

# Creí, por eso hablé. A propósito de una perspectiva apologética de la fe

*Rino Fisichella*

**C**ON su reconocida *vis polémica*, Kierkegaard cuenta que una vez estalló un incendio en un circo de Dinamarca. El dueño envió enseguida al pueblo un payaso, que ya estaba listo para el espectáculo, para que pidiese ayuda y pusiese la gente a salvo. Éste fue corriendo y comenzó a dar voces para reunir a la gente y pedir ayuda. Por desgracia, la gente, viéndolo en tal atuendo, pensó que se trataba de una estratagema para envolverlos y llevarlos al espectáculo; y a sus gritos de socorro respondieron con ruidosas carcajadas. Todos estaban de acuerdo en que el payaso era muy bueno, y cuando con lágrimas en los ojos éste les pedía que se pusieran a salvo, se refan y se divertían como nunca. El fuego destruyó el circo, las llamas alcanzaron al pueblo, encontrando a todos impreparados, y la ruina fue grande.

Esta parece, a veces, la situación del teólogo cuando provoca la reflexión sobre algunas problemáticas fundamentales de la vida cristiana. Entre estas temáticas hoy universalmente reconocidas como importantes, pero como nunca antes peligrosamente desatendidas, ha de inserirse la teología del acto de fe en su perspectiva apologética.

Dos palabras de clarificación terminológica resultan necesarias para comprender la dimensión de cuanto se escribe.

Hablar de perspectiva apologética no significa recaer automáticamente en la manualística preconiliar. Tal impresión puede recibirla sólo quien no ha seguido la radical transformación de esta disciplina en los últimos treinta años. La teología fundamental, en efecto, a partir del Concilio Vaticano II ha asumido

metodologías y contenidos tan nuevos que casi la hacen irreconocible.<sup>1</sup> La centralidad de la revelación, en su componente de evento histórico-salvífico encuentra su culmen en el misterio de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret, cumplimiento y ápice de toda revelación de Dios (DV 2;4). Esto resulta determinante para la Fundamental que, propiamente en torno a este centro, ha estructurado su indagar teológico. Se da, en efecto, una teología fundamental que estudia la unidad de la globalidad de la revelación, pero viendo *dogmáticamente* su misterio y *apologéticamente* el evento que la da a conocer.

Se tiene de este modo una doble perspectiva teológica en el interior de la misma disciplina: la dogmática, que privilegia la dimensión interna de la revelación leída a la luz del misterio en la perspectiva del *auditus e intellectus fidei*, y la apologética que privilegia, en cambio, el evento histórico investigado e indagado a través de las metodologías típicas del saber científico, no obstante éstas se encuentren “integradas” en una lectura teológica. Se comprende que esto sea así porque el destinatario de la Fundamental, además de ser el creyente, es siempre el “otro”<sup>2</sup> respecto a nuestra profesión de fe, a quien es necesario “dar razones de la esperanza que está en nosotros” (1 Pe 3, 15).

Esta premisa nos permite comprender cuán importante es el argumento apologético, particularmente en estos años marcados por una “nueva evangelización”.<sup>3</sup> Pues si, por una parte, con esta indagación los creyentes quedan salvaguardados de toda posible forma de fideísmo que ataca el contenido de la fe, por otra quedan capacitados para dialogar con los no creyentes sobre un terreno común, ya que se ha realizado en el orden de la ciencia.

Sucede con frecuencia, en momentos de traspaso generacional y cultural, que la sensibilidad hacia unas instancias se modifi-

<sup>1</sup> Piénsese en los varios textos de teología fundamental de estos años, por ejemplo, los de R. Latourelle, Bouillard, O'Collins y otros; una visión de conjunto se puede ver en nuestro *La revelación: evento y credibilidad*. Ensayo de Teología Fundamental, Sígueme, Salamanca 1989 (ed. or. 1985).

<sup>2</sup> Entendemos por el “otro” a todo aquel que no participa de la experiencia personal de la fe. Es evidente que éstos han de ser identificados caso por caso y por tanto, según las diversas identificaciones serán distintas las problemáticas; otro, por consiguiente, será el no creyente, o el creyente no practicante, el creyente de otra religión o el creyente separado.

<sup>3</sup> Este término ha sido recientemente propuesto de nuevo con solicitud por Juan Pablo II para indicar la nueva situación en que se encuentra la comunidad creyente.

que según las relaciones culturales que se vienen a instaurar. La misma cosa se puede verificar en la teología después del Vaticano II. De hecho, si se reflexiona sobre las grandes innovaciones que fueron introducidas con el Concilio, se nota que algunas problemáticas fueron afrontadas con plena lucidez, mientras que otras quedaron en la sombra.

En lo que se refiere al tema de la fe, hay que observar que enseguida después del Concilio se multiplicaron los estudios acerca del contenido del acto de fe, pero el motivo por el que se cree no ha sido afrontado por la teología contemporánea con la misma solicitud. Aparte de los estudios clásicos de J. Alfaro, J. Ratzinger, W. Kasper e E. Biser<sup>4</sup> que, no obstante estudiar el acto del creer en cuanto tal, querían proponer de nuevo los contenidos bíblicos y patrísticos del mismo, difícilmente se puede encontrar una reflexión apologética sobre la fe.

¿Será que los cristianos han llegado a ser tan creyentes que ya no tengan necesidad de una reflexión en tal sentido? Si se mira el contexto cultural contemporáneo, más bien habría que pensar seriamente lo contrario; enseguida se verá el porqué.

La ocasión del próximo Sínodo de los Obispos, dedicado a la "formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales", puede llegar a ser un momento de gracia para reflexionar más sistemáticamente sobre esta problemática que, creemos, debería encontrar particularmente interesados a los sacerdotes, dado que son los primeros destinatarios naturales, en las diversas comunidades, de la reflexión sobre la fe. Como se lee ya en los *Lineamenta*, el sacerdote debe antes que nada ser "un hombre de fe y de oración" (n. 11), y más adelante se lee la insistencia en la preparación filosófico-teológica de los estudiantes con respecto a las cuestiones de la fe (nn. 29-30); esto muestra que el problema existe y que de algún modo debe ser afrontado.

## El contexto actual

Se debe prestar una particular atención al contexto actual en el que se realiza el acto de fe. No se puede ocultar que hoy se está de frente a formas culturales que dependen de una visión parcial de la

<sup>4</sup> J. Alfaro, *Fides Spes Caritas*, Roma 1964; J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969; id., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982; W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972; E. Biser, *Glaubenswende*, Freiburg 1987.

“modernidad” que ha agudizado algunas formas de subjetivismo con perjuicio de una lectura global del dato. Una interpretación de la realidad que prescindiese de una lectura objetiva de la misma sería necesariamente reductiva, ya que se limitaría a una precomprensión del sujeto.

El agudizarse de la subjetividad sobre la objetividad ha impedido, en cierto modo, un impacto más directo con el mundo de la fe, al relegar a esta última a una experiencia personal sin posibilidad de acceder a su verdad normativa. La herencia del iluminismo, que imperturbablemente continúa creando ilusiones hasta el día de hoy, pone el saber del sujeto como fuente última de todo saber, y relega al margen las cuestiones, no menos fundamentales en orden a un saber personal, sobre la verdad del conocimiento dado por la fe.

Una nota ulterior del contexto contemporáneo parece ser aquella, consecuente a la primera, de un *cansancio* respecto a cualquier forma de reflexión especulativa. Una mentalidad pragmática ha tomado el lugar de las grandes especulaciones de los años pasados; parece incluso que se esté en la imposibilidad de formular nuevas formas del saber, a tal grado que el pensamiento especulativo marcha a la deriva con la formulación de un “pensamiento débil”.<sup>5</sup> El paso de esta dimensión cultural a formas de comportamiento consecuentes es obvio. El sujeto, abandonando toda forma de relación con su vida íntima, con los problemas relacionados con ella, como la propia identidad y la capacidad de crear un proyecto de la propia vida, se dispersa en la fragmentariedad de soluciones que lo contentan por un instante dejando después el vacío fundamental sobre la cuestión del *sentido* de la propia existencia.

Conviene anotar una última característica: la incapacidad de realizar *elecciones definitivas*. Contentándose con lo particular que sólo en un primer instante parece satisfacer, se han creado formas culturales que deslumbrando con lo momentáneo, oscurecen lo definitivo y lo señalan como improductivo. La crisis del matrimonio y de la elección vocacional, en fin de cuentas, tiene en este escenario la propia fuente.

Incluso el así llamado “retorno a la vida religiosa” no carece de fuerte equivocidad. La incapacidad de saber descubrir los fundamentos reales de la fe y la imposibilidad de querer ponerse plenamente a seguir a Cristo, han dado lugar a un retorno de formas de magia escondida bajo el nombre de religiosidad. Nunca como en

<sup>5</sup> Representativamente se puede ver la posición filosófica de G. Vattimo.

estos tiempos, tan fuertemente determinados por la técnica, las generaciones se han nutrido de diversos tipos de horóscopos, de magia o de formas sectarias y reductivas de la religión.

Este panorama no pretende quitar nada a las reales formas de empeño concreto y de concientización que se han dejado ver en todas partes; sólo se quiere mostrar que el candidato al sacerdocio y el sacerdote, llamado a conocer plenamente el lugar y el contexto de su obra evangelizadora y misionera (cf. *Lineamenta*, nn. 3; 28), necesita tener una lectura de la realidad lo más completa posible, sin eximirse de un análisis crítico despiadado.

### Para una apologética del acto de fe

Por lo menos tres elementos pueden recuperarse de una nueva lectura sobre el motivo de nuestro querer y deber creer; los sintetizamos así:

1. El creer debe considerarse, antes que nada, como una forma peculiar del conocimiento humano. Creer no es primariamente hacer un acto de voluntad que supla la imposibilidad de la inteligencia humana de comprender el misterio. Sólo una perspectiva dualista podía llegar a estas conclusiones al olvidar la unidad sustancial del sujeto entendido como "persona".

Creer, por tanto, debe interpretarse, sobre todo, a la luz de un conocimiento que es determinado precisamente por la fe. Nos explicamos. En el mismo momento en el que la persona quiere realizarse como tal necesita un proyecto que se lleve a cabo a la luz de un fin que sepa contener globalmente toda la existencia. Por consiguiente, no un elemento particular de la propia vida, sino al contrario, es toda la existencia la que necesita una perspectiva global. La individualización de una finalidad, de un ideal de vida capaz de mantener unido todo el proyecto existencial de la persona, es buscado y acogido por el sujeto como un elemento que dando completamiento, da igualmente felicidad.

Nadie sabe si verdaderamente será así; pero se *cree* que sólo alcanzando esta idealidad la vida tendrá un significado global. Creer, por tanto, es un acto determinado por el conocimiento humano; pero todavía más es un acto que participa del proyecto de cada uno y de la definición de sí como "persona". Este acto de conocimiento deberá corresponder al objeto que es conocido. Ante el misterio de la propia existencia o ante el misterio revelado, la forma conforme y coherente de conocimiento es aquella de la fe que acepta

porque cree y cree porque conoce. Muy significativas resultan a este propósito las expresiones de Agustín: *quanquam et ipsum credere nihil aliud sit quam cum assensione cogitare. Cogitat omnis qui credit et credendo cogitat et cogitando credit... fides si non intelligitur nulla est.*

Hay, por lo tanto, una forma de conocimiento que proviene de la actividad epistémica del sujeto que es aquella del creer, única forma cognoscitiva conforme al acto humano del fiarse y confiarse como consecuencia última del amar.

2. El acto peculiar con el que el sujeto logra comprender el sentido de la propia vida es el creer, dado que este acto toca la globalidad de la existencia. Fe y sentido son correlativos porque el uno indica el grado de intensidad del otro. En la medida en que la fe crece y se robustece, crece también el sentido de la propia vida como capacidad de descubrirse finalizados y salvados.

Una antropología correcta podrá ver que para cada uno el acto de amar es el grado último al que se tiende para poder realizarse uno mismo. Amar y ser amados es la forma definitiva a través de la cual la persona se autocomprende como libre. El *ama et fac ut vis* agustiniano indica lúcidamente la vía que se debe seguir para obtener la propia autocomprensión de sí en la libertad. Sólo una persona que ama puede ser libre, ya que es puesta auténticamente en condición de ver y conocer la verdad y, por consiguiente, de poderla elegir.

Pero especialmente en este horizonte, se debe valorar plenamente la dimensión por la que cada uno descubre la capacidad de amar y sólo en la medida en que es llamado gratuitamente al amor. Sólo el amor reconoce el amor y sólo el amor genera amor. No estamos en presencia de un cierto sentimentalismo; más bien se descubre la realidad más personal, porque se crea relación entre Dios, quien ama primero, y el sujeto, que es despertado al amor. El amor del que habla la fe cristiana, de hecho, es el amor que en la kenosis del Hijo encuentra la explicitación culminante de la gratuidad que es donada sin posibilidad de respuesta conforme: ¡cuando éramos todavía pecadores Dios nos amó!

El acto del creer encuentra su explicitación suma en la perspectiva de este amor, ya que entiende contemporáneamente la condición personal (la del pecador que es amado), la gratuidad del amor de Dios (que salva en el misterio pascual del Hijo) y la finalidad de nuestro existir (el seguimiento de Cristo para recalcar también nosotros las huellas del Hijo).

A partir de este *signo* que Dios mismo pone en el mundo y que apologeticamente es estudiado como evento (el amor trinitario que se dona en la encarnación del Hijo y su mediación que continúa hoy en la Iglesia), dependen los diversos signos que Él pone en acto y que testimonian en él al Emanuel, Dios con nosotros.

Así entendido, el acto de creer aparece estructurado en torno a unas coordenadas que saben mantener las notas constitutivas del creer cristiano: el don de gracia que está siempre en el origen del creer y que se manifiesta en la acción primaria de Dios que ama y que por esto se comunica y revela; la libertad de la persona que, en el amor, se siente comprendida en su realidad última, aquella que va más allá de toda forma de contradicción; la decisión de seguir a Cristo, que no es vista como limitativa de la libertad personal, sino como su expresión antropológicamente más significativa, porque parte de la decisión personal de la renuncia de sí para inserirse en Otro en vista de la salvación ofrecida.

3. Recuperando los datos originales del Vaticano I y II respecto de la fe, es posible ver una constante entre los dos concilios. Mientras en el Vaticano I la insistencia se ponía sobre la *auctoritas Dei revelantis* (DS 3008), el Vaticano II pone mayormente el acento sobre el elemento *obedencial* mediante el cual el hombre se abandona plenamente en el Dios que se revela (DV 5). En ambos casos se puede encontrar la perspectiva de revelación a la luz de una relación personal que, aun no poniendo en el mismo plano los dos miembros, evidencia, sin embargo, la peculiaridad de cada uno: Dios que es por sí mismo garante de lo que revela y que, por tanto, tiene en sí un valor de verdad sin ser desligado de la experiencia humana incluso si ha sido *mediado* por ella; y el hombre que se realiza sólo en la participación y adhesión a este encuentro que precisamente en el "abandonarse a Dios", por tanto en un acto plenamente fiducial, comprende la verdad revelada como finalizada a su existencia.

Ya que el acto de fe se efectúa a la luz de la gracia y del libre asenso de la persona, se puede concluir que el denominador común es otorgado, todavía una vez más, por el amor. El amor es, de hecho, gracia que se dona libremente; el amor es libertad que renuncia para crear. En esta perspectiva se comprende por qué lo que Dios revela es verdadero y digno de ser creído: porque ha sido realizado en el horizonte del amor.

4. Una última perspectiva, también decisivamente importante, se refiere al acto de fe como profesión de fe que, concluye, en algún modo, el círculo hermenéutico.

Subraya atinadamente Santo Tomás que *articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam* (S.Th. II-II, 1, 6). En ese "tendens" se observa toda la fuerza creativa que compete a la comunidad creyente en el curso de su historia para hacer siempre más inteligible el contenido de su fe.

Si el acto de fe es dado de una vez por todas como opción fundamental, es igualmente verdadero que la comprensión de lo que se cree requiere la fatiga constante de penetrar en el contenido para poderlo proponer siempre nuevo a cada contemporáneo. La fe de siempre es fe que se encarna y que en cada época requiere la comprensión adecuada. La historia de la fe muestra, de suyo, que la Iglesia en cuanto ministro de la Palabra, está en una atención constante a lo que acontece en el mundo para poder imprimir en ello la fuerza del Evangelio.

Y, sin embargo, cada época conoce cristianos que son siempre hijos de su tiempo; éstos interrogan con los propios conocimientos la fe de siempre, pero precisamente porque interrogan indican que están siempre abiertos a recibir la respuesta que llega de la fe de siempre. El Vaticano II ha hablado por esto del *sensus fidei* que pertenece al pueblo de Dios (LG 12), para indicar que más allá de toda interpretación personal, existe la permanencia de aquel sentido originario que ha sido impreso en la Iglesia como tal y que es dado a cada creyente en cuanto bautizado, esto es, en cuanto realiza el acto de fe.

Crear es, por tanto, una responsabilidad para el hoy porque implica la conciencia de la propia elección en vista de una comunicación a "otro".

El n. 16 de la OT representa todavía hoy, según nuestro parecer, un punto cardinal para la comprensión de la formación teológica a la que son llamados los candidatos al sacerdocio y los mismos sacerdotes que *permanentemente* deberían tender a ella.<sup>6</sup> Se pone de relieve en este número la centralidad de la revelación que debe ser estudiada "profundamente", que debe ser "anunciada, expuesta y defendida". Es a la tarea típicamente apologética a la que, con tres verbos, el Concilio llama. No se debe olvidar, sin embargo, que hablando de "revelación" se habla *necesariamente* de fe, que es la respuesta del hombre a la revelación. La capacidad de anunciar y

<sup>6</sup> Cf. *Lineamenta*, n. 32 y las repetidas invitaciones de Juan Pablo II en sus tradicionales cartas del Jueves Santo a los sacerdotes.

defender la revelación, que es el centro de la fe cristiana, deberá ser proporcionada a las exigencias que surgen en nuestros contemporáneos.

Sólo una miopía impediría ver las fuertes insistencias que se elevan hoy, de muchas partes, invocando una respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia.

Los candidatos al sacerdocio y los sacerdotes deberían ser los primeros en percibir este grito de auxilio porque, por la propia experiencia de Dios que tienen, son los más capacitados para estar atentos a las instancias de la humanidad. ¿No recordaba, pues, Pablo IV, ante los grandes de las naciones, que la Iglesia es "experta en humanidad"? En efecto, esta tarea, hoy, no puede ser desatendida, sin que la Iglesia deje de obedecer a la misión recibida de Cristo de anunciar a todos el Evangelio de salvación.

El redescubrimiento de la Palabra de Dios en nuestras comunidades, la gracia que nos ha sido concedida de comprender mejor la Palabra dirigida a nosotros en las diversas situaciones de la vida, no debe hacer perder de vista que existe un camino que llega a aquella Palabra. Uno de los primeros pasos que hay que recorrer será ciertamente aquel que capacita a todo el que se aproxima a la Escritura, para saber responder al porqué lo hace y al porqué aquella Palabra es Palabra de Dios.

A este punto, las formas de fideísmo o de racionalismo, tan fuertemente pesantes incluso hoy, tienen necesidad de ser calladas a través de una respuesta que sepa conjugar el don de la gracia y la exigencia de inteligibilidad.

La perspectiva apologética que estudia el acto de fe no pretende descartar las demás vertientes en que la fe es estudiada y vivida. Al contrario, una real apologética de la fe será capaz de mostrar que la fe es precisamente esto: después de haber hecho de todo para no esperar nada de Dios, se da el paso por el que se espera todo de Dios como si nosotros no hubiésemos hecho nada.

Las palabras del apóstol pueden ser la mejor conclusión: "cree, por eso hablé; también nosotros creemos y por eso hablamos" (2 Cor 4, 13). Aquí, Pablo usa el tiempo indicativo; quiere indicar que la acción del creer y del hablar es de hoy, de ahora; quien ha creído no puede encerrarse en el silencio, tiene necesidad de dejarse capturar por la misma ansia del apóstol de poder conquistar a todos para Cristo.

RINO FISICHELLA

Rino Fisichella, sacerdote de la diócesis de Roma, es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Ha realizado estudios en Alemania, Francia y Estados Unidos. Actualmente es profesor ordinario de Teología Fundamental en la Universidad Gregoriana. Entre sus obras se pueden citar: *Hans Urs von Balthasar, Amore e credibilità cristiana* (1981), *Giovani e Concilio* (1983), *La rivelazione: evento e credibilità* (1985) y editor de *Gesù Rivelatore* (1988).