

las respuestas de la fe

Se suele identificar el objeto de la fe con los dogmas y por tanto se piensa que creer es afirmar la verdad de esas formulaciones dogmáticas. El peligro de un reduccionismo de la fe por este camino es por lo menos doble. Por una parte se reduce la fe a un mero asentimiento intelectual a una formulación determinada. Por otra parte se reduce también el objeto mismo de la fe a las verdades expresamente definidas. El peligro del minimismo en este camino es evidente. La tendencia a la delimitación clara y precisa de las verdades que se han de creer aparece sobre todo con el progreso del racionalismo en el siglo XVIII. El teólogo Philip Neri Chrisman, muerto en 1810, es el que proporciona la fórmula de lo que es un dogma de fe y que, con ligeras variantes, sería adoptada por el Concilio Vaticano I. La obra publicada en 1972 llevaba por título: *Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum* y fue puesta en el Índice el 20 de Enero de 1869, unos meses antes del comienzo del Vaticano I. Estando en posesión de una definición clara de lo que tiene que ser creído como dogma de fe no resistió la tentación de hacer una lista de las verdades que tienen que ser creídas como de fe y casi ine-

vitamente cayó en el minimismo. Es curioso que la Iglesia católica, que ha definido muchos dogmas, nunca ha definido cuáles son los dogmas definidos y qué es por tanto aquello, y sólo aquello, que tiene que ser creído como de fe. Parece como si un seguro instinto le evitara el caer en el ineludible minimismo de la fe, al que conduce la enumeración, con carácter exclusivo, de una lista de verdades dogmáticas. Este fue el peligro que no evitó Ph. N. Chrisman.

En este breve artículo no pretendemos naturalmente hacer un análisis de la fe, sino que partiendo del hecho de que la fe es una respuesta a la palabra de Dios, analizaremos la pluralidad de formas que puede adoptar esta respuesta.

Una primera pluralidad la tenemos en la diversidad de respuestas que exige el modo diverso de revelarse Dios. En el artículo dedicado a la "Fe, según la Sagrada Escritura" en *Mysterium Salutis*, se pone en correspondencia, de una parte la *Acción* reveladora de Dios y de otra la *Reacción* creyente del hombre. Si Dios se revela como el Santo, la respuesta del hombre es el temor de Dios la reverencia, el culto. Si se revela como el Legislador, la respuesta

es la obediencia; si como el amante, la respuesta es el amor, la fidelidad, la confianza; si se revela como el que promete, la respuesta es la espera, la esperanza y la paciencia y, finalmente, si se revela como el verdadero, entonces la respuesta es el asentimiento, el reconocimiento (1).

El célebre exegeta protestante E. Schlink escribió en 1957 un excelente artículo con el título: *La estructura de las formulaciones dogmáticas como problema ecuménico* (2). En este artículo hace un análisis detallado y penetrante de las diversas respuestas de fe en el Nuevo Testamento desde el punto de vista de su estructura personalista, es decir, teniendo en cuenta la diversa manera en la que el Yo y el Tú están implicados en las diversas respuestas de la fe. El artículo puede ayudar a superar el peligro de minimismo, al que he aludido antes, y a iluminar la enorme riqueza de la fe misma como respuesta a la palabra reveladora. Del análisis de las diversas respuestas de la fe creo que quedará claro que no pretendemos caer en el extremo opuesto al intelectualismo, que hemos censurado, y por lo tanto que tampoco pretendemos establecer una fe sin dogmas. Lo que pretendemos es que no se reduzca la profundidad y la amplitud de la fe como respuesta humana al Dios que llama, al mero asentimiento intelectual a un conjunto de formulaciones.

LA ORACION

La primera respuesta de la fe es la *oración*. En esta respuesta la acción salvadora de Dios, anunciada en el evangelio, es confesada por el creyente como algo que le acontece a él mismo. La oración se funda en la acción de Dios con el pe-

gador y confiesa ante Dios esta misma acción y además la confiesa como corresponde que la confiese un pecador ante Dios, confesándose absolutamente indigno, dando gracias a Dios por la salvación e implorando la actuación de Dios en sí. La oración es simultáneamente apelación a Dios y expresión del yo humano. Este Yo humano pertenece tanto a la oración de acción de gracias como a la oración de petición. Ciertamente el Yo individual no debe ser desvinculado de la comunidad —en el Padre *Nuestro* el “nosotros” está ya incluido— pero de todas maneras en la oración el Yo es en última instancia el insustituible yo individual en el encuentro personal con el Dios que ha actuado también personalmente con él. Tanto en la oración de acción de gracias como en la de petición se trata de *mi* pecado, de *mi* tentación, de *mi* necesidad. Así en el oír la palabra y en la respuesta de la oración se desarrolla un diálogo entre el hombre y Dios, que no necesita espectadores. De ella se podría decir lo que Séneca decía a un amigo en una carta: “Esto no lo digo yo a muchos, sino a tí solo, pues el uno para el otro somos suficiente teatro”. Este diálogo puede tener naturalmente infinitos matices e infinidad de formas, desde la simple acción de gracias o la petición de algo en particular, hasta la expresión de la duda, de la absoluta tiniebla y de la falta de toda luz de esperanza. Las oraciones que nos ha conservado la Sagrada Escritura parecen confirmar que lo que no es lícito decir de Dios, se le puede decir a Dios. Basta con recordar salmos como el 88, que es la queja de un hombre piadoso, para el que el horizonte, cerrado desde su juventud, no presenta ningún resquicio de luz: “Me has echado en lo profundo de la fosa, en las tinieblas, en

los abismos; sobre mí pesa tu furor, con todas tus olas me hundes... Desdichado y agónico estoy desde mi infancia, he soportado tus terrores, y ya no puedo más; han pasado tus iras sobre mí, tus espantos me han aniquilado. Me envuelven como el agua todo el día, se aprietan contra mí todos a una. Has alejado de mí compañeros y amigos, son mi compañía las tinieblas". Así termina esta oración, en la que un hombre perseguido por el terror de Dios no huye de Dios, sino a Dios, y por eso esta oración es una respuesta de la fe, una fe de la que tal vez se puede decir, imitando la frase de S. Pablo sobre Abraham, que creyó contra toda esperanza, que este hombre creyó contra toda credibilidad. Y aun más duras suenan las quejas de Job contra el mismo Dios: "Tus manos me han plasmado, me han formado ¡y luego en un arrebato me quieres destruir! (Job 10,8). "Y si me levanto, como un león me das caza, y repites tus proezas a mi costa" (10,16). "Estaba yo tranquilo cuando El me sacudió, me agarró por la nuca para despedazarme. Me ha hecho blanco suyo: me cerca con sus tiros, traspasa mis entrañas sin piedad y derrama por tierra mi hiel. Abre en mí brecha sobre brecha, irrumpes contra mí como un guerrero" (16,12-14). En la experiencia terrible del abandono de Dios el diálogo se convierte casi en un monólogo, pero en realidad, a pesar del aparente silencio de Dios, todo eso está dicho para que él lo oiga y Job sabe que no puede huir de Dios, si no es refugiándose en el mismo Dios. Es un consuelo el que la Biblia nos haya conservado no solamente oraciones de acción de gracias y de petición sino también estas oraciones que brotan de experiencias extremas de abandono y que sin embargo son expresión de

fe, aunque tan distintas de una afirmación meramente dogmática.

LA DOXOLOGIA

Dentro de la pluralidad de formas de la oración ocupa un puesto destacado la *doxología* por su especial estructura personal. En la doxología el creyente no pide nada para sí. Tampoco pide nada para los demás. Simplemente adora a Dios. Así, si en las primeras peticiones del Padrenuestro se pide la venida del reino, en la doxología reconoce la comunidad: "Al que está sentado en el trono y al cordero, alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos" (Apoc 5,13). De lo que se trata en la doxología es de reconocer y alabar la realidad divina. Dios puede ser alabado en segunda persona, pero en la doxología generalmente lo es en tercera persona. Naturalmente la doxología da a Dios la gloria que él ya tiene y no es más que el reflejo de la misma gloria de Dios en la alabanza del hombre. La doxología vive de la acción salvadora de Dios, pero no es una descripción de esta acción salvadora, sino una adoración de Dios mismo. La acción salvífica es el fundamento de esta adoración y en alguna ocasión se alude expresamente a ella: "Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado el universo" (Apoc. 4,11). Pero la mención del fundamento de la alabanza no es necesaria. Se reconoce lo que ya está en Dios independientemente de que los hombres lo reconozcan o no: "Al Rey de los siglos, al Dios inmortal, invisible y único, honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén." (1 Tim 1,17). Si generalmente desaparece de la doxología el Tú divino, también desaparece el yo humano. No se dice: "Yo te

alabo", sino: "Dios sea alabado". El yo del que ora desaparece precisamente porque no pide nada para él ni para los demás, sino simplemente adora a Dios. Dios lo es todo en la doxología y por esta razón esta forma de respuesta de fe aparece como la más "objetiva" (puesto que falta el sujeto divino y el sujeto humano). Pero la falta del yo humano no significa falta de participación, sino entrega incondicional que llega hasta la inmolación del mismo yo" (3).

EL TESTIMONIO

Es la respuesta al evangelio en el diálogo entre el yo y el vosotros. En esta respuesta de fe el creyente da testimonio a sus hermanos de la acción salvadora que Dios por su evangelio le ha anunciado y ha realizado en él. La respuesta al evangelio es por lo tanto aquí el mismo evangelio. El evangelio que se ha oído una vez no puede ser nunca una tranquila posesión por parte del creyente. Es una palabra que irrumpe en el mundo con prisa y por la que Cristo toma posesión del mundo. Y el mismo Cristo pone a todo creyente al servicio de su llamada salvadora y lo envía como testigo. Lo mismo que la oración, el testimonio se puede dar de muchas maneras: en conversación, en diálogo, en la comunidad, en la predicación misionera al mundo; pero todas estas formas tienen como fundamento común el que se basan en la acción de Dios en Cristo. Acontecen por tanto en nombre de Cristo y, si es así, entonces se puede tener la seguridad de que Cristo mismo acepta este testimonio como suyo, se hace presente en él, es decir: habla y actúa él mismo en la palabra humana de su testigo.

El "tú" de este testimonio no es Dios (como en la oración). Se habla de él en tercera persona. El "tú" es el hombre al que se habla, en toda su concreta historicidad, con sus pecados y miserias concretas; con sus vinculaciones políticas, culturales, religiosas; con su imagen concreta del mundo y con su lenguaje concreto. El Evangelio tiene que hacerse oír de forma que penetre el mundo entero y lo penetra si busca y encuentra el tú concreto e histórico de cada hombre y de cada pueblo.

En esta atención al tú concreto se manifiesta espontáneamente el yo que da testimonio y no sólo de forma implícita, como en la doxología, sino explícitamente, porque no anuncia la acción de Dios como un hecho del pasado, sino como un acontecimiento que, ocurrido de una vez para siempre, sin embargo determina el presente y sigue siendo eficaz en este momento como acción de Dios. El testigo de la palabra no se limita a repetir lo que ha oído, sino que defiende la verdad de lo que ha oído, toma partido por esa misma palabra y anuncia la acción de Dios como algo que le ha ocurrido a él mismo. Por esto la gracia y la vocación del testigo pertenecen íntimamente al testimonio mismo.

LA DOCTRINA

En el Nuevo Testamento el concepto de doctrina no es unívoco. Cuando los sinópticos designan la predicación de Jesús tanto en las expresiones sueltas como en los sumarios, unas veces como doctrina y otras como predicación, el sentido puede ser totalmente sinónimo. Una diferenciación se encuentra en Pablo. Así en Romanos 16,2ss distingue entre profecía, ministerio, doctrina y exhortación. Y en 1 Corintios 14,26 distingue entre: sal-

mo, doctrina, lenguas, apocalipsis, interpretación de lenguas. No se trata únicamente de diversas expresiones de la fe sino de distintos carismas, de forma que Pablo puede hablar no solamente de profecía y doctrina, sino también de profetas y maestros (1 Cor 12,29). ¿Qué es lo que entiende Pablo por doctrina a diferencia de la profecía? En primer lugar hay que hacer notar la estrecha relación entre la doctrina y la tradición. Pero ya desde el principio la doctrina no se reduce a la repetición de la tradición que ha oído, sino que interpreta, sobre todo en su relación con el Antiguo Testamento. Así el "conforme a la Escritura" en el fragmento de tradición contenido en 1 Cor 15,3ss, tiene un desarrollo interpretativo, que sin embargo, tiene una expresión distinta dentro del marco de la doctrina, de la que tendría en la alocución concreta de la predicación o de la cura de almas. Naturalmente también la doctrina tiende a la propagación de la fe, pero no se dirige de la misma manera que la predicación a la concreta situación histórica del hombre. Su alocución a los hombres es siempre de alguna manera indirecta y por tanto necesita la aplicación por la palabra profética, la predicación y la pastoral.

De la misma manera que el tú concreto desaparece de alguna manera en la doctrina, a diferencia de la profecía o de la predicación, también el yo humano retrocede. En la tradición es el origen más importante que el portador, con frecuencia anónimo.

El maestro no habla de la fe como testigo de lo que ha acontecido a él mismo o a la comunidad, sino más bien entrega lo que ha recibido. La doctrina se interesa sobre todo en la unicidad histórica de la acción de Cristo como fundamento

de la pluralidad de las diversas respuestas.

LA CONFESION

Como forma de respuesta de fe (y no naturalmente como confesión de los pecados) concentra en sí de alguna manera todas las respuestas de la fe. Su forma más breve sería: Jesucristo es el Señor. En esta fórmula no se nombra ni la muerte, ni la resurrección, ni los propios pecados, ni la separación de la vida pasada; pero todo eso de alguna manera está presente. Todos los momentos estructurales que están contenidos en esta breve confesión suponen simultáneamente una delimitación: la sumisión a Cristo como al Señor es simultáneamente la negación de todos los otros poderes que hasta ahora habían tenido poder para mí; la admisión de la confesión de la comunidad supone la negación de toda otra confesión distinta; la entrega en la fe supone el reconocimiento del propio pecado y la separación de la vida pasada.

Desde el punto de vista de la relación personal, la confesión reconoce a Jesucristo como Señor, pero generalmente no se hace esta confesión en segunda persona. No se dice: Tú eres mi Señor, sino de forma impersonal: Jesucristo es el Señor. La confesión se hace delante de los hombres (a diferencia de la oración), delante del ministro que bautiza, delante de la comunidad eclesial o delante de los seguidores. Pero los hombres no son directamente interpelados por esta confesión para que lleguen ellos también a la confesión de la fe. En este sentido se diferencia del testimonio o de la palabra profética. Es una expresión del creyente, pero, a pesar de eso, no se nombra generalmente la fe misma y el sujeto de la confesión puede

ser individual o estar incluido en el nosotros de la comunidad, pero no siempre se nombra. Así se dice simplemente: Cristo ha resucitado. El que es confesado (Cristo) ocupa de tal manera el horizonte, que el yo desaparece, o mejor, queda escondido en Cristo.

PLURALIDAD DE RESPUESTAS Y TENDENCIA A LA UNIFICACION

Estas diversas respuestas de fe (hay algunas otras a las que sólo hemos aludido, como la profecía y otros carismas) forman un todo en la comunidad y en el individuo. Sólo en su totalidad se da la respuesta total al Evangelio. La exclusión de alguna de ellas no es solamente un empobrecimiento "estructural", sino también de contenido. Así, el testimonio sin la oración no es verdadero testimonio.

En todas estas formas se trata de Dios y por tanto todas ellas son *teológicas*, aunque no siempre en el sentido de reflexión científica sobre la fe, sino de expresión elemental de la misma fe. Todas ellas tienen que ser tenidas en cuenta y por tanto las afirmaciones o expresiones teológicas no son únicamente las expresiones "sobre" Dios, sino: la apelación a Dios, el anuncio en nombre de Dios, la adoración de Dios, el reconocimiento de Dios y, solamente teniendo en cuenta todo esto, también la doctrina "sobre" Dios.

Pero dentro de esta pluralidad de respuestas de fe, hay algunas de ellas que parecen tener una tendencia endógena a invadir el campo de las demás y, de alguna manera, a suprimirlas, convirtiéndose en "la respuesta" a la fe. Así los "dogmas" de fe curiosamente no parece que tengan su origen en la "doctrina", sino en la confesión.

Las primeras confesiones de fe contenían muchas de aquellas formulaciones que posteriormente han sido consideradas por la Iglesia como dogmas de fe. Pero estas formulaciones tenían su marco preciso en la liturgia eclesial y empezaban diciendo: *Creemos*. Así el símbolo Apostólico y el Niceno. Pero pronto se advierte un corrimiento estructural. El Concilio Calcedonense del año 451, ya no comienza su símbolo con las palabras "creemos" o "confesamos", sino con: "enseñamos que se debe confesar", con lo cual la confesión misma de la fe se ha convertido en una materia de doctrina. En realidad la estructura misma de la doctrina es la que le permite esta invasión del campo de otras respuestas de la fe, diversas de la doctrina misma. Precisamente por su carácter objetivante puede convertir en objeto de reflexión doctrinal todas las otras posibles respuestas y "dar doctrina" sobre la oración, la confesión, la doxología, la profecía, etc. Esta ampliación del objeto de la doctrina es ciertamente lícita. El peligro es que no solamente tome las otras respuestas de la fe como "objeto" de su reflexión doctrinal, sino que se substituya a ellas y las elimine, o al menos tienda a disminuir su carácter teológico y su necesidad como totalidad de la respuesta de la fe. Y sin embargo el maestro no conduce a la fe, o a la penitencia o a la oración, sino que simplemente da la doctrina segura sobre la fe, la penitencia, la oración, etc. El acontecimiento del encuentro personal del hombre con Dios se objetiva en la doctrina y de un hecho singular e initerable se convierte en una teoría general. La exhortación kerigmática, la oración, etc. se consideran como "materiales" para la doctrina y para la deducción de doctrinas intemporales, teóricas, generalizadas.

Por eso el que enseña tiene tendencia a salirse del marco propio del Nuevo Testamento y a buscar un punto fuera de él desde donde poder hablar de Dios y del hombre en forma "objetiva" y docente y considerar a Dios y al hombre como dos magnitudes que se enfrentan y que de alguna manera pueden ser comparadas. De ahí se llega a problemas con frecuencia insolubles. Del encuentro concreto entre el Evangelio y el hombre creyente se pasa a una teoría general sobre las relaciones teóricas entre lo que en este encuentro aporta Dios y lo que aporta el hombre en orden a la salvación. No es lo mismo "confesar" que el hombre se salva solamente por el evangelio y establecer una doctrina determinada sobre el carácter irresistible de la gracia. El llamamiento concreto: "creed" dice algo distinto del estudio abstracto sobre las posibilidades que tiene el hombre para creer. Cosa parecida se puede decir sobre la confesión de la predestinación en Cristo como exhortación a la confianza y la doctrina de una predestinación antes de la previsión de los méritos, que convierte el mensaje paulino de confianza en una doctrina de terror. Compárese el himno doxológico de la predestinación en Cristo en el prólogo de la epístola a los Efesios con el "decretum horribile" de la "predestinatio gemina" de Calvino o con la predestinación antecedente de la escuela bañeziana.

Una cosa parecida puede pasar con las otras respuestas de fe, que también pueden tener tendencia a totalizaciones.

Así, si domina la expresión libre de la oración y la experiencia de ser escuchados, entonces la doctrina puede correr el peligro de convertirse en una mera descripción de la experiencia religiosa personal.

Si domina la forma fundamental del "testimonio" con su carácter histórico-concreto de actualidad de la palabra, que alcanza personalmente al "tú", entonces todas las afirmaciones que van más allá de este acontecimiento puramente "puntual" se convierten en sospechosas y se evita hablar de "Dios en sí" y mientras más se radicaliza o se acentúa la "actualidad" del testimonio tanto más se pierde interés por las acciones de Dios en la historia y la historia misma de la salvación se disuelve en la "historicidad" del individuo.

Cualquier absolutización, pues, no solamente empobrece la respuesta de la fe, sino que la deforma. Solo manteniendo la pluralidad y la totalidad de respuestas a la fe se mantiene cada una de ellas en la perspectiva correcta.

Estas consideraciones, tal vez excesivas esquemáticas, pueden ser útiles no solamente a profesores de teología, que instintivamente tienen la tendencia a absorber la totalidad de las respuestas de fe en la doctrina, sino también a los estudiantes de teología, que precisamente por eso llegan con frecuencia al estudio de la teología esperando de ella más de lo que ésta puede darles. Con frecuencia se espera del estudio de la teología lo que solamente la oración, la exhortación, la confesión, etc., pueden dar. Se sienten a veces desilusionados los estudiantes porque no encuentran en el carácter doctrinal y necesariamente "objetivante" de la teología, el calor experimental que buscan como base y como expresión de su fe. O esperan también que con la pura doctrina están ya preparados para la pastoral y olvidan que la doctrina sobre la conversión no es la exhortación a la conversión, ni la complicada doctrina sobre la resurrección de Cristo es la confesión de

esta resurrección, ni la doctrina "sobre" Dios es la confesión del misterio de Dios.

Estas consideraciones sobre la pluralidad de las respuestas de la fe puede explicar también el que personas con una deficiente formación doctrinal puedan tener una plenitud de fe muy superior a la que tienen doctos teólogos. Pero tam-

poco hay que olvidar el carácter "carismático" que en S. Pablo tiene la doctrina. Por eso el que, por una serie de circunstancias, ha recibido este carisma no puede desentenderse de él y de la importancia que tiene en la totalidad de la expresión de fe de la Iglesia. Lo único que tiene que evitar es el creerse que está en posesión de la "única" respuesta de la fe.

N O T A S

1. *Mysterium Salutis* (Einsiedeln-Zürich-Köln) Band I (1965) p. 798.
2. E. SCHLINK, *Die Struktur der dogmatischen Aussagen als oekumenisches Problem*, *KerDog* 3 (1957) 251-315.
3. Una opinión algo diversa sobre la estructura y la función de la doxología se puede ver en el artículo de W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, en: *Dogma und Denkstrukturen* (Göttingen) 1963, pp. 96-115.