

LAS VIAS DE LA CREENCIA EN DIOS

PRIMERA PARTE

ANALISIS DEL ESTUDIO REALIZADO

Todos conocemos ya el *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba*, que ha precedido la realización de este Congreso y ha sido puesto con debida anticipación a disposición de todos los participantes al mismo. Dicho *Estudio*, sin agotar evidentemente las posibilidades de realizar reflexiones de carácter más profundo, es el punto de partida del trabajo que se nos ha encomendado sobre *las vías de la creencia en Dios*. Por vías de la creencia se entienden las motivaciones reales y concretas de la fe; noción que luego tendremos ocasión de profundizar. Lógicamente todo estudio sociológico sobre un tema tan complejo tiene que ser forzosamente incompleto y parcial. Sobre todo tratándose, en nuestro medio, del primero que se realiza. De todas maneras, puede darnos, y de hecho nos da, una idea aproximada de la situación real de la fe y la vida religiosa de nuestro pueblo. Los elementos con que contamos nos permiten suponer que, en este sentido, las condiciones *del hombre medio de Córdoba* son muy similares a las que se dan en la mayor parte de las otras regiones del país. En líneas generales, y en el porcentaje medio, el panorama que se nos presenta es realmente bajo; lo cual demuestra que una acción pastoral de conjunto sistemática y racionalizada es urgente.

Ante todo, habría que analizar las causas determinantes de esta situación precaria de conocimientos y vida cristiana de los argentinos. No creemos se trate tan sólo de indiferencia frente a los problemas espirituales. Ni tampoco que todo se deba a la creciente materialización o paganización de las costumbres. Estas causas y otras parecidas se dan, evidentemente. Pero habría que buscar razones más profundas que las provocan. A lo largo de las respuestas recibidas se advierte una alarmante ausencia de catequización; lo cual significa que los medios y métodos hasta ahora empleados, incluso la efectividad del elemento humano que los usa, no son suficientemente adecuados. La conciencia del verdadero grado de religiosidad de la masa humana que puebla nuestros campos y ciudades es verdaderamente útil. Nos obliga a apartar ilusiones infundadas y nos invita a organizar una acción evangelizadora más intensa. No es necesario insistir demasiado en algo que es

una convicción en la inmensa mayoría de los sacerdotes. Tal vez sea en la manera y medida de desarrollar ese ministerio pastoral donde puedan existir titubeos. Confiemos que los estudios presentados en este Congreso nos ayuden a promover soluciones y respuestas a tantos interrogantes como se nos presentan. O, al menos, que demos un paso notable.

Queremos, ante todo, consignar algunos datos de interés proporcionados por las numerosas respuestas formuladas a las preguntas de la encuesta.

- 1) La inmensa mayoría de los encuestados manifiesta creer en Dios: el 94,2 % (varones 91,27 %, mujeres 97,14 %).
- 2) La amplia mayoría confiesa su fe católica: el 84 % (varones 80,2 %, mujeres 87,7 %).
- 3) Un cierto porcentaje, digno de considerarse, afirma creer en Dios y no profesar ninguna religión: el 4,6 % (varones 5,2 %, mujeres 4 %).
- 4) Jesucristo, como Mediador necesario es aceptado en un 65,2 % (varones 61,19 %, mujeres 69,14 %). Como Mediador no necesario, pero sí importante es aceptado en un 20,7 % (varones 21,17 %, mujeres 20,28 %).
- 5) En lo que respecta a las fuentes o motivaciones de la creencia en Dios, punto que particularmente nos interesa en esta ponencia, se manifiesta un fuerte influjo de la familia, especialmente los padres. Los varones lo reconocen en un 42 % (25,80 % para la madre, 18 % para el padre). Las mujeres lo reconocen en un 48,07 % (31,29 % para la madre, 16,78 % para el padre). También es notable las motivaciones *motu proprio* (varones 35,10 %, mujeres 30,84 %): a) porque considerando los problemas de la vida sintió necesidad de admitir que Dios existe (varones 12,45 %, mujeres 11,23 %); b) porque en un hecho de la vida que lo impresionó fuertemente descubrió a Dios (varones 2,7 %, mujeres 2,41 %); c) por convicción propia (varones 19,95 %, mujeres 17,2 %). Se admite una muy relativa influencia de los ministros: varones 6,90 %, mujeres 8,39 %; lo que no deja de ser objeto de seria reflexión.

Es claro, sin embargo, que las respuestas están sugeridas directamente por las preguntas. No dudamos de la seriedad con que se ha elaborado la encuesta, mas parecería que se hubiera podido confeccionar con mayor profundidad aún, formulando algunas preguntas que podrían presentar un cuadro más sintomático de la realidad. Por ejemplo, se ha pasado por alto (en este asunto de las motivaciones) la gra-

vitación de la escuela y del ambiente de trabajo. Ordinariamente se oye afirmar que ambos resultan muy negativos en lo que al aspecto religioso se refiere. Más aún, es también voz corriente en los medios eclesiásticos la de que la enseñanza recibida en los mismos institutos católicos, en lo que a la fe atañe, o es simplemente contraproducente, o, cuando menos, muy poco efectiva. Sin embargo, se observa en el conjunto de las respuestas una clara ventaja (si se puede denominar así) en favor del sexo femenino. Cabe preguntarse: ¿es que se trata de una natural y espontánea inclinación de la mujer hacia el fenómeno religioso, o se debe a que las mujeres en una proporción mucho mayor que los varones reciben su educación en centros católicos de enseñanza? ¹

En cuanto a los seres, objeto de mayor interés, los varones ponen en conjunto primero a la familia y luego a Dios; en cambio, las mujeres ponen primero a Dios y luego a la familia. Se advierte que las mujeres después de los 50 años decaen en su interés por Dios, que los hombres entre los 21 y 24 años parecen aventajar en esto a las mujeres, mientras en las otras épocas sucede lo contrario. De todas maneras el índice general de preferencia por Dios resulta bastante bajo: con un máximo de un 30,7 % (en las mujeres de 18 a 20 años) y un mínimo de 13,5 % (en los varones de 18-20 años). Se produce un cambio notable en los varones de la época siguiente (de 21 a 24 años): suben a un 21 %; también de las mujeres, pero en sentido desfavorable: bajan a un 19,8 %. El índice de una mayor o menor instrucción parece no tener mayores incidencias.

Sin embargo, pensamos que este cuadro no debe impresionar demasiado. No es fácil deducir de la encuesta qué suponen expresar los interrogados cuando ponen a la familia (es la proporción mayor) como valor por encima de Dios. Resulta muy contradictorio que, después de haber confesado la mayoría de ellos su aceptación de Dios como ser supremo, a renglón seguido nieguen esa supremacía. ¿Se trata simplemente de posponer a Dios como valor ontológico a la familia o a otras realidades, o más bien de considerar a la familia u otros valores como objetos que exigen un mayor cuidado y preocupación que el culto a Dios? Opinamos que la pregunta misma es muy oscura y supone una serie de diferenciaciones que el común denominador de los creyentes no está preparado para realizar. El porcentaje de las respuestas considerado en su totalidad podría delatar una concepción immanentista de la vida religiosa en el hombre medio de Córdoba (concepción que no aparece en el resto de la encuesta), o simplemente la manifestación,

¹ Se tiene, sí, en cuenta la gravitación de la escuela religiosa, pero no de una manera directa en cuanto *via* de la creencia en Dios. Solamente se hace una breve reflexión sobre esto en las *Conclusiones*, página 168. La deducción que allí se hace se inclina por la primera de las dos posibilidades señaladas.

más sensible que razonada, de sus experiencias frente a la urgencia de una pregunta difícil. Para el teólogo, y para quien deba evaluar la situación real, esta diferencia tiene gran importancia.

Finalmente, se nos ha hecho llegar la inquietud de que la encuesta no presta atención a la presencia o ausencia de la fe en la Trinidad, lo cual impediría una adecuada evaluación de la naturaleza de la creencia en Dios que profesa nuestro pueblo. Es decir, no se ve claro si esa Fe es una virtud verdaderamente sobrenatural, o una pura aceptación más o menos racional de la existencia de Dios. Tampoco se ha tenido en cuenta la influencia del bautismo.

SEGUNDA PARTE

BREVES DATOS BIBLICOS SOBRE LA CREENCIA EN DIOS

A) LA FE EN LA BIBLIA

Para la Biblia, la fe es una entrega que salva. La Escritura es una historia de salvación y es por eso que en todas sus páginas se encuentra la fundamental exigencia de la fe. Para la Escritura, Dios ocupa el centro de toda la historia. Dios lo guía y lo dirige todo. Y la fe es la actitud primordial por la cual el hombre encuentra a Dios en todas las cosas y acontecimientos. Es la actitud que da a todas las cosas un sentido. Es una actitud totalizada de la persona humana ante Dios. Abarca todas las actividades del hombre y le impone un comportamiento. Esta actitud es radical tanto en la extensión cuanto en la intensidad. En primer lugar, importa una postura del hombre respecto a Dios como Dios. Es decir, una postura ante el Ser que, en definitiva, es el único decisivo "protector", "libertador" y "salvador". El precepto "No tendrás otro Dios más que a mí" (*Exodo*, 20, 3) impone una creencia.

En la aceptación de Dios predomina en un primer momento el aspecto del convencimiento intelectual, de tener por real, por verdadera, a la persona que se denomina "Dios", con todos los atributos y propiedades de tal.

Cuando Dios se manifiesta a Moisés en la zarza ardiente y reclama para sí las prerrogativas y los atributos de "Dios", pide una actitud de fe (*Exodo*, 4, 1). Moisés teme que no le *crean*, es decir, teme que no tengan por verdaderas sus palabras. Por eso pide garantías y las obtiene. Con ellas podrá persuadir al pueblo que es una "realidad" lo que les dice. El es el Dios de los Padres, "El-Saddai", el Omnipotente (*Gén.*, 17, 1), el que da y quita la lepra (*Ex.*, 4, 6-7), el que cambia el agua en sangre (*ib.*, 9), el que enseña lo que el profeta debe decir (*ib.*, 12). En definitiva, El es el que es (*Ex.*, 3, 14). El que es, tanto en el sentido dinámico, de ayuda, cuanto en el sentido estático de perma-

nencia en el ser. Conocer y aceptar esto es creer, en un sentido básico y primordial.

Una vez aceptado Dios como Dios, con sus atributos, cobra relieve la aceptación de su palabra. Dios, el gran oculto, aparece en toda acción, pero de una manera especial se manifiesta en la Palabra. A través de la palabra el Señor descubre el velo del misterio, hace un apocalipsis de su ser. El contenido de esta palabra está respaldado por su autoridad.

La palabra humana contiene un doble elemento: descubre al entendimiento lo que la cosa es, y además posee fuerza para realizar su expresión o efecto. La Palabra de Dios contiene de un modo eminente ambos elementos. Tiene el aspecto intelectual o "noético", de intelección, y el aspecto "dinámico", de expresión de la voluntad. La Palabra divina tiene también el aspecto comunitario o social, porque es dirigida a un pueblo.

La Palabra de Dios no sólo habla de El mismo. También manifiesta su voluntad, intima un precepto, impone una ley, una manera de proceder. Aceptar esa voluntad, esa palabra, es obedecer. Decir "amen" es expresar el deseo de cumplir lo que se ha mandado.

La obediencia subraya que la fe es una actitud espiritual que se traduce en obras, es un impulso interior capaz de llevar a cabo el gran precepto del amor. En este sentido la fe es el elemento vital y vivificador: "el justo vive de la fe" (*Hebreos*, 2, 4). La fe justifica. La salvación se realiza por medio de la persona, vida y acción de Cristo. La justificación alcanzada por el nuevo Adán se aplica y opera en los hombres por la fe y los sacramentos (*Rom.*, 6, 3; *I Cor.*, 10, 16, etc.).

La fe es un don, por eso la salvación es gratuita (*Rom.*, 11, 6). La fe es un don, pero esto no significa que el hombre no salga en búsqueda de ese don. No es una intuición o una tendencia mística hacia un objeto más adivinado que conocido. Supone la predicación: *Fides ex auditu*.

B) EL NACIMIENTO DE LA FE

Leyendo la Escritura, surge espontánea esta pregunta: ¿cómo nace la fe? Cuando nos encontramos frente a las afirmaciones básicas de la fe católica, como por ejemplo: Dios existe, Jesús es Dios, la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia, podríamos interrogarnos acerca de su contenido, si es real o ideal, objetivo o subjetivo, si esas proposiciones equivalen a estas otras: siento un vacío en mi espíritu que nada terreno llena, quiero que Jesús sea el modelo de mi vida, tengo simpatía por la Iglesia Católica. Es lo que pretendió el inmanentismo religioso de los modernistas. "Pero ciertamente estas proposiciones no equivalen a las anteriores en su formulación bíblica. La Biblia no alude a contenidos de conciencia, sino a entidades objetivas. Para ella, Dios no es

la búsqueda de Dios...; Dios no es un estado de ánimo, sino un Ser. Jesús es el nombre propio de un hombre concreto; llamarle Dios es identificar realidades, no abstracciones. La Iglesia católica es una institución, con sus miembros, sus jerarquías, sus leyes... Atribuirla a Jesús es afirmar que El fue su fundador, y que ella permanece fiel a los designios que Jesús tuvo al crearla. Ni Dios, ni Jesús, ni la Iglesia son sentimientos y deseos comprobables por una experiencia interior" (Miguel Benzo Mestre, *Moral para universitarios*, Madrid, 1967, p. 143).

La fe es la adhesión del espíritu a un testimonio divino objetivo (*Rom.*, 10, 17; *Gál.*, 3, 2-5). No es una tendencia ciega, puede dar cuenta de sí misma y aspira siempre a una mayor claridad (*II Cor.*, 4, 4-6; *Filip.*, 3, 8-10). Tiene grados y es sujeto de aumento (*I Cor.*, 3, 1-2; *II Cor.*, 10, 15).

Dios se revela a través de la palabra. Cristo, la Palabra encarnada, es la suprema revelación de Dios. En esta Palabra se nos entrega la Persona que habla y atestigua. La respuesta de fe será también entrega de la persona que cree. Fundamentalmente la fe es una entrega, es una dependencia, pero esta heteronomía de la fe no disminuye al hombre, no lo esclaviza, sino que le confiere la suprema libertad de los hijos de Dios. La fe hace vivir del Espíritu y donde está el Espíritu está la libertad (*II Cor.*, 3, 17).

A la pregunta: ¿cómo se produce este encuentro con Dios y Cristo que es la fe? la Biblia responde: mediante el testimonio. Los textos, en el N. T., son abundantes y sería demasiado largo no sólo analizarlos, sino incluso simplemente transcribirlos. Varias cosas, empero, queremos brevemente señalar. El testimonio bíblico no es únicamente un testimonio de hechos, es decir de un hombre que observa acontecimientos y declara sobre ellos (el sentido jurídico del término griego "martyr"). Significa también el testimonio de verdades, o sea del que afirma o confiesa, anuncia o predica la verdad, sostiene sus convicciones y las ratifica con pruebas. En el primer sentido, sólo Jesús y los apóstoles son testigos inmediatos. Sólo Jesús ha visto al Padre y sólo los discípulos han visto a Jesús. En el segundo aspecto, no solamente ellos son testigos, también lo son los cristianos que los han sucedido. En todo auténtico testigo se manifiesta el poder del Espíritu, que engendra el convencimiento (o la fe) en los oyentes (*Hechos*, 1, 8; *I Cor.*, 4, 20; 2, 4-5; *Rom.*, 1, 16; *Juan*, 10, 25; 15, 24; etc.). De ahí la importancia otorgada a los signos (*Hechos*, 2, 43; 5, 12, 14; 9, 42, etc.). Signos físicos (los milagros), que no son presentados por el Nuevo Testamento ni como el único ni como el más alto camino para la fe (*Mt.*, 16, 4; 13, 58; *Mc.*, 1, 44; 5, 43; *Jn.*, 4, 48). Signos morales, como la santidad de vida y la purificación del sufrimiento (*II Cor.*, 12, 8-10; *I Cor.*, 1, 18, 25; *II Cor.*, 4, 7-12; *Hechos*, 22, 20; *Apoc.*, 2, 13; 6, 9; 11, 3; 12, 11; etc.).

Signos, por fin, en la sublimidad de las enseñanzas (*Jn.*, 4, 41-42; 7, 46; 6, 68-69).

Pero lo que llama poderosamente la atención, y queremos recalcar aquí, es que la fuerza del testimonio se manifiesta —especialmente en lo que atañe a los signos morales— más que en el apóstol individualmente considerado, en la comunidad cristiana. El crecimiento de la Iglesia se identifica con el crecimiento de la Palabra (*Hechos*, 6, 7; 12, 24; 19, 20). Sobre todo el testimonio del amor y la piedad, es el que siembra, comunica y fortalece la fe (*Juan*, 13, 35; *Hechos*, 2, 47; 4, 32; 5, 13-14; etc.). La Iglesia: comunidad de creyentes y cuerpo visible de Cristo, es presentada como testigo primordial y único. El lugar donde la fe nace y se desarrolla. Pero volveremos sobre esto.

TERCERA PARTE

REFLEXIONES TEOLOGICAS

Cuando se plantea en teología la posibilidad del conocimiento de Dios se establecen tradicionalmente dos niveles: el de la razón y el de la fe. En este estudio nos interesa analizar sobre todo el segundo. Pero juzgamos conveniente decir algo respecto al primero por cuanto constituye un preámbulo necesario al problema de la creencia.

A) EL CAMINO DE LA RAZON

Dos son los puntos que poseen estrecha vinculación con el acto de fe en el campo del conocimiento racional: el tema de la existencia de Dios y el del juicio de credibilidad anterior al juicio mismo de la fe. No nos interesa aquí la exposición detallada de dos asuntos que constituyen el contenido principal de sendas asignaturas (Teodicea y Apologética) en los estudios eclesiásticos ordinarios. Solamente intentaremos formular algunas observaciones relacionadas con la cuestión que nos ocupa.

1) *El conocimiento racional de la existencia de Dios*

Son relativamente numerosos los documentos del Magisterio que afirman la absoluta posibilidad de la inteligencia humana para alcanzar el conocimiento de Dios a partir de las creaturas. Los textos más definitivos pertenecen al Concilio Vaticano I. Tomando como punto de partida *Rom.* 1, 20 y otros textos paulinos, define taxativamente la capacidad de la razón para “conocer con certeza” la existencia de Dios (*Dz.* 1785, 1795, 1806).²

² Puede verse en M.-L. GUÉRARD DE LAURIERS: *Dimensions de la foi*, París, 1952, tomo I, pág. 198 s. y notas en tomo II, pág. 94 s. La relación del proceso de elaboración de estos textos y un estudio sobre el alcance doctrinal de las expresiones utilizadas por el Concilio.

Documentos posteriores de la Iglesia han repetido estas enseñanzas (Juramento antimodernista de Pío X, Dz. 2145; Encíclica *Humani generis*, de Pío XII, Dz. 2317; Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes* n. 59; etc.). Tanto la existencia de un doble orden en el conocimiento humano sobre Dios, como la posibilidad absoluta de conocer con certeza su existencia por la vía racional, son afirmaciones indudables del Magisterio. Pero nuestra preocupación no versa directamente sobre estos hechos. Lo que nos preguntamos es hasta qué punto, en la experiencia individual de la mayor parte de los hombres, se da efectivamente ese tipo de conocimiento de Dios y cómo influye de un modo concreto en la posterior actitud del creyente. Una cosa es la capacidad de la razón en sí y otra, muy diferente, la ejercitación encarnada y viviente de dicha capacidad. La misma encíclica *Humani generis* reconoce ampliamente esta diferencia y los obstáculos numerosos e ingentes que de ordinario encuentran los hombres en su camino hacia el conocimiento de Dios (Dz. 2305. Aun siendo metafísicamente posible, es lícito que nos preguntemos cuántos hombres llegan, de hecho, a este modo de conocimiento de Dios por la vía racional. Es una antigua pregunta que ya se hacía Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* (L. IV, c. 52; L. I, c. 4). Por ello, el Concilio Vaticano I, aun sosteniendo la capacidad del hombre en cuanto tal para conocer ciertas verdades de orden religioso y moral por la vía racional, mas sin olvidar las enseñanzas del Concilio XVI de Cartago (418), habla de una necesidad "moral" de la Revelación incluso para el conocimiento de estas verdades (Dz. 1786).

Por otro lado, supuesto haya quienes por este camino logren conocer a Dios, podemos todavía preguntarnos si ese conocimiento posee real eficacia para engendrar en el que lo tiene una actitud verdaderamente religiosa. El hecho en sí es también absolutamente posible, pero ¿cuáles son los datos más frecuentes de la experiencia religiosa? De todo esto podemos, tal vez, extraer una conclusión que contiene notables implicancias pastorales. Considerando globalmente el problema cabe afirmar que, entre nuestros contemporáneos al menos, la vía ordinaria y casi única del conocimiento de Dios, la que engendra (aunque no necesariamente) actitudes religiosas, es la de las creencias. Por lo general, la reflexión racional sobre la existencia y los atributos divinos sigue, y no precede, en la mayoría de los creyentes a las verdades sobre el mismo Dios asimiladas por la fe. La experiencia, además, de algunos grandes convertidos de nuestro tiempo nos ilustra sobre el modo más frecuente como se produce el encuentro con Dios de no pocos incrédulos. Esta constatación de orden más práctico que teórico debe ser muy tenida en cuenta a la hora de formular la catequesis adecuada a nuestra época. La encuesta no nos proporciona datos en este sentido.

2) *El juicio racional de credibilidad*

Antes de atacar la cuestión sobre las “vías de la creencia en Dios” deseamos efectuar algunas observaciones sobre este tema, también clásico, de la evidencia del juicio de credibilidad. Como en el caso anterior existe también aquí una indiscutible definición del Magisterio.

Contra Bautain y los fideístas afirmó la Iglesia la capacidad de la inteligencia para alcanzar, sin la fe, el hecho y los argumentos de la Revelación (Dz. 1622–1627). La misma doctrina encontramos en la encíclica *Qui pluribus* de Pío IX. Contra los hermesianos sostiene la necesidad y la obligación de la razón humana, “para no ser engañada ni errar en asunto de tanta importancia”, de “indagar diligentemente el hecho de la Revelación, para que le conste ciertamente que Dios ha hablado, y prestarle, como enseña sabiamente el Apóstol, un obsequio razonable” (Dz. 1636). El Concilio Vaticano I enseñó, pues, la existencia de los motivos de credibilidad como “signos certísimos” y “testimonio irrefragable” suficientes para engendrar un juicio objetivo sobre la plena credibilidad de la Revelación (Dz. 1789, 1794, 1812). Se quiere excluir en la formulación de este principio la doctrina de los racionalistas y semirracionalistas de que la fe es “un movimiento ciego del alma” (Dz. 1791); doctrina que en la actualidad sostienen algunas corrientes existencialistas. El juicio de credibilidad no se tiene por la fe misma, sino que es previo y la precede (Dz. 1627, 1638, 1790). Es un juicio cierto pues lo denomina “persuasión cierta”. Ya Inocencio XI, el 4 de marzo de 1679, había condenado la siguiente proposición: “el asentimiento de la fe, sobrenatural y útil para la salvación, se compagina con la noticia sólo probable de la revelación, y hasta con el miedo con que uno teme que Dios no haya hablado” (Dz. 1171), afirmación muy próxima a la de los modernistas reprobada por el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907: “el asentimiento de la fe estriba en último término en una suma de probabilidades” (Dz. 2025).

Sin embargo, frente a esta enseñanza neta, podríamos engañarnos si pensamos que en esos documentos se canoniza una credibilidad masivamente objetiva y unívocamente racional. Para lo esencial se limitan a exigir del creyente una verdadera certeza de credibilidad, fundada sobre criterios objetivamente cognoscibles, y no solamente por una convicción íntima, alimentada en la experiencia religiosa. Según las palabras de San Pedro (*I Pedro*, 3, 15–16) el fiel y la Iglesia deben poder dar cuenta de la esperanza que poseen a todo el que le pida razones. En credibilidad, como en otros problemas, la certeza se resuelve en la evidencia del objeto, sea inmediata, sea mediatamente, y depende por tanto de la cualidad lógica de la argumentación en la que se apoya. Está claro en la economía de la fe cristiana, según vimos antes, que solamente los profetas y apóstoles han gozado de la evidencia directa

del hecho de la revelación. Los demás cristianos no pueden tener más que una evidencia indirecta y una certeza mediata. Por eso que se afirma que en los creyentes, ya en posesión de la fe recibida en el bautismo, dicha persuasión debe preceder al acto de fe con prioridad de causalidad inductiva. Por eso cabe preguntarse hasta qué punto es posible una demostración. Ahí está todo el problema. La respuesta a los interrogantes suscitados por las cuestiones referentes al análisis de la fe (estatuto de credibilidad, relaciones entre los motivos de credibilidad y los motivos [o vías] de la fe) ha dado lugar al nacimiento de opiniones contradictorias.³

No abrigamos el afán de resolver aquí ese asunto. Pero lo traemos a colación porque queremos evitar un malentendido. Cuando hablamos de las "vías de la creencia en Dios" no nos referimos a los motivos objetivos o subjetivos de credibilidad. Estos, según la enseñanza teológica constante, nunca pueden ser considerados una "vía" propiamente dicha de la fe. Son algo previo a la misma. El problema que queremos abordar es el de la génesis de la Fe, no en su etapa preparatoria y racional, sino en sí misma. Es decir, se trata de preguntarnos sobre los caminos sobrenaturales. Efectivamente, la vía de la adquisición de la fe teológica, o sea de la verdadera fe cristiana (no hablamos de los otros tipos de creencia frecuentes en países de pluralismo religioso) no es más que uno, en definitiva, y siempre el mismo: la gracia. La Escritura, la Tradición, el Magisterio, los teólogos concuerdan en afirmar unánimemente que la fe o creencia es un don de Dios infuso. Cuando hablamos de las "vías de la creencia", en plural, se quiere hacer alusión a los vehículos, a los instrumentos o modalidades, en resumen a las causas segundas, que Dios utiliza para conceder su don. Pero ocurre que las vías de la fe están muy próximas, como puede colegirse de lo anteriormente expuesto, de las vías de credibilidad y, por lo general, en el elemento humano que es objeto de nuestra acción pastoral, se encuentran entremezcladas y confundidas. No estamos frente a un panorama límpido, ni mucho menos, como puede constatarse por la encuesta. En nosotros mismos, probablemente, no esté tampoco del todo clara la diferencia. Este es un hecho que queríamos señalar, pues pensamos debe ser tenido en cuenta en toda planificación pastoral. La predicación no puede ni debe reducirse a un planteo puramente apologetico.

Nos permitimos hacer una observación más. No debemos olvidar que la gracia de la fe, según San Pablo, llega por un vehículo que es fundamentalmente único: la palabra, o lo oído. La problemática de la creencia en Dios nos conduce por ello a una primera constatación: sus vías son tantas cuantas existen para tomar contacto con la palabra

³ Ver en N. DUNAS, *Connaissance de la foi*, París, 1963, c. 3, pág. 88 s., la exposición, análisis y crítica de las opiniones a que hacemos alusión.

de Dios. Y, de hecho, hay tantas maneras de convertirse en creyentes como hombres existen. “Aquí —dice R. Guardini— no hay caminos trazados de antemano. Dios conduce al hombre como quiere. La Providencia realiza su obra actuando en la individualidad de cada uno, en sus rasgos de carácter, en sus aspiraciones espirituales, en el medio y en el tiempo cuyas influencias sufre”.⁴

Precisamente porque el individuo no está separado de su ambiente y de su tiempo, es importante para una pastoral de la fe tener en cuenta las motivaciones más frecuentes de la creencia en Dios en un determinado tiempo o ambiente. Es lo que se ha pretendido hacer con la encuesta. Debe quedar a salvo, sin embargo, que se trata de un problema poco sujeto a estadísticas y catalogaciones, aunque éstas puedan proporcionarnos un relativo panorama de dificultades y posibilidades pastorales.

B) EL CAMINO DE LA FE

El conocimiento de Dios por la fe es un camino distinto. Podríamos llamarlo “una aventura nueva”. Y es el camino, sin término alguno de comparación, más importante. El conocimiento de la fe es el comienzo de un encuentro cada vez más pleno con Dios (*I Cor.*, 13, 10–12), aunque todavía imperfecto. Y es, además, el camino imprescindible de la salvación. De ahí que nos interese tanto conocer los medios por los cuales la fe se comunica a nuestros contemporáneos, o descubrir aquellos por los cuales debería comunicarse de la manera más efectiva posible. Es necesario, entonces, recordar algunos postulados teológicos.

1) *Génesis del acto de fe*

Antes dijimos que el juicio de credibilidad precede al acto de creer y no puede estar formado por la iluminación del hábito de la misma fe. Por otra parte, ese juicio no excede los límites del conocimiento puramente racional. Es sustancialmente un juicio natural. Consiste precisamente en la conclusión del proceso apologetico, ya que se trata de la justificación racional de la Revelación. Aun cuando su objeto está constituido por verdades sobrenaturales, en la demostración apologetica esas verdades no son percibidas en su sobrenaturalidad esencial. Algo semejante debemos afirmar del juicio de credibilidad.

El juicio de la fe, en cambio, es necesario e intrínsecamente sobrenatural. Dirige de un modo inmediato “la voluntad de creer” que, de suyo, es ya sobrenatural; por consiguiente, para moverla con efi-

⁴ R. GUARDINI, *Das Leben des Glaubens*. En este pequeño librito, en el c. 2 (sobre la génesis de la fe justamente en el sentido que aludimos), hemos encontrado la mejor exposición del tema.

racia es menester un juicio también de orden sobrenatural que proponga los motivos de creer y la conveniencia o bondad del asentimiento a los objetos de la fe por una nueva ilustración interior de la gracia. Esta doctrina dogmática se remonta al Concilio II de Orange (año 529) que define lo siguiente: “Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del Sagrado Bautismo, no por don de la gracia —es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad— se muestra enemigo de los dogmas apostólicos... etc.” (Dz. 178).

Toda preparación positiva a la fe es obra de la gracia. Por ende, los juicios racionales de credibilidad y credendidad a lo sumo pueden conducir a una fe adquirida. Observan algunos teólogos que si la demostración racional conduce a la fe divina, entonces las ilustraciones sobrenaturales de la gracia han de insertarse en tales procesos racionales y elevarlos a la penetración del objeto sobrenatural.⁵

La influencia y elevación de la gracia son necesarias, en primer término, para disponer la voluntad de los que caminan en la fe, eliminando las malas disposiciones afectivas que les impiden investigar o comprender los motivos de creer, y, en segundo lugar, para iluminar y hacer percibir con mayor claridad el valor objetivo de las pruebas de la revelación. Estas, como dijimos, son perceptibles a la sola luz de la razón, lo cual significa que la gracia no es aquí absolutamente necesaria. Pero, de hecho, la inspiración de la gracia concurre con frecuencia para reforzar esta certeza moral, iluminando las razones de creer y no sólo disponiendo o preparando la voluntad. Las ilustraciones de la gracia actual no podrán actuar sin que produzcan alguna percepción sobrenatural de los motivos, aunque éstos no pierdan su valor objetivo de credibilidad racional. Por lo mismo, también puede admitirse que Dios puede suplir con las luces de su gracia los argumentos racionales de credibilidad, como suple la proposición exterior de la revelación, y sustituirlos con sólo motivos internos. Son, evidentemente, casos extraordinarios.⁶

Los teólogos clásicos se han esforzado por describir paso a paso el proceso genético del acto de fe. Aubert se queja de esta “concepción artificial y abstracta” que aún perdura en los manuales de teología

⁵ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, Romæ, 1948, pág. 121.

⁶ Casos así se presentan de cuando en cuando. El libro de ANDRÉ FROSSARD, *Dios existe, yo me he encontrado con él*, Emecé, Buenos Aires, 1969, ha llamado tanto la atención justamente por esto.

y opina que debe ser sustituida por un método más empírico y psicológico.⁷

“Esta reacción psicologista —observa Urdánóz— podría llevar al peligro de psicologismo, en el que han caído teólogos protestantes contemporáneos, o de reemplazar el método dogmático por el método psicológico para determinar la naturaleza y elementos del acto de fe. Pero esto es cometido y función propia del dogma y teología, no de una pretendida observación y experiencia psicológica. Y es que no hay experiencia directa, ni tampoco clara y distinta o científica de la realidad sobrenatural en que se mueve la vida de la fe. Las grandes líneas de la estructura psicológica de la fe sólo pueden ser conocidas y trazadas a base de los datos revelados y de la elaboración teológica subsiguiente, que utiliza los datos de la pura psicología racional aplicada al terreno del espíritu”.⁸

Los autores que han escrito sobre este problema, incluso aquellos que han expuesto sus propias experiencias religiosas, reconocen en definitiva que hoy, más que nunca, la ayuda e ilustración sobrenatural de la gracia es necesaria, no sólo para los actos preparatorios en torno al examen de la revelación, sino para los mismos preámbulos de la existencia de un Dios personal y posibilidad de la revelación. Para el hombre moderno, tan trabajado por el subjetivismo y el positivismo, o aun el escepticismo, el mayor escollo que ha de vencer para llegar a la fe es la aceptación del Absoluto, de un Dios infinito y personal que pueda comunicarse al hombre. Es decir, la aceptación del sobrenatural mismo que Aubert llama *fides ante fidem*. Esto confirma lo que decíamos más arriba hablando del conocimiento racional de Dios y es una realidad muy digna de tenerse en cuenta para explicar el fenómeno religioso contemporáneo. A nuestro juicio, solamente desde este ángulo puede encontrarse una solución atinada. En este plano la teología de la fe está abierta a todos los estudios de psicología religiosa que se vienen haciendo en los últimos años y que no desmienten sino aportan mayor esclarecimiento y perfección experimental a este postulado básico.⁹

⁷ R. AUBERT, *La psychologie de l'acte de la foi*, en *Le problème de l'acte de la foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Louvain, 1950, pág. 651 s.

⁸ T. URDÁNÓZ, *Suma Teológica*, ed. comentada de B. A. C., tomo VII, Madrid, 1949, pág. 153.

⁹ AUBERT, *o. c.*, cita numerosas obras. Buenos ejemplos en CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, tomo II; en *La fe en Jesucristo*, versión castellana, Madrid, 1955.

Un tema que hubiéramos deseado analizar más ampliamente, por el estrecho nexo que guarda con el de esta ponencia, es la problemática de la fe frente al proceso, cada día más observado, de desacralización, y el avance de la cultura. Las dimensiones que iba adquiriendo este trabajo nos han obligado a desistir de nuestro propósito.

2) *Las vías de la creencia*

Todo lo dicho anteriormente nos ofrece una base para juzgar la naturaleza y las modalidades de las vías de la creencia en Dios. Ya hemos señalado la multiplicidad que es posible en este terreno. Motivaciones de orden individual o social, familia, ambiente social, cultura, experiencias personales o ajenas, evangelización ministerial, etc., en suma una copiosa gama de posibilidades y medios aportan su contribución a la acción de la gracia para engendrar un creyente. Observábamos al comienzo que la encuesta arroja un saldo altamente favorable al ambiente familiar como vehículo transmisor de la fe, el segundo lugar lo ocupa el descubrimiento de orden personal, y solamente en tercer término parece contribuir la influencia de la comunidad eclesial o la acción de los ministros.

Ello podría resultar un espejismo de la realidad. Tales separaciones (originadas por las mismas preguntas del cuestionario) no parecen del todo reales. Efectivamente, ni el ambiente familiar, ni las motivaciones de orden individual, tienen necesariamente que estar desgajadas de la vida de la comunidad eclesial. El ascendente de la Iglesia, como comunidad de fe y lugar natural donde la fe nace, no es menester se produzca directamente para que se produzca. Es absolutamente normal que en la familia, célula básica de la sociedad civil o eclesial, y primera escuela del niño, se engendre y crezca la fe, e incluso otras virtudes morales y cívicas, o también vicios y deformaciones. Por el contrario, esto nos confirma acerca de la importancia de la formación cristiana del ambiente familiar y nos conduce a terminantes resoluciones pastorales al respecto. Llama poderosamente la atención que no se haya tenido en cuenta la gravitación (positiva o negativa) de la escuela o del ambiente de trabajo. Pero, quizá estemos descendiendo prematuramente al terreno pastoral. Es posible, sin embargo, que la descripción del itinerario hacia la fe, recorrido por un incrédulo o un creyente, al estilo de las que hacen R. Guardini y otros autores, pueda ayudar a comprender la problemática del nacimiento o conservación de la fe. Tal tipificación, a pesar de todo, está muy lejos de ser convincente y, en todo caso, no agota las situaciones. "Ya se trate o no de uno de estos casos típicos que acabamos de estudiar brevemente —confiesa el mismo Guardini—, los caminos que conducen a la fe son tan innumerables como los hombres. Lo que se nos figura una

Consideramos, sin embargo, como lo señalamos en el texto, que se trata de un fenómeno de importancia suma, en torno al cual cada día que pasa nos proporciona nuevos estudios y reflexiones; a pesar de todo, el panorama no puede ser más confuso. En la imposibilidad de tocar aquí ese asunto, nos remitimos (entre tantas obras que podrían citarse) a dos buenos artículos del P. Y. CONGAR, *Acción de fe y La situación presente en que se encuentra la cultura de la fe*, en su libro *Los caminos del Dios vivo*, versión castellana de Ed. Estela, Barcelona, 1964, p. 394-440.

lucha del ser humano y un avance, no es en realidad otra cosa que un llamado y un impulso directivo de Dios. Ahora bien, Dios llama de acuerdo con lo que cada uno es y por su propio camino" (l. c.).

Por eso, según nuestro criterio, más importante que analizar los innumerables procesos psicológicos o sociológicos en la aparición de la creencia en Dios (imposible, en la práctica de describir y catalogar adecuadamente), es preguntarnos sobre el modo lógico y el ambiente apropiado y natural en el cual la fe debería nacer y desarrollarse. Si existen dificultades y obstáculos para la fe en la gran masa del pueblo, tal vez se deba a que, desde hace mucho tiempo, estamos asistiendo al fenómeno que podríamos denominar "desviación del eje central" sobre el que debería girar todo lo que se refiere a la vida religiosa en un pueblo que, en su inmensa mayoría, se considera creyente y aun cristiano.

En efecto, como afirma el Concilio Vaticano II, "incumbe a la Iglesia el deber de propagar la fe y la salvación de Cristo, tanto en virtud del mandato expreso, que heredó de los apóstoles en el orden de los obispos, con la cooperación de los presbíteros, juntamente con el sucesor de Pedro y sumo pastor de la Iglesia, como en virtud de la vida que Cristo inoculó en sus miembros (de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se fortalece en la caridad (*Efesios*, 4, 6). La misión pues de la Iglesia se realiza mediante aquella actividad con la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno a los hombres o a las gentes para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo por el ejemplo de la vida y de la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia, de forma que se les descubra el camino libre y seguro para la plena participación de misterio de Cristo".¹⁰

Concretando la idea, decimos que el gran medio o vía de la creencia en Dios y en el que todos los otros se resumen, es la Iglesia misma. Si el Concilio puede también decir que "es preciso que cuantos se consagran al ministerio de la palabra divina utilicen caminos y medios propios del evangelio, los cuales se diferencian en muchas cosas de los medios que la ciudad terrena utiliza" (*Gaudium et spes*, n. 76) es porque "el pueblo de Dios se reúne ante todo por la palabra del Dios vivo, que con todo derecho hay que esperar de la boca de los sacerdotes. Pues como nadie puede salvarse si antes no cree, los presbíteros como cooperadores de los obispos, tienen como obligación principal el anunciar a todos el Evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el Pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: "Id por

¹⁰ Concilio Vaticano II, decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, n. 5.

todo el mundo y predicad el Evangelio a toda creatura" (*Mc.*, 16, 15). Porque con la palabra de salvación se suscita la fe en el corazón de los no creyentes y se robustece en el de los creyentes, y con la fe empieza y se desarrolla la congregación de los fieles, según la sentencia del Apóstol: "La fe viene por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo" (*Rom.*, 10, 17) (decreto *Præsb. Ord.*, n. 4). Pero, además, esta "acción [como misión profética] se extiende también a los laicos, a quienes por ello constituye [Dios] en testigos y les ilumina con el sentido de la fe y la gracia de la palabra (*Act.*, 2, 17-18; *Apoc.*, 19, 10), para que la virtud del evangelio brille en la vida cotidiana, familiar y social" (*Lumen gentium*, n. 35). En este orden de cosas la función de la familia no es sustancialmente distinta a la de la Iglesia, ni camina a su vera y como al margen, sino que, por el contrario, está incardinada en la Iglesia y es la Iglesia: "los cónyuges tienen su propia vocación para que ellos entre sí y sus hijos sean testigos de la fe y del amor de Cristo" (*ib.*). Más aún, es normal que "los cónyuges cristianos sean para sus hijos los primeros predicadores y educadores en la fe" (decreto *Apost. Actuos.*, n. 11).

Es pues a la Iglesia, vía suprema de la creencia en Dios (que puede expresarse en la vida de la familia o en cualquier otra vía), a la que deseamos prestar nuestra preferente atención.

a) *La Iglesia: lugar natural del nacimiento de la fe*

La fe es, a la vez, don de Dios y acto libre del hombre. Pero como ocurre con toda gracia que Dios otorga al hombre, lo comunicado se integra de tal modo con lo humano que, de por sí, resulta imperceptible para el hombre. De ahí que alguien pueda ser creyente sin darse cuenta cabal que lo es.

Sin embargo, lo que sí es imposible es lograr demostrar que un mundo de creyentes inconscientes (en cuanto creyentes) sea lo ideal. No lo es ni mucho menos. Es propio de la dignidad del hombre ser consciente de lo que hace y esto sobre todo cuando se trata de relaciones interpersonales. Y en el plano puramente humano es imposible que uno entre en relaciones verdaderamente personales con otro sin saberlo. Tanto más cuando tales relaciones van acompañadas de cierta afectividad.

Es cierto que en el plano de las relaciones entre Dios y el hombre las cosas pueden ocurrir de otra manera. Siendo Dios el creador del hombre puede llegar a tocarlo en lo más hondo de su ser sin que su acción sea perceptible por parte del hombre.

Pese a esto, la pedagogía divina en la economía de la salvación nos enseña que Dios se acerca al hombre respetándolo, sin herir su dignidad fundamental de creatura libre. Su amor suscita y exige una colaboración activa y verdadera, pone en juego la libertad del hombre y

su compromiso de ser responsable. Toda salvación personal viene de El y sólo de El; pero viene también del hombre y de su respuesta libre a la llamada de Dios. Dios respeta la naturaleza del hombre, quiere que éste entre libremente en la salvación, exige que colabore con él en su propia redención. De esta manera la fe, aunque sigue siendo un don de Dios en la economía actual de la salvación, es además un acto plenamente humano que compromete a todo el hombre, inteligencia y voluntad, y por lo mismo no puede dejar de ser consciente. "Es Dios quien obra el milagro de la fe. El la despierta en el corazón del que llama. Y, sin embargo, la gracia sigue el camino de las cosas humanas" (R. Guardini, *l. c.*, c. 9).

La historia de la salvación, desde sus comienzos, nos enseña que Dios acude al encuentro del hombre en el nivel humano. Dios se acerca al hombre en su propio ambiente, entabla un diálogo con él en su condición de hombre. Y esto para que el hombre sea consciente de la nueva situación que surge a raíz de la intervención de Dios, y para que responda de una manera plenamente humana a la llamada de Dios. Porque "el creyente es enseñado por Dios tanto desde el exterior como desde el interior; recibe del exterior el conocimiento de los misterios de la salvación, pero es una operación divina interior, la inspiración e iluminación del Espíritu Santo, la verdadera causa de su adhesión..." (N. Dumas, *l. c.*, p. 126).

Al mismo tiempo que Dios ilumina interiormente al hombre, se propone objetivamente al conocimiento del mismo. Considerando, pues, la Revelación divina en su totalidad es imposible reducirla a "una experiencia religiosa más o menos vaga", y además "supone con relación al creyente individual una objetividad y una exterioridad" (N. Dumas, *l. c.*, p. 126).

Si el camino de Dios hacia el hombre incluye tal objetividad y exterioridad, es preciso que la vía de la creencia en Dios se halle en la misma dirección. De ahí la importancia de saber dónde y de qué manera la Revelación de Dios se manifiesta concretamente entre los hombres. El contacto con esta manifestación visible constituye ya un elemento imprescindible para la fe. "Cuando Dios revela hay que prestarle la obediencia de la fe (*Rom.*, 16, 26; cfr. *Rom.*, 1, 5; *II Cor.*, 10, 5-6). por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por El. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad" (Const. *Dei Verbum*, n. 5).

El hombre cree en Dios; cree en el Dios que viene a su encuentro en su propia situación. Ahora bien, la manifestación visible de Dios

frente a los hombres tiene su propia historia. “Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por medio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo...” (*Hebr.*, 1, 1-2). La Revelación manifestada por la palabra de Dios confiada a los hombres llega a su momento culminante con la venida de Dios a los hombres en la Persona del Verbo: “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (*Jn.*, 1, 14).

Con la Encarnación se da un desplazamiento con respecto a la forma de exteriorización de la revelación: desde la Palabra dirigida a los hombres hacia la persona misma del Hijo de Dios; “el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás” (*Jn.*, 2, 5-26). “Yo, la luz, he venido al mundo para que todo el que cree en mí no siga en las tinieblas” (*Jn.*, 12, 46). Toda la Biblia nos encamina hacia El. En ella se nos presenta Jesús como el acabamiento, el cumplimiento trascendente de toda la obra de la Palabra divina, que había comenzado con la caída del hombre y llega a su término con el advenimiento del Hijo de Dios hecho carne acercándose al hombre. Con la presencia del Verbo entre los hombres se realiza y actualiza toda Palabra de Dios dirigida a los hombres.

De aquí se sigue que la vía de la creencia en Dios no puede ser sino por medio de Jesús, como última palabra de Dios y plenitud de esa misma palabra. “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelarlo” (*Mt.*, 12, 27). Efectivamente, la fe tendrá que ser una adhesión total y sincera a la Palabra de Dios, tal como se manifiesta, humanamente, a los hombres en Jesús. Puesto que el Verbo se hizo carne para dar testimonio de la verdad: “Yo para esto nací y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad” (*Jn.*, 18, 37), este mismo Verbo encarnado habrá de tener permanencia en la historia, una permanencia que desborda los límites de su propia vida terrestre; una continuidad en el tiempo que posee la misma visibilidad; una forma de exterioridad física semejante a la que tenía su propia humanidad. “Una autoridad exterior como la de Jesucristo no podía ser continuada de una forma puramente espiritual; de otra manera sería necesario afirmar que su venida no tenía necesidad de ser testificada por un hecho exterior y elocuente. Como el Hijo de Dios quería ser autoridad para todos los tiempos, debió crear, y creó algo semejante a su autoridad, algo que, representándole y dándole testimonio, está destinado a acercarle a los hombres de todos los tiempos; fundó una institución digna de fe, para hacer posible la fe en El”.¹¹

La economía de encarnación de la Revelación perdura para siempre en la Iglesia. “El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí,

¹¹ J. A. MÖHLER, *Symbolik*; citado por N. DUNAS, *l. c.*, pág. 127.

redimió al hombre, venciendo la muerte con su resurrección, y lo transformó en una nueva creatura. Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su espíritu" (Const. *Lumen gentium*, n. 7). Así, en la Iglesia se realiza la continuación o extensión a todo tiempo de su presencia visible y física.

Ahora bien, el "sí" que el hombre le dirá a Dios y que inaugura su vida de fe será un "sí" dicho igualmente a la Iglesia. Porque si Dios no les habla a los hombres "más que en Jesús", Jesús no se expresa independientemente de su cuerpo eclesial, y su evangelio no alcanza plenamente a los hombres más que por medio de ese mismo cuerpo eclesial. "Puesto que Jesucristo es Palabra de Dios y la Iglesia es como su encarnación permanente, se puede afirmar idénticamente que la Iglesia es la encarnación permanente de la palabra de Dios; que en ella y por ella la Palabra de Dios se actualiza sin cesar como mensaje de luz..." (N. Dunas *l. c.*, p. 127). La vía de la creencia en Dios, como El mismo se ha revelado a los hombres, el único camino que llevará al hombre a la verdadera fe, tiene que ser por medio de la Iglesia. Porque la palabra viva, Cristo, la palabra que debe ser anunciada, resulta inseparable del pueblo vivo, su Cuerpo, precisamente para hacerlo vivir y para vivir en El. A toda palabra anunciada fuera de la Iglesia le faltará una dimensión vital, una nota distintiva de la palabra de Dios. Conservará posiblemente el contenido noético de la palabra, pero ya no tendrá el elemento dinámico que es propio de la palabra divina. "En la vida actual de la Iglesia sigue viviendo la palabra encarnada, sigue expresándose de una manera no sólo comprensible siempre, sino siempre actual. Por eso, fuera de la Iglesia de Jesucristo, del pueblo de Dios que es la carne misma del resucitado, la palabra de Jesucristo está perpetuamente bajo la amenaza de quedar reducida a palabras, y a palabras cuyo sentido se ha perdido. En la Iglesia y sólo en la Iglesia conserva esta palabra su sentido, y lo conserva vivo, porque la Iglesia es la realización de lo que dice la palabra y forma cuerpo con ella misma".¹²

b) Motivaciones reales para la fe

Por ser la Iglesia el "cuerpo" de Cristo donde El está siempre presente, en la economía actual de la salvación, la vía de la creencia en Dios está ligada a ella de una manera necesaria e indispensable. "Cristo, el único mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia Santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos" (Const. *Lumen gentium* n. 8).

¹² L. BOYER, *El sentido de la vida sacerdotal*, Ed. Herder, Barcelona, 1962, pág. 36.

Por consiguiente, todas las manifestaciones exteriores de la fe propia de la Iglesia serán otras tantas motivaciones para la fe. La Iglesia, en su totalidad como también en todas sus partes integrantes, siempre y cuando estén en armonía con ella como exige la vida de un cuerpo viviente, es "el Apóstol, el testigo permanente de la Palabra" (N. Dunas, *l. c.*, p. 129). Desde la voz más autorizada, la del Papa, hasta el ejemplo de la vida del más humilde fiel que busca vivir conforme a su fe; desde las acciones más solemnes hasta el simple gesto que es la señal de la cruz; todo lo que hay en la Iglesia, con tal que manifieste exteriormente su fe, constituye una motivación real para la fe.

Es verdad que la Iglesia tendrá que buscar siempre exteriorizar su fe de tal manera que resulte comprensible y elocuente, convirtiendo así las expresiones externas en motivaciones reales y eficientes para despertar la fe en los demás. Será, entonces, una preocupación constante para la Iglesia traducir su fe teniendo en cuenta las costumbres, tradiciones, mentalidad, etc., de aquellos a quienes anuncia el evangelio de Cristo (cfr. decreto *Ad gentes*, n. 22). Sin embargo, esta preocupación nunca será motivo para despreciar las motivaciones más humildes, como, por ejemplo, la de una madre con una fe poco desarrollada que intenta transmitir lo que posee a sus hijos; porque "la Iglesia es un todo viviente que penetra en el individuo. Es de ella de donde él extrae su vida, sin que tenga, sin embargo, necesidad de saberlo", como muy bien dice Guardini (*l. c.*, c. 9). De lo contrario, podría caerse en un intelectualismo exagerado en el afán de depurar los vehículos de transmisión de la Palabra.

De todo lo dicho, se deduce, además, claramente cuán difícil sería "enumerar" las motivaciones reales para la fe. Se ve también la necesidad de una revisión constante de las actuales motivaciones en un determinado medio ambiente. Porque, cualquiera sea la motivación real, la fe será verdadera en cuanto ponga al individuo en contacto vital con la Iglesia. "Quien no estuviera en comunión de pensamiento con la Iglesia, tampoco podría pretender estar en comunión con Dios, por medio de la fe" (N. Dunas, *l. c.*, p. 129).

Con respecto a las motivaciones reales para la fe, hay dos criterios: uno para juzgar su validez y otro para valorar su eficacia. Serán válidas en cuanto encaminan hacia la unidad de la fe en la Iglesia porque es la totalidad de la Iglesia la que cree y los individuos creen en cuanto participan de su fe. "La Iglesia misma cree. Vive como creyente. La fe de la Iglesia tiene un carácter que le es propio, pues siendo una, es vasta y múltiple, llena de tensiones, de perspectivas lejanas que, sin embargo, constituyen un todo" (R. Guardini, *l. c.*, c. 9). Por otra parte, serán eficaces las motivaciones en cuanto llevan a un conocimiento siempre más explícito de la fe. Y esto, teniendo en cuen-

ta todo lo anteriormente dicho, tiene que ser la meta que busca la Iglesia: que sean tales que lleven a los individuos a una fe plena y explícita tal cual ella misma la profesa.

c) *La vida sacramental, como vía de la creencia*

Dejamos expresamente para el final este aspecto. Advertíamos al principio que en la encuesta no se hacía mención de esta realidad, sin embargo tan importante. También quedaría trunco nuestro análisis de la Iglesia en cuanto vía de la creencia, si no prestáramos atención a un fenómeno religioso que para el dogma cristiano es fundamental. Cuando se habla de la creencia en Dios no siempre se está frente a un proceso de tránsito de la incredulidad a la fe. En la mayor parte de los casos se trata de fe muerta (en el sentido teológico), o de una fe adormecida, o de una fe (y éste parece ser el caso más frecuente, al menos en nuestro medio) poco ilustrada y desarrollada. Pero la fe está; será sólo germinalmente, o como mero hábito, para emplear una expresión clásica. Así y todo es una realidad. La inmensa mayoría de nuestro pueblo está bautizada y, según la doctrina católica, el bautismo engendra la fe. Si en los no creyentes la predicación del evangelio escuchada puede disponerlos para la fe y el bautismo, es también seguro que en los bautizados su bautismo los dispone ya para escuchar la predicación del evangelio y crecer en la fe. "Para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión... (Rom., 10, 14-15)... Pues a los no creyentes la Iglesia proclama el mensaje de salvación para que todos los hombres conozcan al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo. Y a los creyentes les debe predicar continuamente la fe y la penitencia..." (Cons. *Sacrosantum Concilium*, n. 9). Esta frase del Concilio Vaticano II no tendría sentido, si no fuera verdadera esta otra: "en atención a la universal eficacia de la muerte de Cristo que por el bautismo se aplica a todos los bautizados... hemos creído que debe elegirse como más probable y más en armonía y conforme con los dichos de los Santos y modernos doctores de teología la segunda opinión que afirma conferirse en el bautismo la gracia informante y las virtudes tanto a los niños como a los adultos" (Concilio de Viena, Dz. 483). Esto explica las posteriores declaraciones de Trento (Dz. 800).

No se trata ahora de renovar antiguas polémicas escolásticas, que no vienen al caso. El influjo del bautismo no debe ser ni desconocido ni minimizado en la tarea pastoral. Son por todos nosotros conocidas muchas circunstancias adversas en la administración de este sacramento, que dificultan posteriormente la eficacia que debería caracterizarlo. Mas, aunque no debemos exagerarla, tampoco podemos prescindir de la doctrina sobre el "ex opere operato" de los sacramentos. La incorporación a Cristo por el bautismo es una realidad sobrenatural de

enorme proyección teológica. La encuesta, pese a sus limitaciones, nos demuestra que esa realidad supera nuestros propios cálculos: bien o mal, la inmensa mayoría de los encuestados manifiesta su fe en Dios y confiesa su fe católica. Esto, suponemos, ofrece a la acción pastoral un panorama, más que de evangelización total, de revitalización y desarrollo de la fe del pueblo.

En algunos países se ha planteado la conveniencia de retardar la administración del sacramento del bautismo, consideradas las condiciones hostiles a su vida cristiana que debe enfrentar el bautizado en el medio ambiente donde ordinariamente vive, casi siempre desprovisto de la necesaria formación religiosa. Se ha propuesto, por tanto, renovar la etapa del catecumenado antiguamente exigida por la Iglesia a muchos fieles que se convertían del paganismo y, una vez incorporados a la comunidad cristiana, debían continuar su vida en el seno de familias de costumbres, tradiciones y concepción paganas del hombre y su destino. Cabe preguntarse si, en nuestro medio, se dan esas mismas condiciones como para plantear una disyuntiva semejante. Toda decisión apresurada puede ser en este sentido peligrosa y contraproducente. Pensamos que, en problemas de tal envergadura, no se debe tener en cuenta solamente la estadística, sino sobre todo las verdades teológicas de hondo y sólido significado, como las más arriba señaladas.

CONCLUSION

Kierkegaard decía: "Creer no es empresa cualquiera; no: aventurándose en la creencia, el hombre se hace otro". En esta frase, quizás se pueda resumir todo el panorama, amplio y complejo, que presenta el fenómeno de la fe y la vida religiosa de nuestro tiempo. Nos preguntamos sobre hechos muy antiguos y siempre nuevos, tratamos de discernir las dificultades de la fe, buscamos soluciones, y, para lograrlo, realizamos encuestas. "Acaso —como afirmaba paradójicamente Rilke— a fuerza de vivir las preguntas, lleguemos un día a penetrar, sin advertirlo, las respuestas". Tal vez lleguemos a creer que realmente se ha dado un cambio en la imagen que el hombre contemporáneo se forja de Dios y de Cristo. Muchos están hoy convencidos de ello, y ese convencimiento cada día se generaliza más. Nosotros hemos sostenido que la "vía" fundamental de la creencia en Dios, y *a fortiori* en Cristo, es la Iglesia; por eso estamos también convencidos que la imagen de Dios y la de la Iglesia están íntimamente vinculadas. Es la imagen de la Iglesia la que no se presenta clara a los ojos del hombre moderno; es ésta, pues, la que debemos tratar de mejorar, proponiéndola con toda su fuerza de testigo primordial. Lo que decimos no se manifiesta de manera inmediata en el *Estudio* realizado, pero lo

leemos entre líneas a todo lo largo del mismo. La afirmación de que se puede vivir de Dios y de Cristo al margen de la Iglesia, delata una disconformidad latente con la imagen que de la Iglesia se tiene. Tal constatación se ha hecho otras veces. Oigamos a un teólogo contemporáneo: "Todas las encuestas sociales llevadas a cabo por sociólogos religiosos (y nuestra propia experiencia concreta) muestran claramente que la mayor dificultad no reside en el problema Dios, ni siquiera en el de Cristo, sino en la Iglesia. La pregunta que, en consecuencia, se plantea es por qué media la Iglesia entre nosotros y Dios o entre nosotros y Cristo. Una encuesta bastante compulsiva llevada a cabo entre la *nouvelle vague francesa* (es decir, entre jóvenes cuyas edades oscilaban entre los 18 y los 30 años) reveló que sólo el 9 % de ese grupo se declaraba conscientemente ateo, un 5 % dudaba (agnósticos) y el 13 % demostraba estar formado por católicos no practicantes con tendencias ateas, mientras el 73 % restante admitía una vaga creencia en Dios como fuente de todo lo creado, aun cuando los integrantes del grupo no fueran cristianos practicantes. Las dificultades que se experimentan en la "Francia secularizada" en conexión con la religión, en suma, no tienen real vinculación con Dios o con Cristo sino con la Iglesia, su carácter, su funcionamiento. La misma imagen surge de varias encuestas hechas en Inglaterra y que he consultado a la ligera. (Robinson) no ha dado, por lo tanto, en el verdadero blanco de la inseguridad con respecto a la fe, a saber, la Iglesia" (P. Schillebeeckx, citado por R. Adolfs en *La tumba de Dios*, Ed. Lohlé, Buenos Aires, 1967).

Una conclusión general semejante se extrae, a nuestro juicio, del *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba*. Por consiguiente, es esa conclusión la que debe señalar el punto de partida de nuestras reflexiones, y gravitar profundamente en nuestra futura acción pastoral.

P. DOMINGO BASSO