revelación, las promesas y el amor salvífico de Dios ¹⁰.

Pero esta significación tiene un presupuesto para San Pablo: el mismo acto de fe, que acepta la predicación como proclamación de la palabra de Dios y que rinde el tributo intelectual a las verdades contenidas en el testimonio divino, precisamente por el valor de este testimonio. Por otra parte, en San Pablo πίστις se opone a εἶδος = conocimiento de claridad, generalmente de carácter sensible, como γνῶσις es conocimiento intelectual, juicio, penetración. Esta oposición es importante, no tanto porque supone la oscuridad de la fe, cuanto porque demuestra que πίστις está entendida en su dimensión propia de conocimiento, más que en el sentido de movimiento afectivo, o entrega a la voluntad de Dios ¹¹. La fe es una iluminación, una contemplación, aunque sea como en espejo y en enigma, de las realidades divinas; es un anticipo y preparación de la contemplación futura, cuando veamos a Dios «como es», «como El me conoce»; es una afirmación, la afirmación de la existencia de Dios, de su providencia y su obra, así como de las cosas que no se ven y se esperan, que es la *casi* definición que nos da en la carta a los Hebreos ¹².

La relación entre la fe y Cristo, en cuanto es la aceptación de Este como enviado de Dios, que da testimonio del Padre y, a su vez, recibe el testimonio que el Padre da de él por las obras, es una idea que corre a todo el través del cuarto evangelio; creer en Cristo es el principio de la salvación; el que cree en Cristo tiene ya la vida eterna, no perecerá, aunque muera vivirá para siempre. Por el contrario, quien no cree en El ya ha recibido en principio la condenación, su suerte está echada y su juicio resuelto, porque no creyó en su palabra. Mas en el contexto de este evan-

10. Rom. 1, 15; 10, 17; 1 Cor. 2, 2. Cfr. T. URDANOZ, *Aspectos de la psicología de la fe...* en RET, 19 (1959), p. 12 s.

11. Rom. 1, 15; 10, 17; 1 Cor. 1, 21; 2, 5; Eph., 4, 5.

12. Rom. 1, 8; 10, 17; 8, 14-21; 16, 26; 1 Cor. 2, 5; 13, 12 s.; 15, 1-11; 2 Cor. 5, 7; 1 Thes. 4, 13; 2 Thes. 2, 12 s. También Rom. 1, 5; 4, 3; 5, 15; 1 Cor. 13, 2; 15, 17; Eph. 3, 8 s.; Hebr. 11, 1 s.

gelio la fe está íntimamente ligada con el concepto de verdad e iluminación; creer en Cristo es aceptar sus palabras, recibir su doctrina como la doctrina de Aquél que le envió, dejarse enseñar por el Maestro, tenerle por luz, la única luz verdadera y la auténtica verdad. Todo ello presenta el carácter esencialmente intelectual del acto de fe que se exige.

Explícitamente se nos ofrece este sentido intelectual de aceptación de las verdades enseñadas por Cristo, en la primera Carta de San Juan, en la que todo el secreto de la salvación se pone en la confesión de la divinidad del Hijo unigénito, el Cristo que vino en carne. Y en la segunda Carta se nos dice: «Omnis, qui recedit, et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet; qui permanet in doctrina hic et Patrem et Filium habet». Estas palabras van dirigidas precisamente a los que rechazan la doctrina fundamental para el apóstol: «Iesum Christum venisse in carne»; esto es, a los herejes seducidos por el Anticristo ¹³.

Semejante doctrina se encuentra igualmente en las cartas de Santiago y San Pedro ¹⁴.

En resumen: la S. E. nos ofrece un concepto riquísimo de la fe, que no hemos podido exponer más que sumariamente. En este concepto se encierran todos los aspectos que hemos señalado al principio, cada uno según su oportunidad; mas dentro de esa complejidad se destaca como idea fundamental que la fe es aceptar el testimonio de Dios, su Palabra, y por ella, porque Dios lo ha dicho, la afirmación de una realidad que la Palabra ha convertido en un conjunto de verdades, que en nosotros representan, como signos gnoseológicos, todo lo que encierra el misterio de Dios en Cristo.

B) *La fe, en la Tradición.*

El desarrollo dado por la Tradición al concepto de fe no significa un cambio fundamental o esencial de perspectiva con relación a la S. Escritura. Así tenía que ser, ya que ambas vienen a ser una misma cosa: el depósito de la revelación, tal como fue predicada por los Apóstoles. Y aun considerada la tradición, como aquí la tomamos, en el sentido del desarrollo doctrinal verificado en la Iglesia a través de los siglos en virtud del carisma de interpretación del dato revelado, nunca puede haber oposición ni conflicto entre Tradición y Escritura, ni tampoco son, como expresión de la verdad divina, independientes una de otra. Por eso en los

13. *Io.* 3, 11 s.; 6, 4, 5, 45, 68 s.; 8, 45; 11, 25; 16, 27; 17, 8; 20, 25; 1 *Io.* 5, 1, 5, 10; 2 *Io.* 7, 9, 10.

14. *Iac.* 2, 19; 1 *Petr.* 1, 8; 2, 6.

testimonios de la Tradición hallamos la misma idea compleja de la fe, como encuentro del hombre con Dios, voluntaria aceptación de Cristo salvador y maestro, principio de la vida cristiana y fuente de la justificación, acto libre y voluntario que no se funda en la razón sino en la palabra de Dios, conocimiento más cierto y perfecto que el natural, confiada resignación en las manos de Dios y confianza en Cristo, mediador entre Dios y los hombres e inspirador de toda nuestra vida, etc. Todo esto, como se ve, tiene resonancias paulinas y está íntimamente ligado al estudio de la teología del Apóstol.

Pero en la doctrina de los Padres la fe es, sobre todo, nuestra respuesta a esa palabra de Dios, el asentimiento a las verdades reveladas contenidas en la Escritura divina; un *conocimiento* que supera el natural de la razón por la que, de alguna manera, podemos llegar a Dios a través de las criaturas. Esto se muestra con toda claridad en Clemente alejandrino, el cual señala, si, la sobrenaturaleza de la fe y la intervención de la gracia de Dios para que se haga posible y dice que es el primer movimiento hacia la salvación; pero declara además el valor intelectual de este movimiento, al decir que es creer firmemente lo contenido en las Escrituras, cuya *demonstración* nadie puede contradecir ¹⁵.

San Cirilo de Jerusalén distingue claramente entre la fe-asentimiento y la fe-confianza, especialmente al proponer que la fe en la Eucaristía es la aceptación intelectual del hecho de la presencia real de Cristo, por la palabra del Señor: *κατὰ τὴν δεσποτικὴν ἀπόφασιν* ¹⁶.

Igualmente San Basilio el Grande, reconociendo el hecho de la capacidad de la razón natural para conocer a Dios mediante las criaturas, según la sentencia del Apóstol (Rom. 1, 19), habla del conocimiento superior de la fe en la palabra de Dios ¹⁷.

Idéntica es la doctrina de San Juan Crisóstomo, repetida en muchas de sus homilias y con el mismo reconocimiento del acceso natural a Dios por la razón natural conforme a lo enseñado por San Pablo ¹⁸.

Aunque no tan explícitamente, podemos asegurar que este concepto de fe-asentimiento intelectual está subyacente en toda la literatura patristica, aun cuando en los documentos más antiguos, como los Padres apóstólicos y los Apologistas, se dé más importancia al movimiento de conver-

15. *Stromata*, 2, 2, 9, 6; cfr. 2, 2, 8, 4; 2, 4, 14, 3; 15, 5, 5, 1: *MG.* v. 8, col. 940, 945; v. 9, col. 12.

16. *Catechesis* 22, 6: *MG.* v. 33, col. 1101; cfr. 5, 10 s.: *MG.* v. 33, col. 517.

17. *In Psalmos homiliae*, 32, 3: *MG.* v. 29, col. 329; 115, 1: *MG.* v. 30, col. 104.

18. *In ep. ad Romanos homiliae*, 1, 3; 3, 2: *MG.* v. 60, col. 398, 412; *In ep. ad Ephesos homiliae*, 4, 2: *MG.* v. 62, col. 33; *In ep. ad Hebraeos homiliae*, 4, 2: *MG.* v. 62, col. 33; *In ep. ad Hebraeos homiliae*, 21, 2: *MG.* v. 63, col. 150.

sión; pero siempre con la nota de respuesta a la palabra de Dios en la Escritura ¹⁹.

Pero con frecuencia encontramos en la literatura patristica otro sentido de la fe, el sentido objetivo. La fe es el conjunto de las verdades que se han de creer. Por eso no es verdad, como alguien ha dicho con bastante ligereza, que la teología católica ha empobrecido la fe al hacerla expresión intelectual de unas verdades, como si por ello la hubiese despojado de su dinamismo y la hubiese separado exageradamente de la esperanza y la caridad. Esto sólo puede ser fruto de una prevención antiescolástica superficial, que no acierta a ver el entronque patristico y tradicional que nuestra teología ha conservado siempre.

Ya San Ireneo toma la fe en este sentido objetivo; para él, la fe es esa doctrina que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y discípulos y que, diseminada universalmente, guarda, confiesa, predica, enseña y entrega a los siglos siguientes ²⁰. Idéntico sentido encontramos en San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandria, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, por citar solamente las voces más autorizadas. Para todos ellos allí hay fe, donde se afirman y confiesan las verdades que Dios ha manifestado por la voz de Cristo y de los Apóstoles y que han sido custodiadas y enseñadas por los Padres. Expresión compendiosa de este sentido es aquella con que comienza y concluye la magnífica profesión de fe del Símbolo atanasiano: «Haec est fides catholica..., quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit».

San Agustín tiene una doctrina sobre la fe mucho más plena; es verdad. En especial la inserción en su visión de la dinámica humana, del elemento divino de la gracia, que todo lo abarca y lo transforma, le ha sugerido las maravillas de su providencialismo sobrenatural, que interpreta justa y rigurosamente al Apóstol, y de ahí su idea madre teocéntrica, no sólo en el orden del ser, sino también del obrar, que en relación con la fe se resuelve en el misterio de la vocación y el amor, cuyo correlativo es la impresión en el hombre de un cierto movimiento de amor inicial, producido por Dios, del que no está desprovisto ni el «initium fidei», que había de ser definido en su dimensión graciosa por el concilio Arausicano, sobre la base de la doctrina agustiniana. De esta doctrina es tributario, natural-

19. Entre los no pocos lugares en que S. Ignacio de Antioquía toma la fe en el sentido intelectual podemos destacar los siguientes: *Eph.* 9, 1; 14, 5; *MG.* v. 5, col. 652, 656; *Smyrn.* 1, 1 s.; 6, 1 s.; *MG.* v. 5, col. 708, 712. De la obra de S. JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* destaquemos: 24, 2; 35, 1 s.; 100, 5; 111, 2; *MG.* v. 6, col. 528, 549, 709, 732.

20. S. IRENAEUS, *Adversus haereses*, 1, 10, 1, s.: *MG* 7, col. 549.

mente, Santo Tomás y toda la teología posterior y a ella se ha vuelto, no sin exceso, en los últimos tiempos, como veremos más adelante ²¹.

C) *La fe, en el Magisterio.*

A todo lo largo de la historia de la Iglesia los documentos del Magisterio puede decirse que toman la fe en el sentido de su objeto; esto es, al modo de la fórmula citada del Símbolo atanasiano: la fe es la doctrina que la Iglesia cree y enseña; es una fe, cuyo contenido es inviolable, inmutable. «Alteram fidem nemini licere proferre», declara el concilio de Efeso, y la fórmula se repite casi a la letra en el Calcedonense y el Constantinopolitano III. Fórmulas muy semejantes o equivalentes contienen las declaraciones de Papas y concilios desde Gelasio I a Pío IX y desde el concilio Constantinopolitano II hasta el Tridentino. Es muy difícil encontrar en el Magisterio otra dimensión de la fe fuera de ésta: la fe es la doctrina, y este Magisterio se considera obligado a enseñarla, defenderla y explicarla autoritativamente ²².

En el concilio II de Orange, como ya hemos indicado, aparece una nueva dimensión; decimos *nueva*, no porque este concepto no estuviese siempre en la mente de la Iglesia —bastaría recoger múltiples testimonios de la liturgia que lo contienen—, sino porque de propósito no había sido enseñado: la absoluta sobrenaturalidad del acto de fe. La fe para el concilio, siguiendo las huellas de San Agustín, como hemos dicho, es obra

21. La doctrina de San Agustín sobre la fe daría lugar a un estudio muy extenso, aunque sólo se tomase como tema alguno de sus aspectos. Por otra parte, el hecho de que esa doctrina obedece en cada caso a muy diversas situaciones del Santo Padre y a objetivos muy distintos, obligaría a una labor que rebasa nuestro actual objetivo. Nos limitaremos a consignar algunos lugares en los que la fe se propone como el acto de aceptar y confesar las verdades que la Iglesia nos ofrece como enseñanza divina, o se manifiesta el sentido *objetivo*, esto es, se toma la fe por su contenido. Cfr. *Ad Consentium ep.* 120, 9 : ML 33, 456; *De vera Religione*, 8, 14 : ML v. 34, col. 129; *Tractatus in Ioannem*, 29, 6; 40, 8, s.; 79, 1 : ML v. 35, col. 1630, 1690, 1837; *De Genesi ad litteram*, 1, 1, s.; ML, v. 34, col. 221; *Sermones*, 52, 2, 2; 126, 1, s. : ML, v. 38, col. 355, 698; *De fide rerum quae non videntur*, 1, 1, s. : ML, v. 40, col. 171; *De fide et symbolo*, 7, 18 : ML, v. 40, col. 190; *Enchiridion ad Laurentium*, 8, 2 : ML, v. 40, col. 235; *De Trinitate*, 8, 1; 13, 2, 5, 9, 12 : ML, v. 42, col. 947, 1016, 1023.

22. Sería prolijo recoger todos los documentos del Magisterio en los que fe, o fe católica, se toma en el sentido objetivo del contenido de la fe, las verdades recibidas y enseñadas por la Iglesia; baste recordar los más notables: CONCILIUM EPHESINUM, «...alteram fidem nemini licere proferre» (*De fide et traditione servanda* : Denz. 125); lo mismo el CONCILIUM CHALCEDONENSE : Denz. 148; CONCILIUM ARAUSICANUM II, «Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus» : Denz. 200; CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM II, «Confitemur fidem teneri et praedicari» : Denz. 212; PELAGIUS II, «...de nostrae fidei integritate vobis satisfactionem mittere...», «Si quis autem contra hanc fidem aut sapit, aut credit...» (*Ep. Quod ad dilectionem*) : Denz. 246; CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM III, «Aliam fidem nulli licere...» : Denz. 293; CONCILIUM LATERANENSE IV, «...secundum catholicam et orthodoxam fidem...» : Denz. 432; etc.

de Dios; nadie puede creer, si Dios no le ayuda con su gracia; ni aun el primer movimiento hacia la conversión y la fe están en la mano del hombre por sí solo con las fuerzas naturales de la razón y la voluntad; Dios es quien llama y recibe y quien ayuda al acercamiento. Y aunque posteriormente, en la época de la controversia «de auxiliis», haya algún teólogo, Molina, que intente limitar la extensión de la definición conciliar —la célebre cuestión del «sicut oportet»—, la mayoría de los doctores sostienen la necesidad de la gracia para el acto de fe, aun del que no puede decirse plenamente saludable o meritorio. Mas esta doctrina no invalida ni modifica el concepto intelectual de la fe, sino que lo supone, como también el sentido objetivo unánimemente afirmado por los Padres y el Magisterio.

El concilio de Trento, al encararse con la nueva situación producida por la reforma protestante, tiene que pronunciar más intensamente la razón intelectual de la fe, al mismo tiempo que su sobrenaturalidad, aunque ésta no era negada por el protestantismo, sino excesivamente explicada en el contexto de la incapacidad humana para todo acto saludable. En el capítulo 8 de la Sesión VI, cuando expone los actos con que el hombre puede prepararse para la justificación, propone los siguientes aspectos de la fe: 1) la fe es fruto de la gracia de Dios: «excitati divina gratia et adiuti»; 2) la correspondencia de la fe a la revelación y a la predicación de la Palabra: «fidem *ex auditu* concipientes»; 3) la libertad del acto de fe: «libere moventur in Deum», en donde se insinúa la entrega plena y sin reservas que la fe comporta; 4) la *formalidad* del acto: «credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt». Y en los capítulos siguientes (7, 8 y 9) desenvuelve el concepto de la fe, insistiendo en su carácter de principio sobrenatural de la justificación: «fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, *sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum eius consortium pervenire*», así cómo en su origen sobrenatural, en la acción de Dios que dirige nuestros actos a la salvación. Tampoco deja de enseñar la necesidad de que la fe no se quede en solas las palabras, ni aun en la sola confianza, sino que se traduzca en obras, pues la fe sin obras es algo muerto y ocioso, según la doctrina del apóstol Santiago. En los cánones de esta Sesión (1, 3, 9, 12) confirma lo dicho, distinguiendo esencialmente el concepto de fe como adhesión intelectual a las verdades reveladas, de aquel otro de sola confianza inoperante (*fiducia*) enseñado por Lutero ²³.

Pío IX en una nueva coyuntura de la Iglesia, tanto en sus declaraciones contra el racionalismo y el progresismo y en el *Syllabus*, como en los de-

23. CONCILIUM TRIDENTINUM, sess. VI, c. 6: Denz. 798.

cretos del Concilio Vaticano I, especialmente atiende a la razón intelectual de la fe, a sus relaciones con el conocimiento natural de la filosofía y la ciencia, a la racionalidad del acto de fe por el previo conocimiento de sus fundamentos y a la compatibilidad de fe y razón, ya que ambos modos de conocer tienen su origen en Dios, aunque cada uno en su orden, y las verdades de una y otra nunca pueden oponerse, pues son destellos de la única Verdad, que es el Señor. El Concilio nos da la conocida definición de la fe: «...fidem... virtutem esse supernaturalem, qua, Dei adspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest». La exposición posterior es riquísima en contenido. En ella se especifican todas las propiedades de la fe: la sobrenaturalidad, la certeza, la libertad, la racionalidad y la oscuridad, así como la salutaridad inicial de este acto, que, aun cuando no vaya acompañado de la caridad y por tanto no justifique, «donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens»²⁴.

Más adelante recogeremos la doctrina de S. Pio X en relación con el concepto de fe introducido por el *modernismo*.

El Concilio Vaticano II no se propuso dar una declaración doctrinal sobre la fe, sino que recogió, principalmente en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, la doctrina sobre la revelación y la fe que había sido ya expuesta en los Concilios Tridentino y Vaticano I. Aun así conviene recoger los principales caracteres con que se describe la fe en esta Constitución dogmática. Se la llama *obediencia*, como lo hace San Pablo; se declara la intervención de la voluntad libre junto al asentimiento intelectual, lo que no significa que en la fe sólo estas facultades se muevan hacia Dios, sino todo el ser del hombre: «homo se totum libere Deo committit»; finalmente se expresa la sobrenaturalidad de la fe, para la que «opus est praeveniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis»²⁵. Un resumen acabado de cuanto contiene el Concilio Vaticano II sobre la fe, lo expuso Pablo VI en la audiencia general del 8 de marzo de 1967: «Si el Concilio no trata expresamente de la fe, habla de ella en cada una de sus páginas... Bastaría recordar las afirmaciones conciliares sobre la necesidad conjunta de la Iglesia docente y de la fe (*Lumen Gentium*, 14, 48), sobre el sentido de la fe que, bajo la guía del Magisterio sagrado, anima a todo el pueblo de Dios (*Ibid.*, 12), sobre la pureza necesaria de la fe, afirmada precisamente en función del diálogo ecuménico (*Unit. Red.*, 11), sobre la labor de los Obispos en la enseñanza de las verdades de la fe

24. CONCILIIUM VATICANUM I, sess. III, c. 3: Denz. 1789, 1795.

25. CONCILIIUM VATICANUM II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, c. 1, 5.

(*Christus Dominus*, 36), sobre el encuentro de la fe y la razón en una verdad única, a nivel de los estudios superiores (*Gravis educ.*, 10), sobre la nueva síntesis, que se prevé magnífica y posible entre la fe antigua y la cultura moderna (*Gaudium et Spes*, 57), etc., para darse cuenta de la importancia esencial que el Concilio, coherente con la tradición doctrinal de la Iglesia, atribuye a la fe, a la verdadera fe, la que tiene por fuente a Cristo y por canal al Magisterio de la Iglesia»²⁶.

D) *La fe, en la teología moderna.*

De lo dicho anteriormente se desprende con facilidad que la fe en la revelación y en el Magisterio de la Iglesia pertenece fundamentalmente al orden intelectual; que es una afirmación, aunque movida por la voluntad y con elementos adjetivos de carácter psicológico y moral que la condicionan, *formalmente* del entendimiento: *adsensus mentis*. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX principalmente comienza en la teología una tendencia, que cada vez se pronuncia más, a interpretar la fe más como una situación personal con respecto a Dios, que como una afirmación categórica y firme de todas y cada una de las verdades reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia. Esta tendencia antiintelectualista fue en un principio reacción contra el racionalismo y sus derivaciones y en este sentido fue una preocupación legítima, pero poco a poco fueron pronunciándose más las consideraciones de carácter psicológico y se introdujo un nuevo sentido de la fe que, más o menos, venía a prescindir, no sólo de los motivos de credibilidad y del fundamento racional de la creencia, sino de la misma legitimidad del objeto material de la fe expresado por las fórmulas dogmáticas.

En la primera mitad de siglo XIX se produce un hecho que había de tener graves consecuencias: el fideísmo y su semejante el tradicionalismo. Movimiento encarado principalmente con los problemas apologéticos en un momento de transición ideológica, había de cobrar gran impulso en los años siguientes, al aparecer la apologética de la inmanencia, de él en gran parte nacida y que contiene, no puede dudarse, algunos aspectos aceptables en la concepción psicológica de los caminos hacia la fe. La coincidencia de este movimiento con la eclosión del semiracionalismo en Alemania, hizo que la Iglesia dejase un poco de lado su atención sobre el mismo, por cuanto era preciso acudir al terreno que entonces se estimaba

26. PABLO VI, en la Audiencia general del 8 marzo 1967; «L'Osservatore Romano», 9-III-67; «Ecclesia», 18-25-III-67, p. 21.

más peligroso. Fuera de las advertencias a Bautain y Bonnetty y la retracción de ambos, ninguna otra reacción fuerte se produce, y la orientación fideísta sigue influyendo en la mentalidad de los apologistas y teólogos franceses, hasta que da su fruto: el modernismo. Es cierto que el modernismo es algo más, mucho más que el fideísmo o el tradicionalismo; se halla en él implicada la filosofía kantiana y postkantiana, así como todo el complejo de las direcciones criticistas en la exégesis de la Sagrada Escritura y en la interpretación de la historia del dogma; pero la raíz de todo el sistema no cabe duda que es auténticamente fideísta.

Por lo que se refiere a nuestro tema de la fe, el modernismo tiene el concepto que ha sido recogido en el juramento antimodernístico de S. Pío X, en el cual se rechaza la doctrina modernista de que la fe es un sentimiento ciego de religión, nacido de las entrañas de la subconsciencia, bajo la presión del corazón y la inclinación de una voluntad formada moralmente; no, un verdadero asentimiento de la inteligencia a la verdad extrínsecamente aceptada por la autoridad de Dios. Ya la Encíclica *Pascendi* había expuesto largamente esta doctrina y había señalado su origen fideísta, que necesariamente había de desembocar en un puro subjetivismo, en la negación del valor real objetivo de las verdades reveladas ²⁷.

Esta situación, unida a otras parecidas que nacieron en el seno de la teología protestante alemana, nos ofrecen el denominador común de prevención contra la razón natural y los oficios que ésta puede ejercer en la preparación del acto de fe y se llega a exagerar el valor que se dice da la Iglesia a los motivos de credibilidad y en especial a los milagros, como si la teología católica sostuviese, o pareciese sostener, que la fe es la conclusión lógica de unos argumentos al estilo de las pruebas filosóficas, cosa que a ningún teólogo serio se le ha podido ocurrir.

Condenado el modernismo, parece que se tranquilizan las aguas de la teología. Pero el recelo contra un sentido intelectualista de la fe, fomentado por el modernismo, continuó latente y aún fue pronunciándose cada vez más merced a la influencia de las nuevas corrientes filosóficas, en especial el intuicionismo bergsonian, el historicismo y el existencialismo. De aquí el empeño que algunos teólogos han puesto en desterrar el concepto de fe-asentimiento a las verdades reveladas y sustituirlo por otro en el que esta aceptación de las verdades sea algo secundario y como accidental, mientras que reducen la esencialidad del acto de fe a la relación interpersonal *hombre-Dios*. Con esto se exalta la importancia psicológica del descubrimiento de la fe. Karl Adam, en Alemania, bajo la influencia de la

27. S. PIUS X, Decr. *Sacrorum Antistitum* (Iusur. antimodern.): Denz. 2145; *Encycl. Pascendi*, 8 sept. 1907: Denz. 2074.

filosofía axiológica de Max Scheler ²⁸; De la Taille, en Francia, en un concepto pascaliano de interpretación mística ²⁹, y la escuela de Saulchoir, con Chenu a la cabeza ³⁰, comenzaron en el espacio entre las dos guerras mundiales a proponer estas orientaciones psicologistas, personalistas, subjetivistas, al fin. Fue un fenómeno parecido al que surgió en la teología protestante por aquellas fechas y que sometió a revisión las conclusiones de la teología y exégesis liberal. El choque emocional de las muertes, las destrucciones, las amarguras, fruto de la guerra, les impulsó a desconfiar de todo y a buscar soluciones más allá de la razón, en el mundo solitario de la afectividad con un estilo neoromántico. No cabe duda que entre algunos católicos, principalmente franceses, ejercía cierta influencia la mentalidad modernista, que había quedado soterrada tras la condenación, como semilla adormecida por los hielos pronta a manifestarse y desarrollarse en una nueva estación propicia ³¹.

Por el éxito de favorable acogida que tuvo y en parte aún conserva, recordamos, como índice de esta situación ideológica empapada de fideísmo, el artículo publicado en la revista «Recherches de Science Reigieuse», de Paris, en 1939, por Jean Mouroux con el título *Structure personnelle de la foi*, más tarde editado en forma de libro con el título *Je crois en Toi* ³². Como decimos, esta obra representa la pervivencia de las posturas fideistas, como suele acontecer en no pocos teólogos franceses, así como también la influencia de la filosofía de Gabriel Marcel, el llamado existencialista católico ³³. De ella podemos tomar una afirmación totalmente correcta, pero que manifiesta el principio de confusión que va a dominar todo el trabajo: «A través de mis afirmaciones racionales busco el ser; pero a través de las afirmaciones de la fe, busco a la persona beatificante, ya que este objeto es necesariamente mi fin... Dios como Verdad primera es el objeto de la fe; como Bien supremo es su fin... Ambos aspectos no son separables» ³⁴. De acuerdo. Mas no lo podemos estar con la cita poco feliz que hace de

28. KARL ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft in Katholicismus*, en «Theolog. Quartalschrift» (1920) 131-51.

29. M. DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative*, en «RchSR» (1919) 273-92.

30. En 1935 escribía: «Cet object (de la foi), livré dans une confidence appelant une confiance, ce n'est pas une quelconque matiere intelligible, mais la réalité meme de ma béatitude: c'est Dieu... Non pas donc un concept, des propositions, un systeme de pensée; mais Celui en qui je reconnais maintenant le tout de ma vie, l'object delectable de mon bonheur. La foi... est assentiment a des propositions. Mais c'est sa misère». M. D. CHENU, *Position de la théologie*, en «RevSPhTh» (1935) 234.

31. Sobre el desarrollo histórico de esta evolución, cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'act de foi*, Louvain, 1950.

32. J. MOURoux, *Structure personnelle de la foi*, en «RchSR» (1939) 59-107. Editado más tarde con el título: *Je crois en Toi*, Paris (Foi vivent), 1949. Citaremos por la versión española: *Creo en Ti*, Barcelona (Flors), 1964.

33. Sobre la dependencia de Mouroux respecto de Marcel, cfr. R. AUBERT, o. c., p. 620, ss.

34. O. c., p. 10, s.

Santo Tomás, pues el lugar citado de la II, 2 no se refiere directamente al asunto ³⁵. Cuando se comienza por mezclar el objeto con el fin, se corre el riesgo de no acertar en la definición de la cosa. Y esto es lo que con frecuencia ocurre hoy cuando se habla de la fe. Se quiere llegar a su noción a través de la fenomenología concreta en el creyente; se mezcla lo ontológico con lo psicológico; se confunde el acto de fe como aceptación intelectual de la Palabra de Dios y de su contenido, con la fe viva y operante por la caridad, esto es, el acto con la virtud sobrenatural, el principio con el efecto.

Y no deja de ser curioso que, casi siempre, se intenta fundamentar este modo de concebir la fe en la autoridad del Angélico. En efecto, Santo Tomás suele ser citado en favor de la fe como *adhesión personal*, en la que el asentimiento a los dogmas es algo secundario. Mas sin razón. En el lugar que se cita (II, 2; 11, a. 1, c.) no dice eso, ni mucho menos. Lo que pasa es que, en ese artículo, hablando de la herejía y para considerarla como «una especie de infidelidad que corresponde a aquellos que profesan la fe de Cristo, pero corrompen sus dogmas», considera la fe como diciendo referencia a un fin principal, que es Aquél en quien se cree, y con unos medios («quasi secundaria»): las cosas creídas. Pero en el artículo 2 explica: «ad quam (fidem) aliquid pertinet dupliciter...; uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli». Pero ya en la q. 3, art. 1 había dado la definición del acto de fe con toda claridad: «Conceptus interior eorum, quae sunt fidei, est proprie fidei actus». Y para ver que esta *concepción interior* no es ninguna percepción quasi sapiencial, distinta del *adsensus*, basta leer lo que sigue: «ita etiam et exterior confessio». De donde la fe como acto no es otra cosa que el *adsensus*, formalmente intelectual, que interiormente es *conceptio* recta de las verdades reveladas, y exteriormente *confessio* de lo que rectamente se concibe; lo cual confirma en la respuesta ad 1. Como tampoco es correcto aprovechar algunas frases sueltas, o el célebre tríptico: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum* (*In 3 Sent.* d. 23, q. 2, a. 2; II, 2; 2, a. 2), para poner en punto accidental o secundario el asentimiento, dando más importancia a la libre adhesión de la voluntad a no sé qué cosa que es *Dios amado*, anterior a *Dios conocido*, con una averiada interpretación del texto paulino: «Corde creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem» (*Rom.* 10, 10). Es cierto que Santo Tomás dice, y es elemental: «...fides, quantum ad adsensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam» (II, 2, q. 6, a. 1, c.), pero ya había explicado de antemano: «Ipsum credere est

35. *S. Th.* II, 2, q. 4, aa. 1, 2.

actus intellectus adsentientis veritati divinae ex imperio voluntatis, a Deo motae per gratiam» (II, 2, q. 2, a. 9). Creemos que la mente del Angélico está clara ³⁶.

Mas de las citas recogidas de Santo Tomás se desprende que los aspectos psicológicos de la fe no son desdeñables y que una recta interpretación de ellos contribuirá al mejor conocimiento de la fe en el dinamismo de su realización.

E) *Psicología del acto de fe.*

La fe es una relación personal del hombre con Dios; la adhesión de mi persona total a la Persona que benignamente se me ha abierto en la revelación y que se muestra como Verdad y a la vez como bienaventuranza y fin de mi vida. Esta relación interpersonal encierra una serie de *funciones*, que acompañan al acto mismo y le dan unos valores indeclinables.

1. *La fe es una entrega.*

Cuando un hombre recibe la apertura de otro, su reacción depende de dos cosas; la primera está en la persona que se abre: su ser y su conducta; la segunda, en el que recibe la apertura: la tensión afectiva hacia *el otro*. Ambas se conjugan para la eficacia del encuentro. No sería posible la fe, si la persona que se manifiesta estuviese desposeída de las cualidades que dan valor al testimonio y que expresamos por *autoridad*. Pero igualmente se requiere que esta autoridad penetre en nosotros, se adueñe de nuestras propias vivencias y produzca la respuesta.

En la fe religiosa, en nuestra fe cristiana, las dos condiciones se verifican. Dios se nos presenta con una autoridad de testimonio que se hace vida de por sí. No sólo porque «no puede engañarse ni engañarnos» (Verdad primera), sino porque su apertura presenta todas las notas de una entrega generosa y de una promesa beatificante; es una entrega de amor que arrastra, aunque no violente. Y, por otra parte, el hombre aprehende, capta esta presencia de Dios de una manera vital; no al modo de una percepción inmediata intelectual en sentido ontologista, ni como una excitación de la subconsciencia, según la mentalidad modernista; sino como la conciencia de una fuerza, de una energía superior que le invade, porque se

36. Sobre la mente de Santo Tomás en cuanto al concepto de la fe y a los factores psicológicos que en ella intervienen, cfr. el a. c. de T. URDANOZ, *Aspectos de la psicología de la fe*.

realiza una especie de *kenosis*, de descenso o condescendencia de Dios, que San Pablo llamó «la benignidad y humanidad de nuestro Salvador, Dios» (*Tit.*, 3, 4). Es lo que en el Evangelio se siente, por ejemplo, en la llamada a los Apóstoles. Por eso San Jerónimo y San Gregorio Magno, entre otros, explican la correspondencia de los discípulos a este llamamiento, cada uno a su modo, como el efecto de esa fuerza, que no estaba sólo en las palabras y en las obras de Jesús, sino en toda la realidad maravillosa de su presencia como enviado del Padre.

Entonces la fe es primeramente una entrega. Una entrega a Aquel que se nos ha descubierto como verdad, como bien, como condescencia y como amor. No es que la fe se *formalice* por el bien que promete, como parece entender Mouroux; la fe es formalmente un asentimiento a lo que se oye, a lo que se nos da en el testimonio; pero sí, que este asentimiento no es separable de la relación a la esperanza de lo que se nos promete, y de una confianza plena en la fidelidad y en el poder de quien lo promete.

Lo dicho nos descubre el sentido bíblico, que hemos expuesto, de la fe de los patriarcas y los profetas, así como de los apóstoles y de cuantos siguieron a Cristo: una confianza sin límites, a prueba de obstáculos, de contradicciones y de oscuridades, que desemboca en la expresión de la entrega absoluta. Cuando San Pedro le dice a Jesucristo: «¿A dónde iremos, Señor, si Tú tienes palabras de vida eterna?» (*Io.*, 6, 69), está, por así decirlo, llegando a la conclusión de un proceso que se ha ido realizando en su alma, al calor de la entrega que mucho antes hizo de sí a la persona del Maestro. El no entiende, tampoco en ese momento en la sinagoga de Cafarnaum, lo que quieren decir las palabras de Cristo, que han provocado el escándalo y la dispersión del auditorio; pero ha intuido hace tiempo que Jesús dice la verdad, porque ve en El la *epifanía*, el descubrimiento de la virtud de Dios.

2. *La fe, como vida.*

Hemos dicho que una de las dimensiones de la fe es la de principio imperativo. Esto quiere decir que la fe exige la correspondencia de la vida; que, cuando nos entregamos a Dios, diciendo: creo en Ti y creo todo lo que Tú has dicho, no podemos quedarnos en una simple afirmación, sino que ese motivo formal de la fe, que es la verdad de Dios en su testimonio y que objetivamente se identifica con la bondad de Dios y con Su voluntad beatificante, tiene que convertirse en una especie de *motivo formal* de todos nuestros actos, de nuestra vida entera. Lo exige la unidad indivisible de la entrega.

Porque en esta conjunción de la verdad y el bien, coincidentes en la realidad personal del que se abre —en esto no tenemos inconveniente en aceptar el esquema de Mouroux— está la practicidad del asentimiento de la fe; la fe tiene que ser práctica y no sólo teórica; tiene que ser un impulso activo, que nos lleve al encuentro vital con aquel bien que se nos descubre. Y este movimiento que, claro está, tiene su base en la aprehensión de la verdad que se contiene en la palabra, solidifica y vivifica la misma aceptación de las verdades, de las nociones que la palabra nos descubre, y les da un valor especial, el valor de verdades vivificantes, que en nuestro quehacer tienen que traducirse en obras, de acuerdo con los designios del Señor, que se ha inclinado, que ha descendido hasta nosotros.

Así se descubre, no sólo intelectualmente, el Misterio presente de un Dios que es Verdad, Sabiduría, Bien y Bienaventuranza. Por eso la revelación de la Trinidad nos ofrece el objeto que debe atraernos y que nos invita a la comunidad de vida con el Dios trino, que su bondad nos muestra como posible y nos promete como fin y consumación de nuestra misma personalidad.

La fórmula agustiniana recogida por Santo Tomás ³⁷: «credere Deo, credere Deum, credere in Deum», forma un todo. Disociar uno de los otros elementos es destruir la misma naturaleza de la fe, porque, o se prescindiría del objeto al que se dirige nuestro conocimiento, o se dejaría éste reducido a un asentimiento inoperante, cuando, como dice San Pablo: «creditur ad iustitiam» (*Rom.*, 10, 10).

«Credere Deo» es aceptar el valor de la Palabra de Dios en todo cuanto El se ha dignado manifestarnos; pero es, a la vez, reconocimiento de la verdad práctica de su ley, de la necesidad de unir nuestra voluntad a la suya. Porque la revelación no se ha hecho sólo para instruirnos y para salvarnos, sino para que nosotros mismos realicemos nuestra salvación mediante los auxilios de su gracia. Por eso dice Jesucristo: «No todo el que dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino aquel que cumple la voluntad de mi Padre» (*Mat.*, 7, 21).

«Credere Deum» es confesar las verdades que Dios nos ha revelado; pero estas verdades son el despliegue noético en enunciabiles de la única verdad revelada que, como enseña el Concilio Vaticano I, Dios nos ha descubierto: «se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta» ³⁸; o, como lo expresa el Vaticano II, «placuit Deo in sua bonitate et sapientia se ipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae..., ut (nos) ad so-

37. *In 3 Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2; *S. Th.*, II, 2, q. 2, a. 2.

38. CONCILIUM VATICANUM I, sess. 3, c. 2: Denz. 1785.

cietatem secum invitet in eamque suscipiat»³⁹. Creer, pues, es algo práctico; no se detiene ni puede detenerse en la adoración del misterio, ni en su sola confesión y proclamación, sino que debe perfeccionarse en nosotros esta comunión, esta *societas*, con los actos que respondan a los de Dios: nuestra sumisión a su ley, nuestra cooperación a sus designios, nuestra esperanza en sus promesas y nuestra correspondencia a su caridad.

«Credere in Deum» no es solamente un acto de confianza, una simpatía personal; mucho menos ha de quedarse en algo sentimental y vago, sino que incluye la consciente relación teleológica, intencional, por la que todo se ordene a Dios y todo tenga su fundamento en Dios; desde el reconocimiento de nuestra *nada*, hasta la plenitud de la caridad, que ama a Dios sobre todas las cosas y que sólo así hace posible, ennoblece y sobrenaturaliza nuestro amor al prójimo, por Dios.

Pablo VI nos ha dicho: «Dar testimonio de Cristo por la propia vida indica, ante todo, una adhesión plena y firme a su palabra y a su Iglesia; es decir, indica una fe fuerte y nutrida, personal y amada. ¿Qué sería un testimonio sin esta premisa esencial? Es preciso coherencia con Cristo, la fe. Y luego una segunda coherencia, con nosotros mismos, la práctica de la fe. El testimonio exige coherencia entre el pensamiento y la acción, entre la fe y las obras. Este es el testimonio de la conducta propia; es decir, de la forma propia con que el cristiano da estilo, forma y ley a su propio modo de actuar y de juzgar. A un cristiano hay que verlo en su tenor de vida, más que escucharle»⁴⁰. La cita ha sido larga, pero merecía la pena; estas palabras expresan, mejor que podríamos hacerlo nosotros, la implicación en la fe de la confianza, del asentimiento y del ejercicio de una vida concorde con lo que se cree y se confiesa.

3. *El riesgo de la fe.*

Se habla mucho hoy —seguimos implicados en las consecuencias del fideísmo— del riesgo de la fe. Y precisamente a ese riesgo se adjudica con frecuencia el mérito de ella. Y se hace más viva la sensación de ese riesgo ante los extraordinarios logros de la ciencia y la confianza en el propio saber que tales logros infunden al hombre actual. La fe se presenta como una renuncia inexplicable, irracional, a cuanto la ciencia nos dice; el creyente parece que se lanza a un abismo vacío, a unas afirmaciones que contradicen su experiencia y cuanto la razón ha conquistado, como que

39. CONCILIIUM VATICANUM II, Cons. Dogm. *Dei Verbum*, c. 1, 2.

40. PABLO VI, en la Audiencia general del 14 dic. 1966; «L'Osservatore Romano», 15-XII-66; «Ecclesia», 24-31-XII-66.

cierra los ojos al mundo y a sus categorías y crea un mundo nuevo que nunca puede verificarse con una criteriología razonable. Esta es la doctrina que, apoyada en Kierkegaard, se ha desarrollado, principalmente en la teología protestante de los años treinta con Bonhöffer y Tillich y que ha sido recogida en algunos medios de la teología católica de nuestros días. ¿No dijo también Unamuno que fe es «crear lo que no vemos»?

Y es verdad que la fe es un salto: un salto que damos hacia Dios, cuya palabra ponemos por encima de nuestras convicciones racionales. Hay en la fe una oscuridad esencial porque su contenido es absolutamente misterioso. Y esto es lo que el hombre de hoy repudia. Para él, lo que no es ciencia es mito y por ello la fe se presenta como la vuelta al mito que ya no puede tener actualidad. En esta atmósfera, la fe no puede considerarse más que como un salto en el vacío.

Quizá sea ésta la razón por la que los teólogos que hoy desean ser actuales han puesto el acento en la *decisión* para explicar el acto de fe, que se lanza en medio de la oscuridad y que afronta hasta la posibilidad de equivocarse como un signo de esa decisión, de la elección generosa, así lo creen, de lo que es, no sólo inefable, sino absolutamente impensable.

Y ésta es la razón de los intentos de interpretar los misterios de la fe de tal manera que se adapten al pensamiento actual, entendiéndolo de las corrientes filosóficas, sociales, morales, que hoy están en boga. Aquí ciertamente se verifica a la inversa lo que Santo Tomás intentó con éxito, al poner a contribución de la teología la filosofía de Aristóteles, purificándola de su ganga pagana; es la teología la que se convierte en *ancilla* del saber o de las hipótesis creadas por nuestro siglo.

Es cierto que la fe no se apoya en la claridad del objeto, que en su esencia permanece inaccesible, aun después de la revelación; pero no lo es del todo, que la fe recibe su certeza fuera del orden propiamente intelectual, en el orden de los factores voluntarios, como afirma enfáticamente Mouroux, aplicando una cita de Santo Tomás ⁴¹ y confundiendo, a nuestro juicio, certeza y evidencia y colocando aquélla en el orden de la voluntariedad ⁴². Si «estoy unido a alguien *que ve*», mi certeza se apoya en un fundamento de orden intelectual. La certeza nace de la seguridad que tenemos de que Dios ha hablado, de que su palabra nos ha tocado con su benevolencia y, al hacerlo, nos ha dado signos suficientes de que es El quien nos ilu-

41. *In 3 Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3.

42. J. MOUROUX, *o. c.*, c. II, p. 53. Si «estoy unido a alguien que ve», mi certeza se apoya en un fundamento de orden intelectual, aunque no sea de evidencia para mí, sino para Aquél *que ve*. Es lo que contiene aquella célebre distinción de los teólogos respecto de los artículos de la fe, que son *per se nota quoad se*, pero no *per se nota quoad nos*; y esto es lo que se desprende de la misma argumentación de Mouroux, aunque su conclusión no esté en las premisas.

mina. Hay un riesgo; el riesgo que siempre se afronta cuando se admite el testimonio de otro; muy disminuido aquí, donde *el otro* es la suma verdad. Muy bien lo vio aquel gran teólogo alemán del siglo pasado, cuyo segundo ciertamente no ha aparecido todavía, Matías J. Scheeben, cuando, establecido el hecho del influjo de la voluntad, aun para el mismo asentimiento, explica rectamente cómo la fe se apoya firmemente en la autoridad y no en la evidencia, pero consiste esencialmente en un juicio cierto de la mente que tiene algo firmemente por verdadero ⁴³

La fe es la aceptación de un riesgo, pero en el que estamos moralmente ciertos de que nada arriesgamos, porque, como el mismo Mouroux dice bien: «Aquel a quien damos crédito... es quien ve las verdades y por lo tanto quien funda de un modo absoluto nuestro conocimiento» ⁴⁴.

F) *El contenido de la fe.*

Todo lo que llevamos dicho sobre la naturaleza de la fe y su condicionamiento psicológico nos trae inexorablemente a esta verdad: la fe, al aceptar la Palabra de Dios, afirma un objeto; lo que Dios dice es verdad. Por tanto, este reconocimiento de la veracidad de Dios implica la confesión, sin distingos ni atenuaciones, como decía Juan XXIII al inaugurar el Concilio Vaticano II, de «la doctrina pura e íntegra..., que durante veinte siglos, a pesar de las dificultades y las luchas, se ha convertido en patrimonio de los hombres» ⁴⁵. Sin esta doctrina, sin este objeto, no es posible la fe.

Porque no es la fe una pura moción afectiva, independiente de la confesión, en la certeza de la Palabra, de todo cuanto Dios nos ha manifestado y la Iglesia nos propone. Decir que la confesión de las verdades es una pena, una especie de deficiencia (*sa misère*), como afirma Chenu, es introducir la validez de una interpretación personal y subjetivista del contenido de la revelación, que llevaría inexorablemente al indiferentismo.

43. M. J. SCHEEBEN: «Ein festes Fürwahrhalten, oder ein entschiedenes Urteil des Geistes», *Dogmatik*, I, 617. Para él la fe tiene su fundamento, no en la evidencia, sino en la autoridad (Autoritätsglaube) y no es dable sin la intervención de la voluntad: concepto equidistante del racionalismo de Hermes y Günther y del sentimentalismo de Kuhn. Cfr. pp. 621, s., 625, 665.

44. O. c., p. 53, s. Así se excluye también toda posibilidad de concebir el acto de fe como procediendo de un ciego movimiento de la voluntad, o fundado en una especie de amor de Dios, conocido naturalmente o *sentido* por el alma. La voluntad es un principio imperativo, una especie de causa extrínseca en cierto sentido, y se requiere por la misma oscuridad del objeto; pero *creer* es propio y exclusivo del entendimiento, que se somete al entendimiento del Dios revelante. Cfr. P. PARENTE, S. *Tomasso e la recente psicologia della fede*, en «*Doctor communis*» 1 (1948) 7, ss.

45. IOANNES XXIII, *Allocutio in sollemni inauguratione Conc. Vatic. II*: AAS, LIV, p. 791.

Ni basta tampoco la fe fiducial, la confianza en la salvación por Cristo, aunque se acompañe de la *memoria*, de la fe histórica en los hechos consignados en la Sagrada Escritura. Entre la *fe fiducial* del protestantismo y la *confianza por la fe* de la doctrina católica no hay, como parece pretender Rahner, una sola discrepancia de terminología ⁴⁶. La fe católica tiene esencialmente un contenido que no puede dejarse al margen, ni considerarse como accesorio o secundario ⁴⁷. Porque precisamente, si podemos confiar en Dios y en Cristo, es porque esta confianza se apoya en lo que por la revelación sabemos y por la fe admitimos; por el conocimiento de fe que tenemos de las verdades reveladas.

Claro está que hay diferencia en sí entre lo que es Dios y son sus designios, de una parte, y de otra, las nociones, las expresiones con que nosotros las formulamos en nuestra fe. Y que esta diferencia es irreductible; vemos ahora, como dice el Apóstol, en espejo y como en enigma (1 Cor., 13, 12). Las fórmulas dogmáticas son una enunciación sólo analógica del Misterio divino y nuestra fe no se queda, no se puede quedar en ellas, sino que se termina en la misma realidad divina, que se nos ha descubierto y que es propiamente el objeto de nuestro saber sobrenatural; como en el conocimiento natural la idea, o el *verbum mentis*, es sólo un instrumento intencional de la cosa conocida, así en la fe la fórmula es el instrumento para expresar la realidad divina en ella contenida. Mas esta aprehensión de lo divino es absolutamente imposible sin las fórmulas, porque éstas son el único medio de que exista en nosotros una representación significativa de lo que Dios es y de lo que quiere y ha hecho en orden a nuestra salvación. Porque precisamente en la revelación, lo que Dios hace es encerrar su Verdad, su realidad íntima, en unas nociones humanas, en nuestros conceptos, que han sido por El elegidos para hacer posible el encuentro y, de parte del hombre, la captación y la respuesta de la fe ⁴⁸.

Cuando la fe se concibe así, y no puede ser de otra manera, poco importa que intentemos la reducción de las fórmulas a una síntesis que contraiga todo el objeto de la fe a tres o cuatro misterios básicos, como pretende el mismo K. Rahner ⁴⁹: Dios, Cristo, la gracia; al fin, cada uno de esos misterios —que también son multiplicación del único Misterio— encierra en sí una multiplicidad de enunciados que constituyen para nosotros el único

46. K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Barcelona (Herder), 1966, col. 260.

47. H. FRIES, *La fe como conocimiento y como acto*, en «Teología actual», Madrid (Guadarrama), 1960, p. 41

48. E. GONZALEZ, *Manual de Introducción a la Teología*², pp. 32, 34.

49. K. RAHNER, *La fe del sacerdote de hoy*, resumen en *Selecciones de Teología* (S. Cugat de Vallés), 8 (1963) 259, s. Toda la conferencia está implantada en una especie de equívocismo.

medium quo posible para acercarnos a su conocimiento. Ya Santo Tomás lo dijo con palabras más claras y más sencillas: «De parte de la cosa creída el objeto de la fe es algo simple, a saber, aquello que se cree; pero de parte del que cree, el objeto de la fe es complejo, a modo de un enunciable»⁵⁰. Pero, como en el conocimiento natural no podemos saber *complexive* una cosa, si no *vemos* todos los enunciabiles que contiene, así en la fe no podemos creer plenamente en el misterio de Dios, si no nos adherimos intelectualmente a todos y cada uno de los enunciabiles que de ese misterio se contienen en la palabra de Dios y nos son propuestos por la Iglesia. De aquí procede el verdadero sentido de la fe en cuanto afirmación de unos dogmas, de unas verdades que se resuelven en enunciados parciales, a veces singulares, como la santidad de la Virgen María. No es una caprichosa categorización de la verdad divina, de la trascendencia de Dios, sino la expresión analógica, fundada en la palabra de Dios, de su Ser y su quehacer salvífico.

Por el hecho de que las fórmulas son una expresión humana del objeto de la fe, se impone la necesidad de traducir el mensaje divino en términos adaptados a la mentalidad del hombre, y concretamente del hombre de hoy. Porque el hombre es un ser histórico y vive en un momento determinado de la historia, de esa historia que él mismo va haciendo; con unas ideas y unas categorías que corresponden a cada uno de los momentos de su vida; con unos problemas característicos de la situación; con una comprensión mayor de los términos, según se adapten más al lenguaje que utiliza. Si la fe se expusiese siempre de la misma manera, no sería posible, de una parte, el progreso de la ciencia teológica, y de otra, la eficacia de penetración en las mentes, de la inmutable Palabra de Dios.

Pero, al lado de esta variabilidad, es preciso afirmar la inmutabilidad esencial del objeto de la fe. Y conste que aquí tomamos por *objeto*, no sólo el sustancial y terminativo, lo que encierra el *datum revelatum*, sino también el inmediato e intencional, que es la fórmula dogmática, tal como ha sido propuesta por el Magisterio, regla única auténtica para entender e interpretar la palabra de Dios.

Es cierto que estas fórmulas, como humanas que son, están sometidas a la historia y que, por tanto, hay un progreso dogmático. Pero este progreso no puede concebirse como un cambio sustancial de los contenidos, sino como un avance en la comprensión del Misterio, quedando inviolable la validez de lo que la Iglesia pensó y afirmó en el momento de pronunciar esas fórmulas, «*eodem sensu, eademque sententia*», según la regla de oro

50. *S. Th.*, II, 2; q. 1, a. 2, c.

del Lirinense ⁵¹. Y según esta regla se ha de producir en todo caso el avance de la teología y la recta interpretación de la fe; porque, de lo contrario, se rompería la unidad de esa fe, se daría paso a la confusión y se caería necesariamente en el subjetivismo. En una palabra, se habría abierto la crisis de la fe. Con lo cual nos introducimos en la segunda parte de nuestro trabajo.

II.—CRISIS DE LA FE

Esta crisis de la fe se ha producido. Pablo VI en la citada exhortación pastoral en que proclama el *Año de la Fe* la sintetiza en los puntos siguientes:

- 1) Decaimiento del sentido religioso entre los hombres de nuestro tiempo, que nace de que el hombre, «lanzado hacia las admirables conquistas del dominio de las cosas exteriores y orgulloso de una conciencia cada vez mayor de sí mismo, se muestra propicio al olvido y a la negación de Dios».
- 2) «Opiniones exegéticas o teológicas, tomadas muchas veces de las más audaces, pero ciegas filosofías profanas».
- 3) Puesta en duda o deformación del «sentido objetivo de verdades autorizadamente enseñadas por la Iglesia».
- 4) Prescindir de la guía del Magisterio, «con el pretexto de adaptar las ideas religiosas a la mentalidad del mundo moderno».
- 5) Dar «a la especulación teológica una dirección radicalmente historicista».
- 6) «Despojar el testimonio de la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sagrado» ⁵².

Todos estos hechos son graves y preocupan al Papa. Ya en la audiencia general del 30 de noviembre anterior se había lamentado de las «opiniones erróneas, que pretenden mantener interpretaciones arbitrarias y ofensivas de las verdades sacrosantas de la fe católica..., por ejemplo, sobre la resurrección de Jesucristo, sobre la realidad de su verdadera presencia en la Eucaristia, y también sobre la virginidad de María y, consiguientemente, sobre el misterio augustísimo de la Encarnación, etc.» ⁵³.

La denuncia del Papa no puede sorprender a nadie, ni puede consi-

51. S. VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium*, 28; ML, v. 50, col. 668.

52. PAULUS VI, *Adhortatio pastoralis "Petrum et Paulum"*, AAS, p. 198.

53. PAULUS VI, en la Audiencia general de 30 nov. 1966; «L'Osservatore Romano», 1-XII-66; «Ecclesia», 10-XII-66.

derarse infundada o llevada a la exageración. Notorias son estas desviaciones, que, unas veces, aparecen en modos de proceder o actuaciones que se dicen pastorales; otras, son lanzadas por algunos teólogos que quieren sentar plaza de modernidad. Si, la crisis existe.

Pero es bueno profundizar en las causas que han producido esta situación y también en la posibilidad de hallar un remedio para el mal. Porque lo único que no cabe es la indiferencia, el encogerse de hombros como si la cosa fuese baladí y no mereciese la atención.

Dos son las principales causas de esta crisis, ya acusadas también por Pablo VI más de una vez. De una parte el afán de novedades; el empeño en adaptarse más de lo debido a la mentalidad actual, y en especial a las concepciones de la filosofía de hoy, empapada toda ella de antiintelectualismo y relativismo. De otra parte, el desprecio del Magisterio, sustituyéndolo por un *profetismo* que pretende apoyarse en la acción del Espíritu Santo; como una nueva eclosión de los movimientos albigenses y de los *fraticelos* de la edad media. Hoy cualquiera se siente alentado por una conciencia, Dios sabe cómo alcanzada, de que Dios habla por su boca; es lo que ha pasado siempre en los momentos de crisis, desde los gnósticos hasta los *husitas*, pasando por los montanistas, los novacianos, los priscilianistas y los petrobrusianos. Cuando se desprecia o se pone en tela de juicio el Magisterio, se establece como norma el histerismo.

Ahora bien. la primera causa es la más grave y a la que principalmente hay que atender. Porque es la teología la que se lanza por veredas peligrosas, la que orienta las desviaciones prácticas y alienta muchas veces los despropósitos de los exaltados. Como se ha dado en decir que ésta es la hora de las grandes revisiones, que hay que dejar a un lado los antiguos esquemas de la Escolástica, que es preciso ponerse al día y hablarle al hombre con su propio lenguaje y de los problemas que hoy le acucian, la teología católica pretende hoy dar a los misterios de la fe un nuevo sentido, que no choque con los esquemas del hombre científico y del filósofo, abandonando las categorías tradicionales, que se consideran superadas. Y todo ello se quiere justificar con los objetivos y la mentalidad del Concilio Vaticano II. Por eso Pablo VI llama la atención sobre este propósito de «introducir en el pueblo de Dios una mentalidad que llaman *posconciliar*, que del Concilio deja a un lado la firme coherencia de sus amplios y magníficos desarrollos doctrinales y legislativos con el tesoro de ideas y de normas prácticas de la Iglesia, para despojarlas de su espíritu de fidelidad tradicional y para infundir la ilusión de dar del cristianismo una nueva interpretación arbitraria y estéril»⁵⁴.

54. PAULUS VI, *Adhort. p. "Petrum et Paulum"*, p. 195.

Y, ¿de dónde ha nacido esta nueva orientación de la teología? ¿Cuáles son las consecuencias, teóricas y prácticas de ella? Por otra parte, ¿es que hemos de renunciar a todo progreso de la teología y se ha de condenar cualquier intento de profundizar en el sentido de la fe, o de poner al día nuestra inteligencia del Misterio?

1. *Las fuentes de la teología actual.*

No intentamos hacer un estudio serio y completo de los movimientos teológicos que han desembocado en la situación actual de la teología. Sólo queremos indicar cómo los presupuestos en que se apoya, aunque tengan algo de válido en cierto sentido, están en su sustancia fuera del contexto en que debe desarrollarse la labor teológica.

En primer lugar, la teología actual es tributaria del *modernismo*.

Con ocasión de aquel fenómeno que se produjo ya en el campo de la teología en los años cuarenta y que dio lugar a la encíclica *Humani generis*, de Pio XII, el P. Aldama comparaba aquella situación con el modernismo y describía éste breve pero lúcidamente con los siguientes rasgos: «Era obvio denunciar la actitud de los pensadores católicos como excesivamente dogmática... A los derechos de la razón destronada se sustituían los derechos prevalentes de la acción, del sentimiento y de la vida... La historia, erigida en nueva ciencia, imponía inexorablemente sus leyes evolucionísticas, en las que habrían de quedar aprisionadas las verdades teológicas y los dogmas..., explicables solamente bajo las coordenadas históricas del tiempo y del espacio... Los siglos del dogmatismo habían pasado, la actitud crítica se imponía... Era necesario... rehacer desde sus cimientos las concepciones teológicas, intentar una historia de los dogmas libre de prejuicios dogmáticos, renovar con aires nuevos la exégesis de la Escritura, acomodarlo todo a los tiempos modernos, adaptarlo a las preocupaciones del siglo»⁵⁵.

55. J. A. DE ALDAMA, *Pío XII y la Teología Nueva*, en «Salmanticensis» 3 (1956) 305. La corrección de este resumen es evidente. En la obra de A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, puede verse en varios lugares su fundamento; cfr. especialmente pp. 50 ss.; 61 ss.; y también en prólogo, XII ss.; en donde el célebre exégeta propone su esquema sobre la teología. La analogía de las situaciones del principio de siglo a nuestros días aparece con claridad al que compara el influjo del modernismo, no sólo en los que, más o menos, estuvieron en él implicados, sino en muchos otros que de ningún modo aceptaban las conclusiones heterodoxas que proponía; entonces como ahora lo que prevalece es el recelo respecto del magisterio eclesiástico, el afán de reducir a lo menos posible el ámbito de lo dogmático, la comezón de adaptarse a las situaciones y en especial a las posiciones de la ciencia, la confianza en las conquistas de ésta y de la nueva filosofía, y la prevalente consideración del hombre y sus exigencias, sobre el sentido sobrenatural teocéntrico de la tradición y la Iglesia. Entonces cayeron en estas desviaciones, lo mismo, por ejemplo, un Houtin descreído, que un Birot ingenuo y simple; hoy van por el mismo camino

¿Quién no ve en este conjunto de propósitos la identidad con los justificantes que se buscan para las nuevas direcciones de la teología que se propugnan hoy? Es cierto que ha pasado mucho tiempo y que muchas posiciones se han modificado, pero en sus líneas generales, y en especial en los procedimientos, el parentesco entre el modernismo y las corrientes actuales de cierta teología es bien estrecho.

En segundo lugar, debe reconocerse la influencia que en no pocos teólogos, principalmente alemanes y franceses, ha ejercido la teología protestante; en primer lugar la de Karl Barth con su fondo agnóstico, y también la doctrina de la *desmitización*, de Bultmann. Estas corrientes han tenido gran resonancia en estos últimos treinta años en los trabajos de escritores católicos ⁵⁶, y también en las orientaciones de los pastoralistas, que pretenden dejar en la penumbra las verdades y ponen su acento en la promoción del hombre en su quehacer mundano.

Esto nos descubre otra fuente de la teología actual: el antropocentrismo, al que, aunque brevemente, se refería no hace mucho el Papa ⁵⁷. Nacido en la Alemania de la época nazi, bajo la presión del desprecio que aquel régimen hacía del hombre, se va desarrollando a través de la teología de Bonhöffer y Tillich y *sensim sine sensu* se introduce en los ambientes socializantes del catolicismo, que exaltan la concepción *horizontal* de la religión y la teología, en contraposición a la *verticalidad*, que mira directa y primariamente a Dios y desde Dios interpreta el mundo y al hombre ⁵⁸.

También debe tenerse en cuenta la influencia de la filosofía, en especial del existencialismo, base, por otra parte, del antropocentrismo. Que ha habido intentos laudables de aprovechar esta filosofía para exponer científicamente la fe católica; esfuerzos llevados a cabo por teólogos serios y só-

los que descaradamente han abandonado la fe católica y los entusiastas antropológicos, siervos del pensamiento actual o de las corrientes sociopolíticas derivadas del marxismo. Y hoy como ayer hace reír la repetida cantinela de que cualquier acto del Magisterio, como el «Credo del Pueblo de Dios» o la «*Humanae vitae*», por ejemplo, va a ser una segunda edición del *caso Galileo*. ¡Por favor...! Sobre el desarrollo del modernismo loisyano, cfr. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris (Casterman), 1962.

56. La teología que no pocos quieren imponer hoy está sustentada en las direcciones barthianas; así se ha dicho más de una vez, y recientemente tenemos testimonios de ello, que nuestra teología debe ser más *apofática* que *catafática*, lo cual en *román paladino* viene a significar que el teólogo debe estar en situación de afirmar o negar con el mismo derecho, lo cual es sentar las bases del relativismo y aun del agnosticismo.

57. PABLO VI, en la Audiencia general des 10 julio 1968; «L'Osservatore Romano», 11-VII-68; «Ecclesia», 20-VII-68.

58. Significativo es a este respecto el equilibrio inestable que manifiestan algunos teólogos al comentar la obra de J. A. T. ROBINSON, *Honest to God* (London, 1963; versión española: *Sincero con Dios*, Barcelona, 1967), resumen de la dirección horizontalista en la concepción de Dios y la teología. Puede verse, entre otros, E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme*, Bruxelles-Paris, 1965. Muy ponderado y claro, F. F. RAMOS, *¿Sinceridad para con Dios?*, en «*Studium Legionense*» (1968) 303-327.

lidos, como Guardini y Urs von Balthasar, es cierto. Pero del pobre resultado obtenido somos testigos, así como de la desorientación que en muchos ha producido el desprecio manifestado hacia la concepción *esencialista*, y la apertura cada vez mayor al relativismo y el historicismo.

No significa esta rápida enumeración de las *fuentes* de la teología actual un juicio cerrado peyorativo, sino solamente un dato de advertencia sobre la ganga anticristiana que muchas de esas corrientes llevan consigo y que, de una u otra forma, se introduce en los esquemas y las conclusiones a que esta teología llega, con grave quebranto de la solidez y firmeza de la fe.

2. *Consecuencias de estas direcciones.*

En primer lugar, un pronunciamiento del antiintelectualismo, que quiere privar a la fe de todo fundamento racional. De esta manera, se lanzan acusaciones sin cuento contra la apologética, y hasta se culpa a ésta de la debilitación del espíritu de fe en el catolicismo. Nada más injusto; una sana apologética es imprescindible. Y aunque algunas veces se haya extremado el intento de poner de acuerdo la revelación con la ciencia, estos defectos hace mucho ya que están superados y la apologética de nuestros días, ordenada con mayor claridad a proponer los fundamentos históricos de la fe, junto con un estudio serio y profundo de las fuentes y, en especial, de la Sagrada Escritura, no puede ser acusada de racionalismo, ni de culto excesivo de las abstracciones.

Porque es insensato despojar a la fe de esta razonabilidad, que consiste en fundamentar con una certeza suficiente el hecho de la revelación y las verdades fundamentales en que todo estudio religioso y aun simplemente humano se sustenta: existencia de Dios, personal y distinto del mundo⁵⁹, creación del mundo, espiritualidad, libertad e inmortalidad del hombre, etc. Hay un camino lógico y racional hacia la fe.

En el orden de la vida de cada uno; en eso que se ha dado en llamar orden existencial, a la fe se llega por muchos caminos y en la fe se vive por muchos motivos que difícilmente pueden resolverse en argumentos de una manera rigurosa y válida para todos, prescindiendo de las circunstancias psicológicas. Sin embargo, es cierto que una relación lógica ha de existir entre las decisiones y sus determinantes, y la fe es una decisión que no puede estar desprovista de motivos. Unos serán externos y otros internos; unos, más poderosos que otros; unos, comunes y otros, singulares. Explicar la fe al modo modernista, como brotando de un impulso

59. CONC. VATICANUM I, sess. 3, c. 1: Denz. 1782.

subconsciente desprovisto de toda fundamentación externa, es destruirla. Pero creer que todos vienen a la fe o se sostienen en ella mediante un proceso estrictamente racional, apoyándose en la credibilidad rigurosamente establecida, sería también inexacto; cada uno capta a su modo los signos que Dios ha dado de su presencia y de su Palabra.

Nadie, es cierto, niega la existencia de estos signos que llenan las páginas de la Sagrada Escritura, mediante los cuales Dios llama la atención de su pueblo e infunde en él la confianza de que Yahvé está con Israel, que El ha escogido a la casa de Jacob como pueblo primogénito y que lo conducirá a través del tiempo hasta la era mesiánica. Pero la teología actual, a merced del tributo que paga a sus fuentes, rebaja el valor de estos signos o los relega, en el orden de la captación, a la dimensión subjetivista, despojándolos de todo valor objetivo. Del fideísmo y la apologética de la inmanencia, del modernismo y de la teología barthiana, se ha ido tomando la categoría religiosa del milagro como única dimensión en que el milagro tiene sentido; por otra parte, y partiendo de la repulsa de lo que llaman mito, siguiendo a Bultmann, intentan dar a estos milagros, aun a los más resonantes, una interpretación *religiosa* y *teológica*.

Es cierto que se exalta mucho la Iglesia y que se ve en ella la presencia perenne de Cristo; pero no se admite sin reservas el valor apologético sobrenatural de su vida y su santidad, con la especiosa razón de que no todos los católicos son santos y que en la misma vida de las instituciones eclesásticas hay defectos, y en cierto sentido, hasta pecados.

Los signos de la Palabra de Dios son divinos; pero son hechos, físicos o morales, mas históricos, que están ahí, y que pueden ser observados y reconocidos por el hombre desde su dimensión estrictamente racional; son, como enseña el Concilio Vaticano I, «externa... revelationis suae argumenta» ⁶⁰, por los cuales se cumple la sentencia del Apóstol de que la fe es un «obsequium rationi consentaneum» ⁶¹.

Ya en el orden de la interpretación de la fe, en la dogmática, otra consecuencia de esta implantación de la teología actual en relación con las que hemos llamado sus fuentes consiste en la ruptura entre la realidad divina manifestada, el *datum revelatum* y las fórmulas dogmáticas. No, que abiertamente se nieguen éstas, claro está; sino que se intenta una nueva expresión, que se adapte más a las concepciones actuales, sobre todo filosóficas. Ya hace años el P. Charlier ⁶² propuso una distinción radical entre el *datum* y el concepto humano con que se expresa. También el

60. CONC. VATICANUM I, sess. 3, c. 3: Denz. 1790.

61. *Rom.* 12, 1.

62. L. CHARLIER, *Essai sur le probleme théologique*, Thuilles, 1938.

P. Bouillard ⁶³ hizo algo semejante distinguiendo entre *afirmación y representación*, que venía a ser lo mismo, y adjudicando la inmutabilidad a sola la afirmación del dato, y la variabilidad a la representación por medio de los conceptos. Pero el proceso se acentúa con lo que se llama repulsa del *mito*, o desmitización, tal como se propone en la teología bultmanniana ⁶⁴.

Estas tendencias, dependientes en gran parte de la teología dialéctica de K. Barth, suponen un puro equivocismo teológico; la expresión del dato revelado en las fórmulas dogmáticas es heterónoma respecto de lo que quiere expresar, depende de una mentalidad determinada, de una condición de la cultura y el ambiente, y debe ser modificada para adaptarla a la mentalidad actual y a las categorías que acepta el hombre de hoy. De aquí, los conatos de desmitizar ciertos relatos de la Sagrada Escritura, como la concepción virginal de Jesucristo, su divinidad y su resurrección, e igualmente la formulación de misterios, como la Eucaristía, en términos que destruyen o dejan malparada la expresión tradicional, asegurada por el Magisterio infalible y apoyada en toda la literatura cristiana primitiva, de la transustanciación ⁶⁵. Estos son algunos ejemplos, otros muchos podrían añadirse hasta llegar a la total desacralización del cristianismo, a la concepción del mundo como un *circulus clausus* en el que es imposible toda intervención de Dios, que se considera como el fondo mítico de una religión cosmológica, transida de magia y providencialismo enervante. Hasta desembocar en la *muerte de Dios*, en la sustitución del Dios personal distinto del mundo por la humanidad misma en un sentido de trascendencia impersonal.

Habría que añadir la *temporalización*. «Y no se debe olvidar —acaba de decir Pablo VI— que la primacía concedida al interés sociológico sobre el teológico propiamente dicho puede dar lugar a otro inconveniente peligroso, que consiste en adaptar la doctrina de la Iglesia a criterios humanos, postergando los criterios intangibles de la revelación y del magisterio oficial eclesiástico» ⁶⁶. Nos atreveríamos a decir que en la teología actual

63. H. DE BOUILLARD, *Conversion et Grace chez S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1944; *Notions conciliaires et Analogie de la vérité*, en «RchSR» (1948) 251, ss. Sobre el entronque de Bouillard con la teología barthiana, cfr. la obra del mismo: *Karl Barth* (Tesis doctoral en el Intitut Catholique de Paris) 1957.

64. R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, en «Beiträge zur evangelischen Theologie» 7 (1941) 27-69.

65. Es legítimo buscar una expresión del misterio de la presencia real más comprensible para el hombre de hoy que la *transustanciación*, pero, de una parte, los sustitutivos que se ofrecen no son felices: ni *transfinalización*, ni *transignificación* parecen dejar intacta la verdad de la fe y de otra parte, es una equivocación creer que este término, consagrado por el Concilio de Trento, tenga su origen en la Escolástica.

66. PABLO VI, Audiencia general del 10 julio 1968.

se ha producido un nuevo romanticismo que se ha enamorado desmedidamente del hombre y de sus ansias de acción, de transformación del mundo, y cree que ese quehacer mundano es lo único que interesa y que mediante esa actividad el hombre se perfecciona con independencia de la acción providencial de Dios. Entonces todo el esfuerzo se pone en traer al objetivo temporal toda la acción de la Iglesia, prescindiendo y todo de los valores sobrenaturales y concibiendo la vida eterna, la auténtica escatología cristiana, como una especie de *palingenesia*, cuya esencia es difícil de precisar y que, con todos sus arrequives de novedad, sabe demasiado a la fábula de Pan.

Así se va desvirtuando el sentido auténtico de la fe, que se sustituye por un movimiento amorfo, basado más en la afectividad que en la convicción, como si diese lo mismo creer en Dios, que en lo absoluto; en Cristo, que en Buda; en la Iglesia católica, que en el marxismo.

3. *La renovación necesaria.*

Nada de esto que decimos significa poner frenos al estudio teológico, ni establecer los principios de un inmovilismo inoperante. Sabemos, en efecto, que formas de hablar, términos y expresiones de la Escolástica hoy no son entendidos, y aún que muchas de esas concepciones están superadas; hay en el escolasticismo mucho de contingencia, de concepción determinada por el sistema y que, por tanto, no puede urgirse como doctrina de la Iglesia, aunque ésta venere y tenga por maestros a los grandes doctores de aquella escuela. Por ello hemos de abrirnos a las corrientes de hoy y a los métodos científicos de nuestro tiempo, conservando de aquellos esquemas lo que sea razonable y aceptando de la mentalidad de hoy lo que tenga validez, independiente de su efímera actualidad. Pablo VI aseguraba poco después de la clausura del Concilio Vaticano II: «El Concilio abre muchos nuevos horizontes a los estudios bíblicos, teológicos y humanísticos; invita a investigar y a profundizar en las ciencias religiosas»⁶⁷.

Porque la teología es una labor del hombre que busca el acercamiento posible al íntimo sentido de la doctrina revelada, y en esta actividad no puede pararse, ni desentenderse de la realidad que le cerca ni de las situaciones creadas por la historia. Y tampoco puede la teología hipotecarse a ningún sistema filosófico, ya que la filosofía es tan histórica y cambiante como el hombre mismo y siempre se da en ella un avance, aunque a veces

67. PABLO VI, Audiencia general del 12 enero 1966; «L'Osservatore Romano» 13-I-66; «Ecclesia», 29-I-66.

vaya acompañado de errores que la oscurecen. Saber escoger y aprovechar es el trabajo de la discreción y el sano espíritu crítico.

Este trabajo de profundizar en el sentido de la fe es lo que constituye el progreso de la teología y la aparición de fórmulas teológicas, que, éstas sí, son variables, porque son perfectibles y nunca agotan la comprensión del Misterio. Pero dar a la doctrina católica una nueva expresión no es «acomodar el dogma de la fe al pensamiento y al lenguaje profano»⁶⁸, sino más bien utilizar este pensamiento y este lenguaje, en lo que tenga de verdadero y válido, para hacer progresar la teología y con ella purificar, vigorizar y profundizar la fe. No hay que hablar siempre de la misma manera y con idénticas palabras; es cierto, y ejemplo nos da la misma Sagrada Escritura, en la que se nota el paso de los siglos y el cambio de mentalidad. Pero si el modo de expresarse en un momento dado sigue teniendo validez y si el sentido que tradicionalmente se ha dado por la Iglesia a un pasaje sagrado y por la teología a una fórmula dogmática es comprensible, no hay motivo para cambiarlo; sobre todo si el cambio lo que produce es la confusión; si lo que era claro se hace oscuro; si la nueva fórmula es inadecuada o, al menos, puede ser interpretada sencillamente como una negación o puesta en duda de la verdad creída. Porque, como dice Pablo VI, «el objeto de la fe no puede cambiar con el tiempo, mientras se asiste a la evolución histórica de toda la ciencia humana, sino que debe conservarse en toda su objetiva integridad, aunque lo exploremos con nuestras siempre nuevas meditaciones, lo profundicemos con mejor comprensión y lo adaptemos —quedando intacto su contenido— al lenguaje y contacto con la cultura profana»⁶⁹.

Dos condiciones son indispensables para que el trabajo teológico de adaptación sea correcto y provechoso. En primer lugar, la adhesión firme y sincera a las enseñanzas del Magisterio. Y en segundo lugar, una discreta ponderación del valor que tienen las nuevas corrientes del pensamiento y la cultura.

Porque «la fe no es fruto de una interpretación arbitraria, o puramente naturalista, de la Palabra de Dios; como tampoco es la expresión religiosa que nace de la opinión colectiva, falta de una guía autorizada, de quien se dice creyente, ni mucho menos es la aquiescencia a las corrientes filosóficas o sociológicas del momento histórico que fluye»⁷⁰. Es, por el contrario, la aceptación de la verdad divina, tal como la Iglesia, con su poder magisterial, nos la propone infaliblemente. Ya hemos dicho algo de esto. El ca-

68. PABLO VI, *Allocutio in inaugur. Synodi Epp.*, 29 sept. 1967: AAS, LIX, p. 965.

69. PABLO VI, Audiencia general del 7 sept. 1966; «L'Osservatore Romano», 8-IX-66; «Ecclesia», 17-IX-66.

70. PABLO VI, *Allocutio in inaugur. Synodi Epp.*, 29 sept. 1967: AAS, p. 966.

risma de la verdad está siempre en la Iglesia ⁷¹, pero no se ha prometido a los individuos, ni siquiera a los teólogos, sino a los Pastores y principalmente al Romano Pontífice, sucesor de Pedro. De aquí el grave peligro a que se exponen, y exponen también al pueblo cristiano, quienes se erigen en maestros y definidores, bien por una excesiva confianza en su saber, bien por la persuasión pretenciosa y soberbia de que por ellos habla el Espíritu.

Quizá uno de los mayores daños para la fe, que se dan en nuestros días, proviene de este *profetismo* con que muchos pretenden orientar a los hombres hacia un sentido de la vida y una interpretación de la doctrina que está muy lejos de la verdad; cualquiera se siente inspirado, por cierto a través de sus ideas personales, o de sus aspiraciones, o de sus gustos; como si todo esto fuese lo principal y más cierto y seguro que las enseñanzas de la Iglesia. En todos estos casos, además, se da la circunstancia de que, en nombre de esa inspiración, o más bien bajo la influencia de corrientes profanas del pensamiento actual, se impugnan con acritud modos y prácticas sanas y provechosas de la vida cristiana tradicional y se ridiculizan expresiones de la fe, que han sido caras para nuestros mayores y todavía tienen valor suficiente para que nuestro cristianismo siga siendo fecundo: la devoción a la Santísima Virgen y a los santos, la confianza en su intercesión, la estima y veneración de las imágenes, el uso de las indulgencias, el rosario, el viacrucis, el agua bendita, etc.

De esta manera ni se renueva la teología, ni se promueve rectamente la pastoral; al contrario, los fieles se inquietan y se confunden, pierden la seguridad que tenían en las prácticas religiosas que siempre les recomendó la Iglesia y, una vez desorientados, terminan por estimar variable hasta lo más fundamental de la fe, desconfiando, y con razón, de los pastores que de tal modo les hablan y se comportan. Y ¿es que, en sustitución de lo que se denigra, se ofrece algo que pueda formar y sostener la fe? Desgraciadamente no es así.

Porque ¿qué puede valer para este pueblo cristiano la Biblia, la predicación, la liturgia, si las ideas que oyen exponer ponen en tela de juicio verdades tan sustanciales como la real presencia de Cristo en la Eucaristía, la necesidad de confesar los pecados, el valor de la Santa Misa como verdadero sacrificio de Cristo, sacramento del sacrificio de la Cruz, la eficacia de los sacramentos como signos causativos de la gracia, de la unión de cada uno con Dios y no sólo como prácticas litúrgicas que significan nuestra comunión con la Iglesia, etc.? Y todo esto, cuando no se enseña

71. S. Pius X, Decr. *Sacrorum Antistitum* (Iusur. antimod.): Denz. 2147.

claramente, se insinúa, no sólo en la acción indiscreta de algunos, sino aun en trabajos que se presentan como científicos y profundos.

Por último, es necesario distinguir bien entre lo que es patrimonio de la fe y de la teología, y lo que Dios ha dejado a las disputas de los hombres. No se puede someter la Palabra de Dios a una desgraciada servidumbre respecto de ideas o programas temporales, que pueden ser razonables, pero que siempre llevan consigo la contingencia y que rápidamente son sustituidos por otros a merced de la moda o el capricho. En especial, no debe convertirse la fe en un empeño político o sociológico, porque es algo más serio y más elevado. La luz de la fe puede y debe iluminar también esos caminos, pero no puede hacerse sierva de corrientes y movimientos, que ni siquiera son aceptados por todos los hombres de buena voluntad, aunque en ellos se encierran principios de verdad y de justicia, que tal vez puedan ser llevados a la práctica de muy diversa manera según las normas de la prudencia humana, que es la que ha de ser aplicada a este propósito. Recordemos a este respecto las graves palabras de Pablo VI: «Y no se debe olvidar que la primacía concedida al interés sociológico sobre el teológico propiamente dicho puede dar lugar a otro inconveniente peligroso, que consiste en adaptar la doctrina de la Iglesia a criterios humanos, postergando los criterios intangibles de la revelación y del magisterio oficial eclesiástico. Que el celo pastoral conceda preferencia práctica a la consideración de las necesidades humanas, frecuentemente tan graves y tan urgentes, se puede admitir y aconsejar, siempre que tal consideración no comporte una devaluación y una degradación de la preeminencia y de la autenticidad de la ortodoxia teológica. La fe, aceptada y practicada, no es una evasión de los deberes de la caridad y de las grandes y urgentes necesidades de orden social; por el contrario, es su inspiración y su fuerza. Es también el remedio contra la tentación de caer en el temporalismo, esto es, en el predominio de los intereses temporales, del cual la religión debería verse libre hoy más que nunca, y contra la otra tentación más grave de querer instaurar un nuevo orden social sin la caridad, sino con la violencia, sustituyendo un dominio prepotente y egoísta con otro considerado como inservible o injusto»⁷².

Así ha de ser la renovación de la teología, para que, bajo su luz, la fe sea más vigorosa y eficaz en las mismas condiciones del hombre de hoy.

72. PABLO VI, Audiencia general del 10 julio 1966.