

1 PEDRO 3,15 Y LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1 PETER 3, 15 AND FUNDAMENTAL THEOLOGY

Agostino Molteni*

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Resumen

La tradición eclesial ha visto siempre en la afirmación contenida en *1 Pedro 3,15* el núcleo de la “apologética cristiana”. Lo que se ofrece en este estudio son algunas sugerencias que –no tanto a nivel exegético, sino más bien a nivel del *intellectus fidei* cristiano– *1 Pe 3,15* puede aportar a la definición de una adecuada teología fundamental; sugerencias que son más bien de tipo metodológico, ámbito que aún no ha sido adecuadamente investigado por la actual teología fundamental, determinando posibles equivocaciones en la formulación de esta “disciplina”.

Palabras clave: Teología fundamental, apología, esperanza, método teológico.

Abstract

The ecclesiastic tradition has always seen in the contened affirmation in *1 Peter 3,15* as the nucleus of the “Cristian Apologetic”. It offers in this study some suggestions that aren’t much in the exegetics level, but in the cristian *intellectus fidei level* – *1 Peter 3,15* can contribute to the definition of an adequate fundamental theology. This suggestions are methodological types that aren’t still correctly investigate for the current fundamental theology, causing possibles mistakes in the formulation of this discipline.

Key words: 1 Pe 3,15, fundamental theology, apology, hope, theological method.

* Licenciado en Teología y Doctor en Literatura. Profesor de Teología Fundamental en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, Chile. Correo: amolteni@ucsc.cl

La teología fundamental que, ampliando y reformulando la precedente apologética, se ha desarrollado, sobre todo después del Vaticano II¹, aún no ha generado una pacífica concordia sobre el contenido, método e identidad específicos de esta “disciplina”.

La *Fides et ratio* (n. 67) ha afirmado que “la *teología fundamental* (...) tiene la misión de dar razón de la fe (cf. *1 Pe* 3, 15)”. En este sentido, queremos retomar la primera carta de Pedro deteniéndonos especialmente en el versículo indicado por la encíclica y que puede ser considerado la *Magna Carta* de la teología fundamental actual². No es nuestra intención hacer aquí la exégesis de este texto y de su contexto³; tampoco queremos agotar todas las problemáticas y temas que esta afirmación de la primera carta de Pedro puede implicar para la teología fundamental. Queremos, sin embargo, a través de una lectura “teológica”⁴ de esta carta y en especial del versículo indicado, mostrar desde la perspectiva simplemente cristiana del *intellectus*

¹ Para una presentación de la evolución histórica de la “teología fundamental” y de su relación con la “apologética clásica”: R. FISICHELLA, *La Revelación: evento y credibilidad*, Sígueme, Salamanca 1989, 14-41; S. PIE NINOT, *Tratado de Teología fundamental*, Ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, 18-54; R. LATOURELLE, “Teología fundamental: historia y especificidad”, en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 1437-1448.

² S. PIE NINOT, *La teología fundamental*, Ed. Secr. Trinitario, Salamanca 2008, VI ed., 179.

³ Sin embargo, esto no significa que nuestra lectura deba ser considerada ingenuamente acientífica. En este sentido hacemos nuestras las observaciones de Balthasar sobre el cientismo exagerado de la *littera* que pretendería obligar al simple cristiano a “permanecer en suspenso hasta que la investigación ‘exacta’ se haya pronunciado, de un modo suficiente definitivo sobre el significado y el contexto histórico de la *littera*” provocando de este modo que “el auténtico concepto de teología se desplazaría insensiblemente a un nivel más bajo, el nivel de las demás ciencias y el resultado sería un nuevo judaísmo en el cual sólo los ‘doctores de la Ley’ estarían capacitados para interpretar la palabra de Dios, mientras el ‘hombre sencillo’ (*am ha arez*) sólo sería, en el mejor de los casos, un diletante en la comprensión de la fe”: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, 73.

⁴ Es evidente que hemos leído la carta de san Pedro no en todos sus exhaustivos posibles matices exegéticos, sino más bien en la perspectiva que nos interesa. “La exégesis cristiana no puede ser sólo filológica, literaria e histórica: debe ser también teológica, teniendo en cuenta el hecho de que la Sagrada Escritura de Dios tiene como finalidad la de comunicar la revelación y por eso mostrar la trama del misterio al que remiten los hechos contados”: I. DE LA POTTERIE, *Storia e mistero*, SEI, Turín 1997, 134. La intención de nuestra lectura puede ser expresada (*si parva licet*) por lo que escribe De Lubac: “Y cuando, persuadidos de que todo estaba allí lleno de misteriosas profundidades, estos Antiguos se inclinaban sobre las páginas inspiradas en donde encontraban en sus fases sucesivas la Alianza de Dios con el género humano, tenían mucho menos la impresión de comentar un texto o descifrar unos enigmas verbales que de interpretar una historia. Ahora bien, lo que siempre encontraban una y otra vez (...) era el misterio de Cristo”: H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988, 120.

fidei, de qué modo 1 Pe 3,15 aporta algunas sugerencias que puedan ser útiles a la teología fundamental; sugerencias que, según nuestra hipótesis, muestran la dinámica existencialmente razonable de la esperanza cristiana que da razón de sí misma frente a todos.

En este sentido, nuestras observaciones son más bien de carácter metodológico, temática que aún no ha sido adecuadamente investigada en el contexto de la teología fundamental actual⁶, determinando posibles equivocaciones en la formulación misma de esta “disciplina”⁷.

⁵ Benedicto XVI, en un discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional (1 de diciembre de 2009) ha dicho: “Hay grandes doctos, grandes especialistas, grandes teólogos, maestros de la fe, que nos han enseñado muchas cosas. Han penetrado en los detalles de la Sagrada Escritura, de la historia de la salvación, pero no han podido ver el misterio mismo, el núcleo verdadero: que Jesús era realmente Hijo de Dios, que el Dios trinitario entra en nuestra historia, en un momento histórico determinado, en un hombre como nosotros. Lo esencial ha quedado oculto. Sería fácil citar grandes nombres de la historia de la teología de estos doscientos años, de los cuales hemos aprendido mucho, pero a los ojos de su corazón el misterio no se ha abierto. En cambio, también en nuestro tiempo están los pequeños que han conocido ese misterio. Pensemos en santa Bernardita Soubirous; en santa Teresa de Lisieux, con su nueva lectura de la Biblia “no científica”, pero que entra en el corazón de la Sagrada Escritura; y en los santos y beatos de nuestro tiempo: santa Josefina Bakhita, la beata Teresa de Calcuta, san Damián de Veuster; y Balthasar, hablando del *intellectus fidei* de los antiguos, dice que “aun conociendo malamente la *littera*, poseían en muchos terrenos un conocimiento más profundo del *spiritus* que los modernos”: H. U. VON BALTHASAR, *ibidem*, 72.

⁶ Fisichella habla de “varias zonas de sombras en su investigación (de la TF). Entre los primeros vacíos que saltan inmediatamente a la vista se encuentra el problema del método y de su peculiaridad respecto a las otras disciplinas teológicas”: R. FISICHELLA, voz: “Método de la Teología fundamental”, en: *Diccionario de Teología fundamental*, cit., 927. Además, acrecienta muy justamente –y esto sirve para entender adecuadamente las sugerencias que proponemos– que “el discurso sobre el método no puede reducirse a una búsqueda estéril de instrumentos y de técnicas que una ciencia o una disciplina adoptan para justificar su propia búsqueda”, *Ibidem*, 934.

⁷ “Hay un modo de usar la razón que es autónomo, que se pone por encima de Dios, en toda la gama de las ciencias, comenzando por las naturales, donde se universaliza un método adecuado para la investigación de la materia: en este método Dios no entra y, por lo tanto, Dios no existe. Y así, por último, sucede también en teología: se pesca en las aguas de la Sagrada Escritura con una red que permite coger sólo peces de una determinada medida y todo lo que excede esa medida no entra en la red y, por lo tanto, no puede existir. De este modo, el gran misterio de Jesús, del Hijo que se hizo hombre, se reduce a un Jesús histórico: una figura trágica, un fantasma sin carne y hueso, un hombre que se quedó en el sepulcro, se corrompió y es realmente un muerto. El método sabe «captar» determinados peces, pero excluye el gran misterio, porque el hombre se pone a sí mismo como medida: tiene esta soberbia, que al mismo tiempo es una gran necesidad, porque absolutiza algunos métodos no adecuados para las grandes realidades; entra en el espíritu académico que hemos visto en los escribas, que responden a los Reyes Magos: no me afecta; sigo encerrado en mi existencia, que no se toca. Es la especialización que ve todos los detalles, pero ya no ve la totalidad”: BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, 1 de diciembre de 2009.

I. EL CONTEXTO “TEOLÓGICO” DE 1 Pe 3,15

Al inicio de su carta, Pedro se define “apóstol” de Cristo (1,1). Esta simple afirmación nos introduce ya en el contexto de 1 Pe 3, 15, pues el “apóstol” es el elegido que, haciendo experiencia de Quién lo elige en un encuentro, es mandado por Éste (cristianamente nada se envía a sí mismo) y, por eso, es obediente a Aquel que tiene autoridad y confianza en él para enviarlo.

Los “elegidos extranjeros”

Escrita en griego cuando Pedro estaba en Roma, la carta es destinada a los cristianos provenientes del paganismo (sin excluir la posible presencia de núcleos judío-cristianos); es decir, es destinada a los “elegidos extranjeros” (*electis advenis*), a aquellos pocos cristianos que se encontraban en Asia menor. Los elegidos son “extranjeros”, pues, aunque insertos en los intereses cotidianos de todos hombres, viven por gracia (“por medio de la santificación del Espíritu”: 1,2) una experiencia que es “de otro mundo”, una *paroikía* (2,11) incomparable y que, sin embargo, es vivida en este mundo. Los elegidos, que son “extranjeros” respecto a la mentalidad dominante en el mundo, justamente por esta diferencia humana que experimentan, provocan el odio del mundo, las pruebas (1,6) y las persecuciones.

Es interesante notar que Pedro usa la palabra “elegidos” para designar a los cristianos, pues indica, ante todo, a Alguien que los ha elegido y que continúa eligiéndolos; además, indica una categoría no estática sino dinámica: la elección no es una vez por todas, sino que es algo que acontece en cada instante por obra de Quien llama.

Esta elección es fundamentalmente “para obedecer a Jesucristo y para ser rociados con su sangre” (1, 2). De este modo, la persecución no es más que la consecuencia inevitable de la elección de los cristianos por parte de Cristo que ha obedecido al Padre que lo ha enviado y que, por esta obediencia, ha generado contra El odio del mundo, es decir, la “desobediencia” que proviene de la desobediencia original.

Esta elección, conocida de antemano por Dios (1,2), “regenera” a los hombres elegidos “por medio de la resurrección de Cristo de los muertos” (1,3), y por eso es fruto de la gracia, de la “acción santificante del Espíritu”

(1,2). Esta elección es históricamente posible por la presencia viva de Cristo resucitado, es decir, por su revelarse, por su advenimiento en la vida de los que El elige.

Se puede decir que Pedro sugiere así, a los pocos elegidos de Asia menor, la “categoría” decisiva para describir el cristianismo y la experiencia que ellos viven: la de “acontecimiento”⁸. En efecto, si Cristo no fuera resucitado, es decir, si no estuviera presente en el instante histórico en que ellos viven, sería imposible una “regeneración”, una experiencia de humanidad distinta, incomparable. La prueba histórica más decisiva de la resurrección de Cristo es, así, el cambio que El genera en la humanidad de los hombres que El encuentra por gracia. De este modo, Pedro puede hablar de una verdadera “regeneración” de los cristianos en comparación a la *vana vestra conversatione a patribus tradita* (1,18), a la vana, es decir, impotente conducta heredada de sus padres; impotente en relación a un cambio, a una regeneración de su humanidad, es decir, a la salvación y felicidad de sus vidas.

La “esperanza viva”

A esta altura Pedro precisa que la finalidad de esta regeneración es “para una esperanza viva” (1,3). Se podría decir que el tema de esta primera carta de Pedro es la esperanza cristiana, una “esperanza viva”, y por eso distinta de una esperanza humana que se corrompe y se marchita. Una “esperanza viva” que, justamente por eso, es “custodiada en los cielos” (1,4), pues tiene su raíz en el Misterio y en la gracia donada a los cristianos por la potencia de Dios (1,5), y que es destinada para su salvación, “próxima a revelarse en los últimos tiempos” (*Ibidem*).

⁸ Ha sido Péguy quien ha propuesto, en toda su obra, la categoría de “acontecimiento” como la única adecuada para “definir” el cristianismo. Cf. A. MOLTENI, “Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano”, *Anales de Teología* 9/1 (2007), Universidad Católica de la Santísima Concepción. Esta “categoría” ha sido retomada recientemente en la obra de p. Giussani: cf. de modo especial: L. GIUSSANI, *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, EDIT-Il Sabato, Roma 1993. En la introducción a este volumen, el entonces cardenal Ratzinger escribía: “El cristianismo no es teoría, ni moralismo, ni ritualismo, sino acontecimiento, encuentro con una presencia, con un Dios que ha entrado en la historia y que continuamente entra en ella”, *ibidem*, 10.

De este modo, la esperanza de los cristianos es vinculada al acontecimiento de Cristo y a su manifestarse en la vida de ellos que genera una experiencia que es prenda de la felicidad eterna, la de “los últimos tiempos”, que pueden ser experimentados ya en el presente. Así, la fe es ya el inicio de los “últimos tiempos”, no hay que esperar la salvación en un tiempo y una historia distinta de la que los cristianos viven por la fe todos los días⁹. La esperanza cristiana es, por tanto, la certeza respecto al futuro generada en el presente por el acontecimiento de Cristo, que hace que ellos vivan en la espera de su acontecer con inicios siempre nuevos. En este sentido, san Gregorio de Nisa describirá la vida cristiana como la que va “de inicios en inicios con inicios que jamás tienen fin”¹⁰. De este modo, la felicidad cristiana no consiste en una posesión gnóstica de ciertas “verdades cristianas”, sino en la espera, en la súplica¹¹ generada por la presencia del acontecimiento de Cristo resucitado, que es reconocido en la fe, suplicado en la esperanza, amado en la caridad, Presencia viva, actual y eficaz, pues ha cambiado y cambia la vida de los cristianos ya en el presente.

El método de la presencia de Cristo

En seguida Pedro describe el método con que la presencia viva del acontecimiento de Cristo resucitado (“la revelación de Jesucristo”: 1, 7) ha cambiado la humanidad de los cristianos: “[Cristo] a quien amáis sin haberle visto; en quien creéis, aunque de momento no le veáis” (1,8).

¿Cómo puede ser razonable creer y amar a alguien que no se ha visto ni se ve directamente en el presente? El método con que Cristo se hace conocer en la historia (después de su ascensión) es el testimonio de otros cristianos, “los que ahora os predicán el Evangelio” (1,12), es decir, de otros elegidos por Cristo en quienes brilla su gracia. Los cristianos de Asia no han visto a Cristo físicamente, y, sin embargo, lo aman y creen en El. Esto es posible sólo porque la presencia de Cristo resucitado se ha revelado en el cambio de humanidad generado en los que ahora predicán el Evangelio. La

⁹ “La Iglesia ha sido plantada como el paraíso en el mundo”. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 20.2.

¹⁰ GREGORIO DE NISA, *Hom.* VIII, PG 44, 941.

¹¹ “Ven Señor Jesús”. *Ap.* 22, 20.

salvación que fue anunciada por lo profetas ha llegado a los pocos cristianos de Asia menor a través del testimonio de otros cristianos, experiencia que – y aquí Pedro dice algo que debería llenar de esperanza inefable a estos pocos cristianos– hasta los mismos ángeles desearían ver (1,13)¹².

Esta experiencia del conocimiento y del amor a Cristo a través de un testigo en que Cristo actúa con su gracia, genera un “gozo incomparable” (1,9) en los cristianos, cosa que sería bien extraña, psiquiátricamente enfermiza, si se tratara de una felicidad generada por la ausencia de la persona amada. Pero, este “gozo incomparable” es razonable justamente porque Cristo resucitado es un acontecimiento que muestra su presencia visible en la historia, en el cambio de humanidad generado por su misma gracia en los testigos que El elige¹³.

Por medio del testimonio de los *amicos christianos*, los pocos elegidos de Asia menor “alcanzan la meta de la fe que es la salvación de las almas” (1,9). Es interesante notar que Pedro subraya que la salvación y la felicidad cristiana no consisten en una posesión gnóstica de algunas “verdades cristianas” de las cuales tomar conciencia, sino que en una experiencia existencialmente verificable, “la salvación de las almas”, es decir, de la existencia.

Es por esta experiencia que los cristianos son vigilantes: “Por lo tanto, ceñíos los lomos de vuestra mente, sed sobrios, poned toda vuestra esperanza en la gracia que se os donará mediante la Revelación de Jesucristo” (1,13). Vuelve la insistencia de Pedro a fin de que los cristianos pongan la esperanza en la gracia, que es y será donada por la presencia del acontecimiento de Cristo. “Poner la esperanza en la gracia” significa entonces que los cristianos deben mirar asombrados el cambio generado en su humanidad por la revelación de Cristo, cambio que es la única prueba existencialmente razonable de su resurrección¹⁴.

¹² En este mismo sentido, San Agustín, comentando el episodio de la samaritana, dice: “Christus nuntiatur per christianos amicos”. Además, es conocida su expresión: “Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesia conmoverat auctoritas”. AGUSTÍN, *C. ep. Man. fund.* 5,6 (no creería en Cristo, en el contenido del Evangelio, si no me atrajera, si no me conmoviera la autoridad, es decir, el testimonio de la Iglesia, de los cristianos).

¹³ En este sentido, Tomás de Aquino dirá: “Resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam”. *S. Th.* III, q. 56, a. 2, ad 4.

¹⁴ Como veremos, San Atanasio, en su *De incarnatione Verbi*, insistirá sobre esta “prueba” visible a todos.

En la cotidianidad, la “esperanza”

En seguida, Pedro afirma que para ellos “Cristo fue predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos” (1, 20), y es esta revelación de Cristo resucitado, de la que ellos hacen experiencia verificable, la que permite que la fe y la esperanza “sean fijas en Dios” (*Ibidem*).

Además, con renovada ternura, describe a estos cristianos como “sicut modo geniti infantes”, como “niños recién nacidos” (2,2): Pedro subraya de nuevo la dinámica de la experiencia cristiana que va de inicios en inicios, de modo que el cristiano es siempre como un niño recién nacido que desea, que brama “la leche espiritual” (*Ibidem*), el revelarse siempre imprevisto de Cristo.

Es más, los cristianos, como “niños recién nacidos”, experimentan una salvación que, saboreada en la amistad cristiana, les “obliga” a reconocer la bondad del Señor: “Habéis ya gustado cómo es bueno el Señor” (2,2). Notación importante, pues en medio de las pruebas y persecuciones, estos cristianos pueden reconocer que el misterio de Dios es bueno sólo gracias al acontecimiento de Cristo resucitado que continúa en el presente y es visto y conocido, ya sea en la amistad cristiana, ya sea, y al mismo tiempo, en el cambio humano que cada cristiano puede experimentar en sí. Este cambio está descrito, en efecto, más adelante cuando Pedro dice que, antes de la elección, ellos eran “no-pueblo”, y ahora son el “pueblo de Dios” (2, 10), es decir, hombres en que Dios ha obrado y continúa obrando con su gracia generando un cambio que, siendo ontológico-existencial, alcanza una dimensión “social” en su vida cotidiana: es la *communio* cristiana, ser el pueblo que pertenece a Dios y a su poder.

De este modo, llenos de gozo por esta nueva pertenencia a la que han sido engendrados, los cristianos no viven en contra de nadie, no viven de una dialéctica estéril, no viven en función de un “enemigo”, aunque vivan en medio de persecuciones. Pedro puede así escribirles que obedezcan al rey y a los gobernadores (2, 13-17), que los esclavos obedezcan a sus dueños (2, 18) aunque estén afligidos, subrayando que sufrir aflicciones no es irracional, sino que es una “gracia” a condición de que se conozca a Dios (2,19), es decir, que se haya experimentado la bondad del Señor¹⁵. La razón de esta

¹⁵ Toda la primera apologética cristiana, sobre todo las *Acta de los mártires*, insistirá sobre la cotidianidad de la fe vivida por los cristianos en la sociedad, sin estar en contra de nadie.

obediencia es el hecho que Cristo ha llevado los pecados de los hombres “en su cuerpo” (2, 24). Pedro insiste en su carta que Cristo mismo ha sufrido en su verdadera carne (3,18; 4,1), para mostrar a los cristianos, lejos de cualquier docetismo gnóstico que rechaza la materia y la carne como sede del mal, que la victoria de Cristo se ha cumplido en su verdadera humanidad, en su carne y que, de este modo, su victoria se hace evidente en la carne, en la humanidad de los cristianos. Así, el testimonio cristiano, puede sólo ser en la carne, puede sólo ser la humanidad regenerada por Cristo. El auténtico y único “mártir”, etimológicamente el “testigo”, es decir, el sujeto del testimonio no son los cristianos, sino el mismo Cristo que continúa el testimonio de su presencia a través de la carne de los cristianos que es regenerada a una vida nueva y, por eso, perseguida¹⁶. Una ulterior confirmación de esto nos viene cuando Pedro habla en seguida del matrimonio y escribe que “sin necesidad de palabras” las esposas, por su humanidad cambiada por la gracia, conquistarán a sus maridos (3, 1), lejos por tanto de una estéril preunció dialéctica de cristianizar con “verdades cristianas” a los maridos paganos.

Finalmente, Pedro invita a los cristianos a ser *unanimes, compatientes, fraternitatis amatores* (3,8), es decir, a vivir agradecidos y asombrados del reflejo del milagro del cambio que Cristo genera en los amigos cristianos, es decir, sin envidia del modo multiforme (4, 10) como se manifiesta la gracia de Cristo en los otros¹⁷; *miseriordes*, pues deben reconocer que su vida pasada fue impotente para generar cualquier salvación y felicidad y, por eso, no pueden pretender una justicia que sólo puede ser don de la fe; además, deben ser *humiles*, reconociendo que la experiencia cristiana que viven es una gracia inmerecida.

¹⁶ Recordamos la bella afirmación contenida en las *Actas de los mártires de Lyon* (2,3): “Ellos no se proclamaban mártires, ni nos permitieron llamarlos así. En efecto, cedían el nombre de mártir exclusivo a Cristo, el testigo fiel y verdadero”.

¹⁷ La *Lumen Gentium*, en sus palabras iniciales, proclama este mismo reconocimiento presente y vivo en la Tradición cuando afirma: “Siendo Cristo la luz de los Pueblos (*Lumen gentium cum sit Christus*) (...) que brilla sobre el rostro de la Iglesia (*super faciem Ecclesiae resplendente*)”; para el comentario a la afirmación de san Ambrosio: “Fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine” retomada por la Tradición cristiana, cf. L. CAPPELLETTI, “Luz refleja”, *30 DIAS* 9 (2010) 48-54.

II. 1 Pe. 3,15

El contexto inmediato en que está inserto 1 Pe 3,15 es el de la persecución: aunque sufran “a causa de la justicia” (3,14), los cristianos no tienen razones para tener miedo ni para turbarse, justamente por la experiencia de la esperanza cristiana de que antes Pedro había escrito.

“Santificar al Señor en el corazón”

Pedro escribe en seguida: “Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad defensionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est spe; sed cum mansuetudine et timore” (1 Pe 3,15-16).

Ante todo, frente a las persecuciones, Pedro invita los cristianos a “santificar al Señor, a Cristo, en su corazón”. Cristo es el *Kyrios*, el Señor definitivo de la historia; no hay otra revelación de Dios que los hombres tengan que esperar, pues Cristo es la plenitud y el fin de los tiempos y no hay otro salvador que debe venir (como sostendrán los gnósticos)¹⁸. La esperanza de los cristianos no consiste, entonces, en un gnóstico “más allá” de la historia cristiana que los elegidos viven; al contrario, esta esperanza generada por el acontecimiento de Cristo y experimentada por gracia, es ya el inicio de la definitiva felicidad, aunque esta experiencia sea sólo una prenda de la felicidad eterna. La esperanza cristiana no espera una novedad en la historia que sea fruto del obrar humano; la verdadera novedad es la misma definitiva revelación de Dios en la carne de Cristo¹⁹.

En virtud del acontecimiento de Cristo, que es el definitivo inicio de la felicidad del hombre, es posible “santificar al Señor en el corazón”. La santidad no consiste en una vida extraña a los intereses normales que viven todos los hombres, sino que es la transfiguración –por gracia– de la humanidad cotidiana que los cristianos viven. La santidad cristiana, entonces, es el cumplimiento de lo humano que es generado por el encuentro con Cristo y con su gracia que resplandece en los testigos cristianos²⁰. En efecto, lo

¹⁸IRENEO, *Ad. Haer.* IV, 9,1; V, 15,2.

¹⁹IRENEO dirá: “Omne novitatem attulit, semetipsum afferens”. *Ad Haer.* IV, 34,1

²⁰ Hablando de los laicos, la *Lumen Gentium* (IV, 31) los describe así: *fide, spe, caritate fulgentes*: resplandecientes de la fe, de la esperanza y de la caridad cristiana.

humano, en sentido bíblico, es sintetizado existencialmente en la noción de “corazón” que, lejos de cualquier sentimentalismo irracional, es el criterio con que la razón verifica y comprueba la correspondencia del acontecimiento de Cristo, revelación definitiva de Dios, con las evidencias y exigencias originales puestas por Dios en la naturaleza humana (exigencias de verdad, justicia, amor, felicidad y belleza). La verificación de esta correspondencia donada por gracia, se actúa simplemente en el reconocimiento de Quien satisface las exigencias humanas, es decir, de Quien responde a las exigencias originales de lo humano. “Santificar al Señor en el corazón”, entonces, significa, lejos de una introspección gnóstica y de una toma de conciencia de “verdades cristianas”, dejar que se muestre y se testimonie el Autor de esta humanidad nueva que los cristianos viven por gracia. De este modo, todos los hombres podrán ver que es el Señor, el *Kyrios*, quien dona el milagro del cambio en la humanidad de los que El elige, signo de la definitiva presencia de Dios entre los hombres, es decir, de su revelación y resurrección de los muertos, en el presente de la historia y no en un “más allá”.

En efecto, el signo más evidente de que Cristo ha resucitado y que por eso es el *Kyrios*, una presencia viva, el Dios de los vivos y no de los muertos y de un pasado lejano, es justamente el milagro del cumplimiento que Cristo realiza en la humanidad de quien El elige correspondiendo de modo imprevisto e imprevisible a las exigencias originales del corazón humano. El único modo de “santificar al Señor en el corazón” es entonces, para el cristiano, dejar que se desvele el acontecimiento de Cristo de quien viene la novedad y el cumplimiento, la perfección (etimológicamente, la “satisfacción”) de las exigencias existenciales del “corazón”.

La “vigilancia” cristiana y la vida cotidiana

Injertada en este contexto, nos parece que se puede comprender la afirmación de la carta que es el tema de nuestro interés: “Parati semper ad satisfacciones (“defensionem”²¹) omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est spe”. Hay que notar que Pedro dirige esta invitación a *todos* los cristianos: esto significa, que el sujeto de la apología cristiana es comunitario y al

²¹ *Nova Vulgata*.

mismo tiempo personal, es decir, cada cristiano es personalmente vehículo de la apología cristiana y, sin embargo, sólo la unidad vivida en la amistad cristiana posibilita esta apología, ya sea porque es justamente por la unidad cristiana que los otros hombres reconocerán la presencia viva de Cristo²², ya sea porque cada cristiano vive –según la gracia singular recibida (4,10)– del reflejo de la acción de esta gracia que se manifiesta y que puede verse en los *amicos christianos*.

Ante todo, los cristianos son “siempre vigilantes” (*parati semper*): subrayando el *semper* de la vigilancia cristiana, Pedro indica el contexto cotidiano en que ésta se ejerce. Esta vigilancia no es vivida por los cristianos sólo en momentos extraordinarios (las persecuciones), es decir, fuera de la cotidianidad y de los intereses comunes que viven los demás hombres (trabajo, familia, política, etc.): esto significa que el cristiano no huye de la historia sino que, al contrario, verifica su fe en el encuentro cotidiano con los otros hombres que no tienen la fortuna de la gracia.

La “vigilancia” (cf. también *1 Pe.* 5,8), lejos de ser un esfuerzo especial, es la condición normal, cotidiana del cristiano, la dimensión de su fe, es decir, lo que la mide; es decir, siguiendo lo que decía Cristo (*Mt.* 24,44; *Lc.* 12,40), es para el cristiano la espera, en las circunstancias cotidianas, de la venida de Cristo, de su acontecimiento que tiene siempre nuevos inicios, imprevistos e imprevisibles. Esto indica, una vez más, que la revelación de Cristo no es algo estático, sino que es propiamente “acontecimiento”²³ y por eso puede manifestarse y se manifiesta de modo siempre nuevo, cuando, donde, cómo y a quien El quiere²⁴. La salvación de Cristo interesa a los cristianos justamente porque les hace posible vivir en las circunstancias de la vida cotidiana, lejos por tanto de un ritualismo espiritualista²⁵.

Como consecuencia de lo ya dicho, se podría concluir que el objeto de la “vigilancia” cristiana es la atención necesaria para reconocer asombrados el

²² Cf. *Jn.* 17, 20-21.

²³ “Esto es la encarnación. No es un mero ser o estado, sino acontecimiento”: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percepción de la forma*, o.c., 425.

²⁴ IRENEO, *Ad. Haer.* IV, 20,5.

²⁵ San Agustín ayudará a entender esta dinámica cuando describe la diferencia entre las dos *civitates* que viven en el mundo –la de Dios, creada por la gracia, y la de los hombres que no tienen esta fortuna– justamente por esto: que, mientras los hombres que no conocen a Cristo se preocupan, se afanan por las cosas cotidianas, los cristianos que viven en la *civitas Dei* viven estas circunstancias esperando el revelarse siempre imprevisto de Cristo: *De civ. Dei*, XIX, 17.

cambio que Cristo ha generado en las vidas de los cristianos, ya sea en su misma humanidad, ya sea en los testigos cristianos en que Cristo se manifiesta según una “multiforme gracia”, “según la gracia recibida” (4,10) por cada uno y vivida en la cotidianidad.

La apología cristiana y su Sujeto

La “vigilancia” cristiana en los intereses cotidianos es “ad satisfacciones (defensionem) omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est spe” (3,15)²⁶. Normalmente, el griego *apologian* se traduce como “defensa” (*Nova Vulgata*), o “dar respuesta, satisfacción” de la esperanza cristiana²⁷. Aunque estas traducciones no sean equivocadas, nos parece que con este término se indica algo más amplio. El lexema *apolog-* indicaría propiamente la causa (*apo*) de un *logos* que no se reduce sólo al “decir verbal”, sino que indica la manifestación visible de esta causa; de este modo, apología podría significar la manifestación visible de una causa²⁸ que justamente se revela en un efecto, en un indicio visible para todos. Así, podríamos decir que la apología cristiana, más que una defensa o un responder de algo en que se cree, es la misma manifestación –frente a los gentiles y en la humanidad cambiada de los cristianos–, de la causa de este cambio, es decir, del acontecimiento de Cristo que tiene en este cambio, reflejo de su Presencia, su indicio histórico más atractivo y más persuasivo.

Aunque la apología cristiana es hecha frente a todos, se infiere del contexto de la carta que los principales destinatarios son los hombres con quienes se encuentran los cristianos en las circunstancias cotidianas. Sin embargo, no hay que olvidar la interpretación de este versículo dada por san Agustín en su famosa *Epístola ad Consentium*, en que dice que también los mismos cristianos pueden pedir a sus hermanos la causa de su esperanza; la *communio* cristiana sería, entonces, el testimonio recíproco de la fe, es más, del origen

²⁶ Para una descripción detallada de la utilización de 1 Pe 3,15 en la Tradición cristiana: S. PIE-NINOT, *La teología fundamental*, o.c., 176-179.

²⁷ Pie - Ninot cita varios autores (que él mismo sigue) que prefieren esta traducción y su consecuente explicación. *Ibidem*, 175.

²⁸ Pié Ninot dice que los cristianos de la primera Iglesia deben mostrar “el fundamento de su conducta nueva y singular” y que este testimonio se da en una “situación relativamente normal”. *Ibidem*, 176.

de la esperanza cristiana. En este sentido la *communio* cristiana es realmente una corrección (etimológicamente: *cum regere*, sostenerse mutuamente) *ut quod credit intelligat*²⁹.

Nos parece que la sugerencia más significativa de este versículo es la afirmación de que la *apología* cristiana tiene como sujeto el mismo acontecimiento de Cristo; el testimonio es *suyo*, pues El mismo se auto-manifiesta, se auto-revela, El mismo da pruebas, “razones” de su presencia en la humanidad cambiada de los cristianos. El sujeto del testimonio es Cristo, el *Kyrios*: El es el único y definitivo *theo-logos*, la manifestación del Padre en una carne visible; el cristiano puede ser sólo *apo-logos*, es decir, alguien en quien se manifiesta una presencia distinta, una causa (*apo*) que es Otro sujeto que vive en él, según la formulación de san Pablo: “Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí” (*Gal. 2,20*)³⁰.

La suprema “actividad apologética” del cristiano es, entonces, su pasividad en dejar actuar el sujeto-Cristo, pasividad en que justamente se realiza la condición criatural del hombre (*Gratia perficit naturam*). En este sentido, son significativas las afirmaciones de Balthasar respecto a esta “pasividad”: “Dado que la gracia de la revelación pone en acto la estructura originaria de la criatura, la pasividad tiene la primacía sobre la actividad: pero la pasividad bien entendida, que es la de un ser activo en su receptividad y cuyo acto fundamental consiste precisamente en poder recibir”³¹.

²⁹AGUSTÍN, *Ep.* 120, 1,4.

³⁰ Respeto a la fórmula *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (*Rom.* 10,17), escribe Balthasar (en el mismo sentido que estamos indicando): “El vocablo *auditus* parece significar la predicación, la palabra que resuena en la Iglesia, pero en cuanto acto de escucha a través de la predicación se refiere a la palabra misma de Cristo. *Per verbum Christi* puede significar que se predica por mandato de Cristo o mediante la palabra de Cristo, de tal manera que la palabra de Cristo es, o bien la causa o bien el contenido de la predicación. Ahora bien, en ambos casos se hace patente que lo creído no es la predicación, sino la palabra de Cristo”. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percepción de la forma*, o.c., 191; en el mismo sentido escribe: “En todo obrar eclesial, Cristo es el único que obra”, *ibidem*, 309.

³¹ *Ibidem*, 222-3. Naturalmente, aunque no es posible profundizar aquí este aspecto, no olvidamos la necesaria y decisiva acción del Espíritu Santo en esta pasividad-activa de la apología cristiana que ha sido bien descrita por Benedicto XVI: “Recordamos que los Apóstoles después de la Ascensión no empezaron –como quizás hubiera sido normal– a organizar, a crear la Iglesia futura. Esperaron la acción de Dios, esperaron al Espíritu Santo. Comprendieron que la Iglesia no se puede hacer, que no es producto de nuestra organización: la Iglesia debe nacer del Espíritu Santo. Al igual que el Señor mismo fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de él, también la Iglesia debe ser siempre concebida por obra del Espíritu Santo y nacer de él. Sólo con este acto creador de Dios podemos entrar en la actividad de Dios, en la acción divina y colaborar con él”. BENEDICTO XVI, discurso del 5 de octubre de 2009.

Si se reconoce esto, no será por tanto el cristiano quien deberá “dar razones”, pruebas racionales o explicaciones acerca de la presencia de Cristo; más bien, el Sujeto que por sí mismo, en virtud de su revelación, dará las razones de su presencia es Cristo. Y las razones (*logos*) que El da de su presencia se sintetizan visiblemente en el efecto e indicio visible que es el milagro de la correspondencia entre su presencia resucitada y las exigencias del “corazón” del hombre que El elige, efecto e indicio visible a todos, y que consiste en la creación de un “hombre nuevo”, de una “criatura nueva”, como afirma san Pablo³².

A nuestro parecer, es fundamental la afirmación del exegeta Schlier que dice que la *apología* cristiana es “una prueba totalmente Suya”, es decir, de Cristo, que se hace experimentar “como realidad tangible”³³. La *apología* cristiana es así el testimonio que Cristo da de su presencia viva, presencia que el cristiano debe sólo dejar obrar en sí³⁴. En esto estriba la originalidad del testimonio cristiano, que es incomparable a cualquier otro testimonio humano. Se puede citar a este respecto la afirmación de Pieper: “Lo que constituye la diferencia [del testimonio cristiano] es, pues, que el contenido del testimonio y la persona del testigo son idénticos de modo tal que no puede encontrarse otro caso en el mundo”³⁵.

La apología de la *esperanza* cristiana

Lo que hemos dicho puede ser confirmado por la afirmación conclusiva de 1

³² “El santo es la apología de la religión cristiana. Y santo es uno en la medida en que deja vivir a Cristo en sí y se puede ‘gloriar’ de Cristo”. H. U. VON BALTHASAR, *ibidem*, 209; en el mismo sentido: “No son los áridos manuales, por llenos que estén de verdades indudables, los que expresan de un modo plausible para el mundo la verdad del Evangelio de Cristo, sino la existencia de los santos que han sido alcanzado por el Espíritu Santo de Cristo. Cristo no ha previsto otra apologética que ésta”: *ibidem*, 443.

³³ H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, Boloña 1981, 358.

³⁴ JUAN PABLO I, en sus breves días de pontificado, traducía justamente con “testimonio” el término *apología* de 1 Pe. 3, 15: Mensaje Urbi et orbi, 27 de agosto de 1978. Cf. también y en el mismo sentido: PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 22.

³⁵ J. PIEPER *La fé*, Rialp, Madrid 1976, 74. En este sentido, no nos parece oportuno afirmar que “los apóstoles no solo hablaban de la resurrección de Jesús; sacaban todas las consecuencias teóricas y prácticas de ese hecho y enseñaban a los demás a hacer otro tanto”, F. OCARIZ – A. BLANCO, *Revelación y credibilidad*, Palabra, Madrid 1998, 509.

Pe 3,15: que los cristianos deben testimoniar; mejor, deben permitir que se testimonie en ellos, la “esperanza” (*elpídos*)³⁶.

La “esperanza” que viven los cristianos es el elemento central de este versículo. Del manifestarse de esta esperanza, de su evidencia que es visible en la vida de los cristianos, nace la pregunta de los no cristianos³⁷ (no olvidando la interpretación ya citada de san Agustín: la apología es también ofrecida recíprocamente entre los mismos cristianos). En este sentido, para la *apología* cristiana, así como la describe Pedro, es necesario, ante todo, que la esperanza sea tan evidente que atraiga a todos los que observan la existencia cristiana y los “obligue” a preguntar “la razón”, es decir, la causa de esta esperanza³⁸. La esperanza vivida por los cristianos y vista por los paganos, genera así una curiosidad en ellos, curiosidad dada por el presentimiento de la posible correspondencia a las exigencias originales de sus corazones³⁹. Entre otros factores, lo que provocó las persecuciones fue también la envidia hacia los cristianos suscitada por este presentimiento; por

³⁶ Aunque contenga sugerencias interesantes, no es suficiente un mero análisis etimológico del término esperanza. En griego, esperanza se dice *elpis* que, con los verbos *elpo*, *elpizo*, deriva de la raíz *vel*, que perdiendo la primera consonante *v*, es decir, el primer dígama que se asemeja a la *v*, se acerca a los términos latinos *velle*, querer, *voluntas* y también *voluptas*, placer. En latín, *spes*, tiene como raíz *spat*, de la que viene *spatium* para significar que quien espera dilata su base de apoyo de modo que es firmemente estable, que no puede ser derribado. En las lenguas anglosajonas, en el alemán *hoffnung* y en el inglés *hope*, la raíz común está en el verbo *huepfen*, saltar, para indicar que la esperanza no se detiene frente a los obstáculos, sino que los salta. Hay que notar, además, que la palabra hebrea para indicar la esperanza es *tikvâ* que significa “cuerda”, estar ligado a alguien que no nos deja solos.

³⁷ “Nada es tan absurdo cuanto una respuesta a una pregunta que no es puesta”. R. NIEBHUR, *Il destino e la storia*, Rizzoli, Milán 1999, 66.

³⁸ Respecto a esta dinámica se puede decir que la fe cristiana “dado que descubre hechos y verdades, no se limita a cultivar la tradición dentro de un círculo restringido; existe desde el principio como un ser superado por hechos concretos y por nuevas verdades, que obliga a los primeros creyentes a salir de su anterior ámbito y llamar a otros para que entraran en la nueva comunidad”. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 394. El mismo autor, también dice: “...El hombre interroga demasiado poco y la respuesta que le interesa a la fe desborda todas sus preguntas e impone su permanente ampliación”, *Ibidem*, 416.

³⁹ Es en este sentido que se puede entender la afirmación de Tertuliano que hablaba del alma pagana como *naturaliter cristiana* (*Apol. XVII,4*) no en el sentido de un equivocado “cristianismo anónimo”, sino para mostrar que las exigencias originales y existenciales de los hombres puestas en la naturaleza humana por Dios, desean *naturaliter* el encuentro con la Respuesta, con Cristo. Por otro lado es conocido lo que el mismo Tertuliano dirá en la misma obra: *Fiunt, non nascuntur christiani* (*ivi, XIX, 4*), no se nace cristianos, sino ser cristianos es obra de la gracia de Dios.

eso, aunque hemos insistido sobre la cotidianidad de la *apología* cristiana, no negamos que ésta, en el contexto de esta carta, tiene que manifestarse sobre todo frente a los perseguidores y no sólo en la vida cotidiana (y en la *communio* cristiana⁴⁰).

Ya hemos hecho unas observaciones sobre la visión de la esperanza presente en esta carta. Es interesante notar que Pedro dice que la *apología* de los cristianos no se refiere a la fe o a la caridad cristiana, sino a la esperanza⁴¹. La esperanza está estrechamente vinculada a la vigilancia, mejor, se podría decir que coincide con ésta, es decir, la esperanza es la vigilancia, el deseo, la súplica, la espera que la misma presencia del acontecimiento de Cristo genera en el cristiano. De este modo, la apología cristiana es el reflejo en el cristiano del encuentro con el acontecimiento de Cristo que, no siendo algo estático, dado una sola vez en la vida cristiana, se revela con inicios siempre nuevos, imprevisibles e imprevistos que el cristiano debe vigilantemente esperar. Es decisivo aquí entender que la esperanza cristiana no se dirige al futuro esperando quien sabe qué acontecimiento favorable, sino que se dirige (como la fe y la caridad) a Alguien, a Cristo⁴².

Para entender la esperanza de que habla Pedro en su carta se podrían retomar útilmente las agudas afirmaciones de Péguy⁴³ sobre esta virtud teológica⁴⁴ que preserva la fe y la caridad de no caer en el peligro de acostumbrarse a sus “objetos”. En efecto, para Péguy, la esperanza es la que continuamente desacostumbra, es el “contrahábito”⁴⁵. La fe podría fácilmente

⁴⁰ No olvidamos que las persecuciones se desencadenaron a veces por la envidia de los mismos cristianos contra sus hermanos. La primera carta del papa Clemente a los Corintios, muestra que ésta fue la causa de la muerte de san Pedro y san Pablo.

⁴¹ No hay que olvidar que “la traducción latina Vulgata, en su variante calificada como Sixtina (edición del año 1590), añadía a la mención de la esperanza también la de la fe, situación que comportó el uso de este texto para el enfoque apologético: el “dar razón” de la fe. S. PIE-NINOT, *La teología fundamental*, o.c., 176. Tomás de Aquino, cita siempre 1 Pe 3,15 vinculada a la fe, *Ibidem*, 178.

⁴² H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958, 27. San Bernardo decía: “El que cree en Cristo, ama a Cristo, pues si la fe no va acompañada de la esperanza y del amor, se cree que existe Cristo, pero no se cree en Cristo”. SAN BERNARDO, *Serm.* 144,2.

⁴³ Recordamos que, en cierto punto de su ensayo sobre Péguy, Balthasar dirá de él: “Jamás se ha hablado tan cristianamente”, H. U. V. BALTHASAR, *Gloria, Estilos laicales*, vol. III, Encuentro, Madrid 1986, 473.

⁴⁴ Que sea una virtud “teológica” indica que no es una capacidad del hombre, sino de Dios, de su “theo”-“logía”, de su revelación en la carne de Cristo.

⁴⁵ C. PÉGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Emecé, Buenos Aires 1946, 104.

“acostumbrarse” a pensar que consiste en creer en “verdades cristianas”, en explicaciones cristianas; la caridad podría fácilmente corromperse y habituarse a un activismo moralista para difundir los “valores cristianos”. La esperanza, al contrario, “introduce en todas partes comienzos de comienzos”⁴⁶. Péguy agudamente dice que la característica propia de la esperanza no es tener un objeto propio, sino hacer que los “objetos” propios de la fe y de la caridad no se hundan en la costumbre: “Las otras dos [la fe y la caridad] tienen su propio objeto, pero sin ella [la esperanza], que carece de objeto propio, los objetos propios de las otras dos se hundirían gradualmente en el amortiguamiento del hábito. La esperanza carece de objeto propio, precisamente porque lo abarca todo. (...) Se encarga de aplicar a todo (no, desde luego a Dios, sino a todo lo que nos viene de Dios y a lo poco que devolvemos a Dios) cierto tratamiento propio, cuyo secreto posee, y que es el tratamiento de la renovación perpetua. Por lo tanto la esperanza no se define por su objeto (por un objeto) sino por cierto tratamiento que aplica y que sólo ella aplica a cualquier objeto. La fe tiene un objeto propio, que es el creer. La caridad tiene un objeto propio, que es el amor. Pero sin la niña Esperanza, la fe se habituaria al creer, y al mundo y a Dios. Y sin la niña Esperanza, la caridad se habituaria al amor, y al pobre y a Dios. (...) A una sola, a la Esperanza, le correspondió ser aquella sin la cual la gracia envejecería en el mundo”⁴⁷.

Se podría así decir que el contenido de la apología cristiana es el testimonio de la esperanza, es decir, del tratamiento propio que la presencia del acontecimiento de Cristo genera en la fe y en la caridad no permitiendo que se acostumbren a su objeto, que es la revelación de Dios en la historia. De este modo, se puede afirmar que la *apología* cristiana es el reflejo, el indicio, el signo –visible para todos– que la presencia de Cristo genera en la humanidad del cristiano en las dimensiones cotidianas, comunes a todos: la dimensión del conocimiento (fe) y la del amor (caridad)⁴⁸.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 106-107.

⁴⁸ La esperanza cristiana nace de la fe, de la certeza de la fe que dona al cristiano la prenda, el anticipo de lo que Cristo manifestará y donará en el tiempo y después en la eternidad; en este sentido *Hebr.* 11,1 habla de la fe que es “sustancia (*hypostasis*) de las cosas que se esperan”; es decir, la fe que la presencia de Cristo genera es el inicio de la esperanza, de la petición de que Cristo vuelva a acontecer con su gracia en la vida del cristiano Este dinamismo de la esperanza que nace de la fe requiere la caridad, es decir, el dejarse poseer

Así, la esperanza cristiana hace que todos vean que el conocimiento de la fe no coincide con una gnosis, con la posesión soberbia, autónoma y acostumbrada de “verdades cristianas”; y que la “caridad” no es un genérico, filantrópico y acostumbrado amor a Dios y a los hombres que fácilmente se podría reducir a un moralismo que afirma dialécticamente “valores cristianos” distintos de aquellos de los otros hombres.

La esperanza cristiana y las persecuciones

Es sintomático que Pedro hable de testimoniar la “esperanza” cristiana en medio de las persecuciones.

El cristiano no se diferencia de los demás hombres, ante todo, por creencias religiosas o contenidos religiosos distintos; estas creencias habrían sido aceptadas fácilmente por los romanos que asimilaban fácilmente cualquier divinidad extranjera que pudiera ser favorable al bien del imperio. De este modo, las persecuciones no podían surgir por una apología de la creencia cristiana en un dios “nuevo” que habría sido agregado sin dificultad al *pantheon* romano.

Pedro, en su carta, no se dirige seguramente a teólogos, ni se lee que él quiera que los cristianos sean unos eruditos defensores de la esperanza cristiana; esto no habría desencadenado jamás persecuciones. Como es conocido, la crítica de los intelectuales romanos, por ejemplo la de Celso, estaba dirigida contra los cristianos justamente por ser ignorantes, sin cultura, zapateros, mujeres⁴⁹. Por otro lado hay que resaltar el juicio de Bardy sobre el valor de las apologías cristianas escritas: “En conjunto, no parece que los apologistas cristianos hubieran provocado muchas más conversiones que anteriormente los apologistas judíos. (...) En la época en que componían sus apologías, la opinión pública no se interesaba en el cristianismo y los que eran capaces de leer y de reflexionar, menos aún de los demás. ¿Qué le importaba al público letrado que una nueva religión, llegada de Oriente, se

por el acontecimiento cristiano que, atrayendo, es reconocido en la fe e invocado en la esperanza. Cf. SANTO TOMAS, *S. Th.* II-II, q. 4, a.1: “Prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei”.

⁴⁹ G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid 1990, 203.

difundiera entre la muchedumbre de los esclavos y de los humildes? ¡Eran tantas las que habían visto ya! (...) Los apologistas cristianos eran unos desconocidos. Para llamar la atención de las masas, los libros eran impotentes”⁵⁰. Es más, dice que los mismos cristianos eran indiferentes a los escritos de sus apologistas⁵¹.

Tampoco la novedad de la apología cristiana consistía en la defensa o proclamación de unos valores morales distintos, “sobrenaturales”. En este sentido, la *apología* cristiana no consistía, ante todo, en una defensa dialéctica de valores cristianos en contra de las creencias éticas mundanas, terrenales. San Agustín, en su *De civitate Dei*, dirá que las diferencias entre las dos ciudades no son, ante todo, morales; en efecto, hablando de las virtudes paganas de los antiguos romanos, dice que son de algún modo semejantes a las de los cristianos⁵². Sin embargo, frente a las virtudes paganas de los antiguos, Agustín, tal vez en el trecho más bello de su *De civitate Dei*, y que se puede aplicar perfectamente a los pocos cristianos de Asia menor a los que Pedro escribe, dice: “Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus quae sine vera pietate servit hominum gloriae nequaquam sanctorum exiguis initii comparanda est quorum spe posita est in gratia et misericordia veri Dei”⁵³ (Aunque se exalte con alabanzas la virtud, que sin la verdadera piedad es ordenada sólo a la gloria humana, ésta no se puede comparar en nada a los pequeños pasos –*exigua initia*– de los santos [es decir de los cristianos] que ponen su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios). Los *exigua initia*, los pequeños pasos de los cristianos, son incomparables, por una diferencia infinita, con las virtudes humanas.

La esperanza cristiana de que habla Pedro, contenido de la apología, no coincide por tanto con la defensa de “verdades” o “valores” cristianos sino que es el testimonio del cambio que Cristo produce en la “carne” cristiana

⁵⁰ Ibidem, 246.

⁵¹ Ibidem.

⁵² AGUSTÍN, *De civ. Dei*, V, 8,3. Gilson, en el mismo sentido que hemos señalado, cita la carta que Agustín escribió a Marcelino en 412: “Dios ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas”; y comenta: “Con ellos se reconocían a las virtudes cívicas de los paganos una eficacia temporal cierta e, incluso a Roma, el carácter de una autentica sociedad”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965, 56.

⁵³ AGUSTÍN, *De civ. Dei*, V, 19.

en que El se revela, es decir, en la “perturbación”⁵⁴ de todas las dimensiones existenciales (razón y libertad) que sufren un “tratamiento” (Péguy) especial de modo que se vuelven distintas de las de los demás hombres que, si no rechazan irracionalmente esta evidencia, pueden reconocerlas con facilidad. San Agustín, sintetizando admirablemente esta dinámica, dirá que los cristianos viven *diversa fide, diversa spe, diverso amore*⁵⁵, con una fe, una esperanza y un amor distintos⁵⁶. En efecto, la esperanza cristiana que se manifiesta y testimonia en la “carne”, tiene indicios evidentes para todos los que la observan, es decir, no es un esoterismo gnóstico e introspectivo que se realiza sólo en la interioridad invisible del hombre.

Justamente por esto, la esperanza cristiana se puede considerar la causa más determinante de las persecuciones, pues manifiesta en el mundo de los intereses cotidianos la presencia de un acontecimiento, el de Cristo, que se auto-manifiesta, que se auto-demuestra, que se auto-revela en un milagroso cambio de la vida humana, en una felicidad distinta, que no es distinta por creencias extrañas o valores morales desconocidos, sino que por la presencia de un Acontecimiento irreducible a las medidas humanas aceptadas por el Imperio, y por eso insoportable para el poder dominante. De este modo, el escándalo que la *apología* cristiana provoca en el mundo será siempre el escándalo provocado por la encarnación, por la presencia en una carne del misterio de Dios; “carne” que ahora es la de los cristianos “ignorantes” que no deben preocuparse de ninguna defensa dialéctica⁵⁷.

Sintéticamente, se podría recapitular 1 Pe 3,15 diciendo que el cristiano, en las circunstancias cotidianas de la vida, es hecho vigilante y por eso vive de una “esperanza viva” generada por el acontecimiento de Cristo. Esto genera en los demás hombres que lo encuentran en la vida cotidiana, curiosos por la diferencia humana que ven sensiblemente en su humanidad, la pre-

⁵⁴ Usamos aquí la significativa expresión de P. Giussani: “La presencia de Cristo en la vida del hombre no llega de modo históricamente eficaz sino como provocación que perturba el modo de concebir la realidad, es más, hasta perturba el modo de percibirla y por eso perturba los criterios con que evaluar y decidir”: L. GIUSSANI *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, o.c., 351.

⁵⁵ AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVIII, 54,2.

⁵⁶ En este sentido la doctrina de las *notae Ecclesiae* nunca se debe concebir separada de la cristología, pues estas “notas” “muestran en la historia la plenitud de Cristo y la prueba de su poder viviente”: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 416.

⁵⁷ Mateo dirá que será el mismo Espíritu del Padre que hablará en ellos (*Mt.* 10,20); para san Juan el mismo Espíritu daría testimonio de Cristo: *Jn.* 15,26.

gunta sobre la causa de esta diferencia humana, que consiste justamente en una esperanza distinta generada por la presencia del acontecimiento de Cristo, esperanza que no consiste en una creencia o en valores religiosos diferentes, sino en un modo nuevo, “perturbado”, “deshabitado”, de vivir las dimensiones existenciales de la razón y de la libertad.

La persuasión de la *apología* cristiana y la “gloria humana” de Cristo

La continuación de la carta de Pedro, a nuestro parecer, confirma cuanto hemos dicho. La *apología* cristiana es hecha “cum modestia et timore, conscientiam habentes bonam, ut in quo de vobis detrectatur, confundantur, qui calumniantur vestram bonam in Christo conversationem” (3,16)⁵⁸.

Ante todo, debe ser hecha con la *modestia* del testimonio que muestra, como dirá san Ireneo, la “belleza y la medida del conocimiento” cristiano⁵⁹, es decir, sin necesidad de excesos dialécticos o “existenciales”, mostrando así la docilidad con que el cristiano es conducido por el mismo testimonio de Cristo que se manifiesta en él⁶⁰. Esta *modestia* muestra que el acontecimiento cristiano no pretende imponerse a los hombres con la fuerza de una argumentación racional pues, simplemente, es el término de la verificación de una correspondencia gratuita e imprevista a las exigencias humanas, es decir, no está dialécticamente en contra de nadie, menos aún de los que no tienen la gracia del encuentro cristiano⁶¹.

Además de la *modestia*, Pedro dice que la *apología* cristiana debe ser hecha *cum timore y conscientiam habentes bonam*: lo que se manifiesta en la humanidad de los cristianos no es obra de ellos, es algo gratuito y, por

⁵⁸ La Biblia de Jerusalén traduce: “Hacedlo con dulzura y respeto. Mantened una buena conciencia para que aquello mismo que os echen en cara sirva de confusión a quienes critiquen vuestra buena conducta en Cristo”.

⁵⁹ IRENEO, *Epideixis, Demostración de la predicación apostólica*, 2.

⁶⁰ La *Nueva Vulgata* traduce el griego *prautetos* con *mansuetudo* que viene de *mansuescere*, ser dócil a la mano de quien conduce, en nuestro caso, ser dócil al auto-testimonio que Cristo da de sí a través de los cristianos.

⁶¹ “No por la fuerza, sino por la persuasión como convenía a un Dios que persuade y que no nos fuerza a recibir lo que él quiere, de modo que ni se destruyese lo que es justo, ni se perdiese la antigua criatura de Dios”. IRENEO, *Ad. Haer.* V, 1,1; cf. IV, 37, 3.

eso, no puede ser poseído soberbiamente. En fin, será la misma humanidad cambiada de los cristianos, que los otros calumnian (“qui calumniantur vestram bonam in Christo conversationem”), la *apología*, la prueba, el testimonio que mostrará la irracionalidad de los acusadores.

En seguida Pedro dice que es en virtud del acontecimiento de Cristo, revelación definitiva del misterio de Dios (“omnium autem finis appropinquavit”: 4,7), que los cristianos viven vigilantes en la oración, pues ésta es justamente el reflejo humano de la presencia de Alguien a quien pedir: “Estote itaque prudentes et vigilate in orationibus” (4,7).

Además, cada cristiano debe vivir según la gracia recibida “unusquisque, sicut accepit gratiam” (4,10), con sagrado respeto del modo multiforme en que se manifiesta la victoria de Cristo, en la humanidad cambiada de los otros cristianos: “in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei” (ivi). En el mismo sentido, indicará a los *episcopoi* vigilar sobre la fe de los otros cristianos no con la fuerza (con una pretensión clerical), sino respetando la libre historia de gracia de cada uno sin imponerse por un interés humano: “Pascite, qui est in vobis, gregem Dei, providentes non coacto sed spontanee secundum Deum, neque turpis lucri gratia sed voluntarie, neque ut dominantes in cleris sed formae facti gregis” (5,2).

De este modo, se podría decir que el tema general de esta carta (que incluye la misma temática de la *apología* de la esperanza cristiana) es la gloria humana de Cristo en la historia, es decir, no sólo la gloria que Cristo recibirá en el día de su venida final cuando todos lo reconocerán como el único *Kyrios*, sino que su gloria histórica, humana, ya en esta tierra, a través del cambio que El realiza en la humanidad de quienes El elige y regenera con su gracia, y que los demás hombres pueden razonablemente reconocer⁶². Así, los cristianos, por gracia, en medio de las persecuciones, manifestarán la “gloria humana” de Cristo: “Carissimi, nolite mirari in fervore, qui ad tentationem vobis fit, quasi novi aliquid vobis contingat, sed, quemadmodum

⁶² Valen en este sentido las observaciones de Balthasar, aunque referidas a la *gloria* de Cristo según el cuarto evangelista: “Para Juan la gloria divina se manifiesta *en la carne*, en una forma finita, única absolutamente privilegiada y en modo alguno se concibe la posibilidad filosófica, religiosa, mística de superar esta forma, de espiritualizarla o de volatizarla de alguna manera”, H. U. VON BALTASAR, *Gloria. La percepción de la forma*, o.c., 212-3; cursiva nuestra.

communicatis Christi passionibus, gaudete, ut et in revelatione gloriae eius gaudeatis exsultantes” (4,12-13). Los cristianos se alegran no sólo por el evento futuro de la parusía final, sino que ya tienen razones de gozo, pues, participando en la carne de los sufrimientos de Cristo, participan al mismo tiempo, en la carne, de su gloria humana, terrenal.

Concluyendo su primera carta, Pedro puede así definir el motivo de ésta, que consiste en mostrar la “verdadera gracia de Dios” en que los cristianos deben estar firmes: “breviter scripsi obsecrans et contestans hanc esse veram gratiam Dei; in qua statis” (5,12). Lejos de cualquier gnosticismo que pretende “ir más allá” de lo que Cristo hace acontecer, sólo si los cristianos permanecen (cf. 5, 9) agradecidos y asombrados en la gracia que le es he donada y que genera en ellos la “criatura nueva”, podrán manifestar la “gloria humana” de Cristo en la historia, en las circunstancias cotidianas, incluso en medio de persecuciones.

III. 1 Pe 3,15 Y LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Podemos ahora, después de haber visto en qué consiste la *apología* cristiana descrita en la primera carta de Pedro, indicar algunas sugerencias muy sintéticas y necesariamente limitadas que esta carta puede aportar sobre la teología fundamental; sugerencias que no pueden ni pretenden en absoluto agotar el entero campo de intereses de esta “disciplina”.

En primer lugar queremos proponer tres sugerencias de posibles reducciones de la naturaleza y del método de la teología fundamental; seguiremos con la propuesta sintética de dos “estilos teológicos” de la Tradición, y terminaremos con algunas notas “sistemáticas” de carácter metodológico.

1. Posibles reducciones de la teología fundamental

Apología cristiana y depositum fidei

Mirada a la luz de la primera carta de Pedro y específicamente en la perspectiva de 1 Pe 3,15, hay tres posibles reducciones y límites en que podría caer la teología fundamental contemporánea, reducciones que tienen su raíz

en la mentalidad idealista hegeliana dominante en la modernidad (teológica o laica)⁶³. En este sentido, si la “apologética clásica” daba por descontado que el destinatario de su “apología” era el “otro”, el no cristiano, muy poco se ha prestado atención a que la teología fundamental contemporánea debe estar atenta sobre todo a lo que, de modo muy significativo, Latourelle ha afirmado, es decir, que “el adversario de hoy no está menos en el corazón de los creyentes que en el de los no creyentes”⁶⁴. Esto significa que en la misma formulación de cierta teología fundamental el “adversario” que puede volver difícil la fe, no sólo a lo no creyentes, sino también a los simples cristianos, puede encontrarse en sí misma. No se debe olvidar que, según el testimonio de Péguy y Kierkegaard, la descristianización se produjo en el mismo seno de la cristiandad, descristianización a la que –para ellos– la teología no ha contribuido en manera menor⁶⁵.

La primera posible reducción nace de la constatación de que, a menudo, una parte de la teología fundamental actual opera en el mismo esquema de la “apologética clásica” (*demonstratio religiosa, christiana, catholica*), es decir, tiene la misma perspectiva defensiva, y por eso intelectualista que quiere superar.

Esto se debe a que, paradójicamente, aún no se ha asimilado la lección de la *Dei Verbum*. Congar ha observado justamente: “Por el hecho mismo, sin sacrificar nada del contenido y del valor intelectual de la revelación, ésta supera un intelectualismo hartamente estrecho que ha hecho presentar la revelación como la simple suma de las verdades que la autoridad divina, prolongada en la de la Iglesia, nos imponía admitir sin darnos la demostración de esas verdades”⁶⁶. Intelectualismo heredero de una inadecuada lectura de

⁶³ “La humanidad tanto a derecha como a izquierda, tiene por norte cualquier forma de hegelismo”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 63.

⁶⁴ R. LATOURELLE, “Historia y especificidad de la teología fundamental”, en: *Diccionario de Teología fundamental*, o.c., 1440. A. MOLTENI, “Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano”, o.c.

⁶⁵ La obra de Kierkegaard es toda, en su conjunto, una condena de la cristiandad que ha descristianizado el hecho cristiano. Para Péguy se puede leer su obra más sintética a este respecto: C. PEGUY, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle, Œuvres complètes*, III Gallimard 1992, 594-783. Cf. A. MOLTENI, *Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano, ATUCSC* 9.1 (2007) 173-230.

⁶⁶ Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1977 (2 ed.), 11.

santo Tomás de Aquino que lo redujo a un “pensamiento esencialista”⁶⁷. Es decir, no se ha asumido aún el contenido esencial de la *Dei verbum*⁶⁸, que la revelación de Dios en la historia se ha cumplido en la persona de Cristo, es decir, que el cristianismo es un “acontecimiento” y no “verdades cristianas” que se deben defender: “Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare (...) Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis *in Christo illucescit*, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit” (DV. 2); “Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. *Io* 14,9), *tota Suiipsius praesentia* ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat, Deum nempe nobiscum esse ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resucitándoos” (DV. 4)⁶⁹.

En este sentido, 1 Pe 3,15 evidencia que la *apología* cristiana no es una defensa dialéctica de la fe cristiana, un oponerse, un tomar distancias de los que la niegan⁷⁰. En efecto, vimos que el contexto de 1 Pe 3, 15 es el encuentro cotidiano de los cristianos con los demás hombres en las circunstancias normales de la vida. El contexto en que se injerta el auto-testimonio de Cristo a través de la humanidad distinta de los cristianos es la vida cotidiana que hace surgir –en los no cristianos– la curiosidad, la pregunta sobre la vida

⁶⁷ Ibidem, 348. Gilson, hablando de la interpretación “esencialista” de santo Tomás escribe: “La filosofía degenera en escolástica en cuanto en vez de tomar como objeto de reflexión el existente concreto para profundizarlo, penetrarlo y esclarecerlo de modo incesante, se dedica a las fórmulas propuestas para explicarlo, como si estas formulas fueran la realidad y no la que la esclarecen”: E. GILSON, *El tomismo, Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1989 645; “La escolástica jamás ha brillado por el sentido de la historia. En el fondo, la desprecia un poco y desconfía de ella”, E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962, 123. Para Gilson, a santo Tomás, se le “desgajó de lo real, cuyo esclarecimiento tiene como único objeto”: E. GILSON, *El tomismo, o.c.*, 645) quitándole la posibilidad de ser una filosofía (y teología) “existencial con pleno derecho”. Péguy ha advertido el peligro de que el pensamiento de Tomás fuera reducido por los escolásticos modernos a una “teología cristiana inmovilizada en los cuadros de una red aristotélica”: C. PEGUY, *Nota sobre Descartes*, o.c., 263. Agudamente Chenu escribe: “La finalidad del trabajo teológico no es la alcanzar unas « conclusiones », sino que conocer a Dios como El se revela a nosotros”: M.D. CHENU, *La teología come scienza nel XIII secolo*, EBD, Milán 1985, 17.

⁶⁸ Cf. I.DE LAPOTERRIE, *Storia e mistero*, o.c., 133-135.

⁶⁹ Las cursivas son nuestras.

⁷⁰ Notamos que el sentido etimológico de defensa es *dī-fendere*, es decir, alejar.

distinta de los cristianos. Ratzinger ha hablado del “fanatismo de los teólogos que se burlan de la naturaleza, suponiendo que a favor de la gracia”⁷¹. Recordamos, en este mismo sentido, lo que ha escrito Péguy estigmatizando duramente a los cristianos que quieren tomar distancia –por una defensa dialéctica de las “verdades cristianas”– de los no cristianos: “Los que toman distancia respecto del mundo, los que se elevan rebajando el mundo, no se ensalzan. Puesto que no tienen la fuerza y la gracia de ser de la naturaleza, creen que son de la gracia. Puesto que no tienen el coraje de ser de lo temporal, creen haber comenzado ya a penetrar en lo eterno. Puesto que no tienen el coraje de estar en el mundo, creen que son de Dios. Puesto que no tienen el coraje de ser de uno de los partidos del hombre, creen ser del partido de Dios. Puesto que no aman a nadie, creen que aman a Dios”⁷².

De este modo, la *apología* cristiana no puede ser reducida a una defensa y discusión dialéctica de las “razones” y de las “verdades cristianas”, de la credibilidad del hecho cristiano con los hombres que no viven de la fe, pues estas razones pueden ser entendidas sólo experimentando la gracia de la que nacen. Lo dicho por san Bernardo en su himno *Iesu dulcis memoria* es evidente: “Expertus potest credere quid sit Iesum diligere”: sólo quien hace –por gracia– la experiencia del encuentro con Cristo puede tener un adecuado “conocimiento por connaturalidad” con el acontecimiento cristiano⁷³.

Tampoco la *apología* cristiana puede ser reducida a presentar las “verdades cristianas” de la fe a través de unas explicaciones demostrativas que terminarían siendo sólo meras explicaciones racionalistas del hecho cristiano. Esta mentalidad (que ha constituido el núcleo de la “apologética clásica” nacida después del siglo XVI), a nuestro parecer, ha contribuido a producir la separación entre el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe”, haciendo que la *apología* cristiana consista en la mera afirmación de una verdades y razones existenciales (kerigma) en que el contenido de esta afirmación ya no está presente, es decir, no es la presencia histórica del acontecimiento de Cristo que cambia a los hombres que El elige (fe). Valen a este respecto las observaciones de Balthasar que necesariamente vinculan la experiencia de la fe con el acontecimiento de Cristo: “La Palabra de Dios no

⁷¹ J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, 131.

⁷² C. PEGUY, *Nota conjunta sobre Descartes*, o.c., 156.

⁷³ Cf. *1 Cor* 2, 11-14. Péguy dirá que quien no es cristiano “no puede ni imaginarse lo que es ser católico”, C. PEGUY, *Nota conjunta sobre Descartes*, o.c., 299.

está delante de y junto a nosotros, sino realmente en nuestro interior, aunque no como desearía el «realismo ingenuo» de los teólogos católico, es decir, «en un segundo momento», después de un «primer momento» (*in actu primo*) en el que las acciones salvíficas objetivas de Dios han sido operadas en Cristo «en sí» y «por nosotros», pero no «en nosotros», porque esto contradice al principio de la encarnación como ha sido entendido especialmente por los Padres griegos⁷⁴. Si así no fuera, el sujeto de la *apología* cristiana se trasladaría de la presencia de este acontecimiento, a la “fe” del cristiano; mejor, a su “fe” reducida a la capacidad dialéctica-racional de tomar conciencia introspectivamente de la presencia del “Cristo de la fe”, es decir, de las “verdades cristianas” que son desde siempre y no acontecen jamás (proceso que es típico del gnosticismo).

En la *apología* cristiana, con esta perspectiva, se produciría así una separación entre contenido y método, entre el acontecimiento histórico de Cristo y el acceso que los otros hombres tendrían a El y la *apología* sería la pretensión de mostrar de modo autónomo y racionalista (desarraigada de la experiencia de la fe) el contenido cristiano. La *apología* se trasformaría así en “cultura cristiana”, en una gnosis, en la pretensión de que un discurso racionalmente preparado e intelectualmente analítico pueda producir la fe.

No queremos aquí mínimamente criticar negativamente la apologética escolástica que correctamente presentaba los *preambula fidei* como no contradictorios con la razón. Lo que queremos decir es que la *apología* cristiana no es autónoma respecto de su Sujeto y contenido⁷⁵, so pena de caer en lo que Gilson definió un “racionalismo apologético”⁷⁶ que pretende que el no cristiano haga antes el difícil camino de la razón para, en seguida, comunicarle la fe cristiana. En efecto, para lo no cristianos, es mucho más fácil⁷⁷ y simple reconocer, de inmediato, la presencia de Cristo a través de su testi-

⁷⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 480.

⁷⁵ Hablando de los *preambula fidei*, para Balthasar “el *prae* temporal ha entenderse dinámicamente, es decir, como una comprensión incipiente de la forma de la revelación que el hombre histórico natural no puede ver ni conocer”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 173.

⁷⁶ E. GILSON, *El filósofo y la teología*, o.c., 98.

⁷⁷ Podemos decir que a esta facilidad se refería la *Dei Filius* (cap. 2, DS 3005) del Vaticano I cuando afirmaba, citando a santo Tomás de Aquino: “A esta divina revelación hay que atribuir que todos los hombres puedan, en la presente condición del genero humano, conocer fácilmente con absoluta certeza y sin error, todo lo que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón”.

monio en la “criatura nueva” que es el cristiano, que tomar conciencia de los contenidos que de por sí la razón puede conocer y que están incluidos en el testimonio de la fe cristiana (como la existencia de Dios, la realidad creada como *analogia entis*, etc.). Es decir, es mucho más fácil que emerja desde el interior de esta evidencia, o sea de esta *apología* cristiana vivida en la fe, el modo (método) con el cual la razón puede llegar al conocimiento de lo que por sí misma puede conocer⁷⁸ reconociendo además que “mediante un amon-tonamiento racional de fundamentos, arrancará con dificultad un asentimiento que, de todos modos, para ser fe, debe siempre ser libre”⁷⁹.

Resulta, por tanto, innecesaria una “defensa” de Cristo y la pretensión de agregar gnósticamente algo más a su auto-testimonio, lo que se transformaría inevitablemente en un quitar algo a esta auto-manifestación. Una adecuada teología fundamental está lejos, por tanto, de la presunción gnóstica de acrecentar algo, de completar algo que supuestamente faltaría al acontecimiento de Cristo⁸⁰.

Si se quiere hablar de la *apología* cristiana como “defensa”, se debería entender positivamente como defensa de la vida nueva cristiana vivida por gracia y en la cual se desea permanecer (*1 Pe* 5,12), es decir, como custodia del *depositum fidei*, como el permanecer en el *depositum fidei* generado por el acontecimiento cristiano; es decir, se debería hablar de un *resistite fortes fide* (resistir firmes en la fe) (*1 Pe* 5,9), de una “defensa” contra el vaciamiento y la desvirtuación –tentación siempre presente, sobre todo, al interior de la misma comunidad eclesial– de la novedad cristiana; tentación por lo cual es, además, necesario reconocer no ingenuamente la presencia del “anticristo” en la historia: “Sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo gradiens circuit quaerens quem devoret” (*1 Pe*. 5,8).

Posibles límites idealistas-hegelianos de la denominación “teología fundamental”

Para indicar la segunda reducción que puede anidarse en la actual teología

⁷⁸ “Lumen fidei facit videre ea quae creduntur”, SANTO TOMAS, *S Th.* II-II, 1, 4, ad. 3

⁷⁹ Así describe la apologética cristiana Balthasar al final de su trilogía. Cf. H.U.VON BALTHASAR, *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1998, 44.

⁸⁰ Si hay algo que el cristiano está llamado a “completar” son los sufrimientos de Cristo: cf. *Col.* 1, 24.

fundamental, se nos perdonará si tomamos el punto de partida de las afirmaciones de un filósofo (que haya sido uno de los mejores lectores e interpretes de santo Tomás, puede en parte justificar su utilización). Gilson, en su obra *El realismo metódico*, dice cosas que pueden referirse perfectamente a cómo mucha “teología fundamental” se concibe y se hace en la cristiandad moderna, sobre todo si las referimos a su afán idealista de “fundamentar”, tan distinto del realismo cristiano: “Una señal por la cual se reconocen las falsas ciencias engendradas por el idealismo es la necesidad que éstas experimentan de «fundamentar» sus objetos. Es que, *en efecto, no tienen la seguridad de que sus objetos existan.* (...) El realista nunca tiene que fundamentar nada; lo que tiene que hacer siempre es descubrir los fundamentos de sus operaciones, y éstos los encuentra en la naturaleza de las cosas: *operatio sequitur esse*”⁸¹.

Gilson dice que el afán racional de fundamentar el hecho cristiano, es dado justamente por la inseguridad “de que sus objetos existan”, es decir, por la ausencia de experiencia de la esperanza cristiana indicada en *1 Pe* 3,15 generando inevitablemente que la razón humana empiece a idealizar el acontecimiento cristiano buscando autónomamente sus conexiones racionales. Para entender cuanto decimos, se pueden usar de nuevo las palabras de Gilson: “La diferencia mayor entre el realista y el idealista está en que éste piensa, mientras que el realista conoce [hace experiencia del objeto]. Para el realista, pensar es sólo ordenar conocimientos o reflexionar sobre su contenido, jamás se le ocurriría tomar el pensamiento como punto de partida de su reflexión, porque para él no es posible el pensamiento si no hay antes conocimientos. El idealista, por el hecho mismo de proceder del pensamiento a las cosas, no puede saber si lo que toma como punto de partida corresponde o no a un objeto”⁸². Esto quiere decir que la reducción en que puede caer la teología fundamental es, usando las palabras de Gilson,

⁸¹ E. GILSON, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1952, 161. Cursiva nuestra. Péguy hablaba de la necesidad de “una cierta experiencia de las operaciones del pensamiento, hasta diría cierta experiencia del *acontecimiento* de las operaciones de la mente”: C. PEGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, o.c., 41. En este sentido “objetivo” (las operaciones están fundadas en un hecho que las genera) se podrían leer las afirmaciones de Lonergan: “Se trata de constatar en sí mismo el acontecer conciente de la acción de ver, en el momento en que se ve algo; el acontecer conciente de la acción de oír, cuando se oye algo, etc.”, B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1988, 22.

⁸² E. GILSON, *ibidem*, 150.

“tomar el pensamiento como punto de partida”, tomar como punto de partida la idealización del acontecimiento cristiano (la *idea Christi* hegeliana) que se debe, en seguida, demostrar en su nexa con lo real, herencia del problema kantiano de un posible puente entre “noúmeno” (el acontecimiento histórico de Cristo) y “fenómeno” (la “fe” cristiana); en efecto, todo el esfuerzo del teólogo “idealista” consiste, en el fondo, en fundamentar las “ideas cristianas”, las “verdades cristianas”.

También para el cristiano (para la teología cristiana) vale lo que dice Gilson sobre el conocimiento: “El conocimiento, en lenguaje realista, es la unidad vivida y experimentada de un entendimiento y de algo real aprehendido. Por eso, el filósofo realista [el cristiano] atiende siempre a esto mismo que es aprehendido y sin lo cual no habría conocimiento”⁸³. Si el “objeto”, si la realidad del acontecimiento cristiano no está presente, si no es experimentado en el presente, si el Acontecimiento cristiano no es contemporáneo, la razón que ya no es una “razón en la fe” (*fides quaerens intellectum*), es decir, que no nace ni se desarrolla al interior de la experiencia de la esperanza cristiana, necesariamente empieza a teorizar el acontecimiento cristiano y, caminando a ciegas, busca apoyos, “fundamentos” que sustituyan al Acontecimiento.

Se asistiría así a una “barroca” teología esteticista de lo imaginario en que la “idea” del acontecimiento cristiano fundamenta y da una supuesta “consistencia real” a la realidad de la revelación cristiana. En esta perspectiva, la teología fundamental crearía su objeto, justamente por la tentativa “barroca” de cubrir su ausencia. Kierkegaard había entendido bien la necesidad de la contemporaneidad del Acontecimiento cristiano so pena de ser reducido a una teología idealista-esteticista: “La única relación con Cristo es la de la contemporaneidad. Relacionarse con un fallecido, con un hecho que se quedó en el pasado es una relación abstracta: su vida ha perdido el agujón, no juzga mi vida, me permite admirarlo, me deja vivir entre ideas: no me obliga a juzgar en sentido decisivo”⁸⁴.

Pero, de este modo, a menudo, la teología fundamental contemporánea, sería sólo la relación sublimada con un “fallecido”, con un “ausente”. De esta manera, como decía Feuerbach en el prólogo de la primera edición ale-

⁸³ Ibidem, 151.

⁸⁴ S. KIERKEGAARD, *Diario*, Milán 1979, 348.

mana de 1841 de su *La esencia del cristianismo*, “el cristianismo de hoy no tiene otros testimonios que los de su sordidez y raquitismo; si acaso aun poseyera algo, no lo tendría por sí mismo, pues vive de las limosnas del pasado”⁸⁵. Así, la teología fundamental sería sólo heredera de las limosnas de siglos ya transcurridos, muy a menudo de las estériles dialécticas neo-escolásticas. A este respecto vale la pena citar cómo Péguy estigmatizaba radicalmente la neo-escolástica de su tiempo, pues en su afán de demostrar la credibilidad del cristianismo, en el fondo no hacían más que manifestar la ausencia de contenido real de su teología: “Esa especie de falsa vergüenza, desgraciadamente arraigada en los católicos, ese respeto humano, ese respeto malo, esa vergüenza estrecha, los induce tan sólo a presentar sus pruebas (Y lo que llaman pruebas, son generalmente excusas). (Siempre culpables, se defienden). Lo que hay pedir son las pruebas de los demás. (...) Para una mente en verdad algo filosófica, el verdadero problema no estriba en lo lleno, sino en el vacío, o mejor aún, en los vacíos. El verdadero problema no es Dios, sino, si decirse puede, las limitaciones y la carencia de Dios. (...) La debilidad quiere ganar contra Dios. La fuerza y el genio ni siquiera quieren ganar. Quieren representar a Dios en toda su plenitud, en su belleza”⁸⁶.

Si el cristianismo tiene la pretensión de ser un acontecimiento en el presente, las explicaciones no tienen sentido: *ante factum non valet illatio*; es más, son signo de un desequilibrio. En este sentido, se pueden también citar las agudas (aunque exageradas) palabras del filósofo chileno Jorge Millas que dudaba, por esta misma razón, del afán demostrativo medieval de la escolástica: “La exaltación medieval de la fe tiene algo de sospechoso, por lo ferviente e insistente. La fe es de aquellas cosas que excluyen, cuando verdaderamente existen, toda necesidad de fundamentación y de apologética. (...) Su tarea consiste en sostener lo que no puede sostener la inteligencia y, excluyendo así todo cuestionar –cosa intelectual– excluye, desde la partida, toda cuestión respecto a sí misma. Podría decirse que la fe comienza con un acto de fe en la fe, si no fuera que esta fe reflexiva es superflua,

⁸⁵ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995, 7. Rilke ha expresado poéticamente la imposibilidad de relacionarse con un “Dios del pasado”: “¿Qué sentido podría tener nuestra búsqueda si aquel a quien buscamos pertenece ya al pasado?”, R.M. RILKE, *Carta a un joven poeta*, Alianza, Madrid 2000, 54.

⁸⁶ C. PEGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, o.c., 114; 118.

porque la fe, al constituirse, está ya en su objeto y no tiene ocasión de ocuparse de sí misma”⁸⁷. Dicho de otra forma, la teología fundamental puede caer en el riesgo de ser sólo el testimonio de una ausencia de la que se pretende escapar con la idealización del hecho cristiano, terminando así en lo que indicaba san Pablo: “Quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis” (*Rom. 1,21*)⁸⁸.

Es más, la moderna teología fundamental puede caer en la pretensión de usar⁸⁹ (el *uti* de san Agustín) el acontecimiento cristiano como categoría metafísico-idealista de explicación de lo real: es la reducción gnóstico-hegeliana que idealiza el acontecimiento cristiano vaciándolo de tiempo, de carne, de espacio, es decir, vaciando justamente lo que es histórico en el acontecimiento cristiano. Es la pretensión de un equivocado cristocentrismo que transforma mecánicamente la toma de conciencia introspectiva (gnóstico-hegeliana) que el “teólogo” realiza del acontecimiento histórico de Cristo en un principio de explicación universal reduciéndolo a “centro” de un cosmos sin historia⁹⁰, a “*el Cristo*” de tantas traducciones bíblicas modernas. Cristo es así usado como una premisa en la cual inspirarse para

⁸⁷ J. MILLAS, *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, Editorial Universitaria, Santiago 1960, 250-1.

⁸⁸ “Si la teología pierde contacto con la realidad misma que es su objeto, se desperdiga en la nebulosa de la especulación”: J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Taurus, Madrid 1957, 156.

⁸⁹ La teología fundamental debería volver a leer con utilidad la distinción entre *res et signa* de san Agustín, es decir, entre aquello de que se está llamado a gozar (*res*) y aquello de lo que se puede hacer uso (*signa*): AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, I, 2; 4-5: “Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos” (*Ibidem*, 4).

⁹⁰ Ratzinger ha hecho notar cómo la idea de Cristo “centro” de la historia, desconocida por el primer milenio cristiano, ha sido impulsada por Joaquín da Fiore: “La idea de considerar a Cristo como eje central de los tiempos es ajena a todo el primer milenio cristiano. (...) La idea de considerar a Cristo como el eje del acontecer del mundo emerge sólo con Joaquín”. J. RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*, Encuentro, Madrid 2004, 169.

sacar “consecuencias teológicas”⁹¹. De este modo, se endosan a la realidad del acontecimiento de Cristo y de su intrínseca credibilidad (que supuestamente se pretende demostrar), categorías gnóstico-intelectuales que disuelven este acontecimiento y su “carne” en explicaciones cristocéntricas. Es decir, la teología fundamental puede correr el riesgo de reducir el acontecimiento cristiano a un “principio universal” de explicación no sólo de la vida e historia cristiana, sino que de la realidad entera. En este sentido el hecho cristiano es reducido a una teoría para la sistematización racionalista de todo lo real a través de una lógica deductiva (¿reflejo de una lógica computacional y de una “teología de escritorio”?⁹²) de modo que todo –Dios, naturaleza, la misma fe, los dogmas, la historia, la ciencia, la existencia, etc.– encuentre una explicación sistemática y formalmente cristiana⁹³. No podemos no observar que esta dinámica tiene una raíz gnóstico-hegeliana.

Si volvemos a la cita inicial de Gilson de la cual hemos iniciado, se dice que el realista tiene que “descubrir los fundamentos de sus operaciones, y encontrarlos en la naturaleza de las cosas: *operare sequitur esse*”. Estas palabras pueden muy bien ser usadas para definir positivamente la designación de “fundamental” aplicada a esta “disciplina” entendiendo así la dinámica existencialmente cristiana que reconoce –por gracia– el fundamento, la causa, el sujeto (la revelación del acontecimiento de Cristo) que permite no sólo la fe, la esperanza y la caridad cristianas, sino que la misma teología. En este sentido, se podría decir que para la teología fundamental vale también el *esse sequitur operare*, es decir, el “ser”, la naturaleza de esta “disciplina” depende de la “operación”, de la presencia del acontecimiento cristiano. En esta perspectiva se puede integrar positivamente la definición de “fundamento” dada por Tomás de Aquino: “id a quod aliquid procedit”⁹⁴. Esta afirmación puede ser comentada con las palabras de

⁹¹ En contra de esta fijación de los teólogos modernos, Balthasar escribe: “No soy yo quien saco mis consecuencias de lo contemplado. Lo contemplado mismo, si ha sido realmente visto en sí mismo, saca sus consecuencias en mí”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 435.

⁹² J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos, Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 29.

⁹³ No nos parece oportuno afirmar que “los apóstoles no dudaron en ofrecer a sus interlocutores razonadas explicaciones sobre la mesianidad de Jesús y la autenticidad de su misión”: F. OCARIZ-A. BLANCO, *Revelación y credibilidad*, o.c., 315.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th. I*, q. 33, a. 1, co.

Ratzinger: “En el conocimiento de Dios acontece (...) que Dios no es un objeto pasivo, sino el fundamento activo de nuestro ser, el fundamento que se hace valer por sí mismo. (...) El conocimiento y la confesión de Dios es un proceso activo-pasivo, no una construcción de la razón, sea teórica o práctica. (...) Sólo desde aquí puede entenderse lo que se quiere decir cuando a Dios se le denomina «persona» y lo que significa la palabra «revelación». Este fundamento no puede ser medido, sino que es anterior y precede a toda medida. (...) Este fundamento absoluto es al mismo tiempo relación”⁹⁵. De este modo, el “fundamento”, no es hegelianamente la razón, la *idea Christi*, sino la misma realidad del acontecimiento cristiano.

Posible peligro de una dinámica gnóstica de la teología fundamental

La tercera reducción en que la teología fundamental puede caer está vinculada estrechamente a las anteriores reducciones por su común raíz que podríamos calificar como “gnóstica”.

Es la pretensión de reducir la fe (y la esperanza) a autoconciencia de contenidos cristianos; de este modo, el acontecimiento de Cristo sería una mera ocasión para tomar conciencia –a través de una dinámica introspectiva– de la “cristicidad” ya incluida en el hombre, en el “cristiano anónimo”⁹⁶.

La carta de Pedro muestra que una adecuada teología fundamental no puede nacer ni desarrollarse a través de la toma de conciencia de las “verdades cristianas” y de sus razones. En efecto, el “sujeto” que “da razones” no es el teólogo, sino que el auto-testimonio del mismo acontecimiento de Cristo que resplandece en la existencia cristiana. Sólo Cristo es propiamente *theologos*, quien auto-manifiesta, quien auto-testimonia las razones de Dios, lejos por tanto de cualquier pretensión profesional de los “teólogos”⁹⁷ que,

⁹⁵ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 79; 83; 84.

⁹⁶ Ratzinger ha hecho notar que esta es una dinámica “idealista” en que se asiste al desaparecimiento “del Dios que penetra desde el exterior, del tú que irrumpe en el hombre y precisamente así lo redime”: “Si el hombre profundiza lo bastante, tropezará con la divinidad que hay en él”: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 69.

⁹⁷ Según nuestra perspectiva no es adecuado presentar la “apología cristiana” como “profundización intelectual y aún científica” que incumbe sobre todos los fieles y de una “especial responsabilidad de los intelectuales de contribuir con los recursos específicos de su propia tarea al desarrollo de la apologética”. F. OCARIZ-A. BLANCO, *Revelación y credibilidad*, o.c., 335.

imitando el “progresista”⁹⁸ (προάγων) de 2 Jn 9, quieren “ir más allá” del acontecimiento de Cristo. Si no fuera así, la primacía caería –con una dinámica gnóstica– sobre las “verdades cristianas”, sobre la “doctrina”, sobre la “autoridad” del teólogo, haciendo que éstas sean consideradas más importantes que la primacía del misterio y de la acción del acontecimiento de Cristo⁹⁹. Ratzinger ha hecho notar que el sentido que ya los griegos antiguos daban a la palabra “teología” era el de ser un discurso divino y que los teólogos eran considerados voz de la divinidad, instrumentos del discurso divino. Y, hablando de la concepción de la teología de Buenaventura, dice que “en una teología bien entendida, el auténtico sujeto debe ser Dios (...) y los hagiógrafos hablan desde sí mismos, como hombres pero son también precisamente, los *theologoí*, aquellos a través de los cuales Dios como sujeto, como palabra que habla, entra en la historia. (...) El teólogo sólo está a la altura de su tarea en la medida en que el sujeto sea el mismo Dios. (...) [En este sentido] los teólogo normativos son los autores de la Sagrada Escritura”¹⁰⁰.

La reducción gnóstica no es un fenómeno sólo de los primeros tiempos del cristianismo, sino que ha actuado también en la modernidad, con el protestantismo y con su influencia en tanta teología católica, con la primacía de la “palabra de Dios” en menoscabo de la “carne” en que el Verbo se ha hecho y se hace visible¹⁰¹. A este respecto Kierkegaard escribe: “En una homilía Lutero arremete en el modo más violento en contra de la fe que se da a las personas, en lugar de darla a la palabra: «La verdadera fe se da a las palabras, sin tomar en cuenta la persona, etc.». Está bien, si se trata de la relación entre los hombres; sin embargo, con esta teoría el cristianismo estaría eliminado. Nosotros tendríamos entonces, y en sentido general, una doctrina superior al Maestro, mientras la situación cristiana es la paradoja que consiste en creer que lo que importa es la persona. (...) La diferencia para-

⁹⁸ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 27.

⁹⁹ Ireneo escribe de la dinámica “teológica” de los gnósticos: “Sus ideas van más allá de Dios y ellos, en sus corazones, sobrepasan al Maestro; se imaginan haberse elevado y sobresaltado, cuando en realidad se les escapa el Dios verdadero”, *Ad Haer.* IV, 19,1.

¹⁰⁰ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 387.

¹⁰¹ En este sentido es fundamental la lectura que Balthasar hace en un capítulo de su primer volumen de *Gloria* de la “ocultación y falseamiento de la forma” en que la tentación gnóstica es dominante: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 455-467.

dojal del Cristianismo con cualquier otra doctrina en sentido técnico, consiste en reconocer la autoridad”¹⁰².

La teología fundamental no puede, por tanto, ser la toma de conciencia del acontecimiento de Cristo reducido al “Cristo de la fe”, a “*el* Cristo” de las “verdades cristianas” del que se deben explicar sus razones de forma suelta y “objetivamente” neutral. Kierkegaard ha condenado suficientemente esta pretensión: “Estamos más o menos en este punto: por dondequiera razón. En lugar de enamoramiento incondicional, matrimonio de razón. En lugar de obediencia incondicional, obediencia por fuerza de razonamientos. En lugar de Fe, saber por razones. En lugar de confianza, garantías. En lugar de riesgo, probabilidades, cálculos prudentes. En lugar de acciones, simples cosas que suceden. En lugar del Individuo, una compañía de juguetones. En lugar de personalidad, una objetividad impersonal, etc., etc.”¹⁰³.

2. “Estilos” ejemplares: Ireneo y Atanasio

En segundo lugar queremos ofrecer algunas sugerencias extraídas de la Tradición que pueden confirmar cuanto hemos dicho respecto de 1 Pe 3,15. Son unas notas, necesariamente muy sintéticas, sobre dos “estilos”¹⁰⁴ ejemplares de cómo puede ser concebida una adecuada teología fundamental; notas que son escritas según la perspectiva señalada por 1 Pe 3.15.

El primer “estilo teológico” es el de Ireneo¹⁰⁵. Ante todo, para él es evidente que el cambio en la humanidad del cristiano es fruto de la presencia del acontecimiento de Cristo que es la revelación del Padre: “La luz del Padre irrumpe en la carne de nuestro Señor, y de esa carne sus rayos se refle-

¹⁰² S. KIERKEGAARD, o.c., 342.

¹⁰³ *Ibidem*, 332.

¹⁰⁴ Usamos la palabra “estilo” en el sentido de Balthasar, como el desarrollo metodológico de una percepción estética de una forma objetiva que con su resplandor atrae, “arrebata” a quien la capta: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percepción de la forma*, o.c., 15-16.

¹⁰⁵ Ratzinger define a Ireneo como “el auténtico fundador de la teología católica”: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, cit., 384; para Balthasar “la teología cristiana en cuanto reflexión sobre el mundo de las realidades reveladas ha nacido con Ireneo”, H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica, Estilos eclesiales*, II, Encuentro, Madrid, 1986, 33. Adjuntamos aquí algunos elementos nuevos correspondientes al tema específico que estamos tratando, a lo que ya hemos escrito: A. MOLTENI, “Sugerencias de san Ireneo para la Teología Fundamental”, *ATUCSC* 11.1 (2009) 81-105.

jan en nosotros, para que el ser humano, rodeado por la luz del Padre, se haga incorruptible”¹⁰⁶.

Situada en este contexto, otra afirmación de Ireneo introduce correctamente al contenido y al método que debería tener una adecuada “teología fundamental”: “La fe nos es concedida por la verdad [por la presencia del acontecimiento de Cristo] pues la fe tiene por objeto las cosas *como son* [no se trata, por tanto, de verdades cristianas, de la *idea Christi* hegeliana]. De hecho nosotros creemos lo que realmente *es y en el modo como es* [contenido y método del acontecimiento cristiano coinciden] y así conservamos nuestra sólida convicción sobre lo que es”¹⁰⁷. Ireneo está lejos de la soberbia pretensión gnóstica que pretende “ir más allá”¹⁰⁸ del método del acontecimiento cristiano. Siendo que este acontecimiento permanece con inicios siempre nuevos, imprevistos, la certeza de la fe es distinta de una certeza humana; es una certeza llena de esperanza, llena de la espera de la revelación de este Acontecimiento pues esta esperanza y certeza son generadas continuamente por este Acontecimiento que les confiere firmeza. Continúa Ireneo: “Ahora bien, puesto que nuestra salvación depende de la fe, es necesario prestarle mucha atención para tener, mediante la fe, una inteligencia crítica, un verdadero discernimiento de las cosas que son”¹⁰⁹. Se puede decir que el “prestar atención” de que habla Ireneo indica que la fe del cristiano no es estática, no puede considerarse una posesión gnóstica de las “verdades cristianas”, algo obvio; al contrario, es “perturbada”, conmovida, deshabituada por la “atención”, es decir, por la esperanza cristiana.

Por otro parte, Ireneo puede corregir mucha teología fundamental contemporánea demasiado preocupada del “otro”, de adaptarse al no creyente, de dar razón de la fe a quien no es cristiano entendido como su destinatario exclusivo¹¹⁰. En este sentido es significativa la observación de Balthasar: “Ireneo es el «primer antimoderno» (Maritain) que no hace depender la irradiación del cristianismo de su continua modernidad y de su adaptación

¹⁰⁶ IRENEO, *Ad. Haer.* IV, 20,2.

¹⁰⁷ IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, 3; cursivas nuestras.

¹⁰⁸ 2 *Jn.* 9. Ireneo condena a los gnósticos pues “piensan más allá de los límites del pensamiento”. *Ad. Haer.* V, 20.2.

¹⁰⁹ IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, 3.

¹¹⁰ Cf: R. FISICHELLA, “Método de la Teología fundamental”, en: A.A.V.V., *Diccionario de Teología fundamental*, o.c., 928.

a las corrientes del tiempo, sino más bien del carácter irrefutable e irresistible de su evidencia intrínseca”¹¹¹.

Para describir lo que principalmente debería ser una adecuada teología fundamental, podríamos usar las palabras del mismo Balthasar en su ensayo sobre Ireneo, cuando afirma que la teología consiste, ante todo, en “ver lo que existe; ella es reconocimiento, acompañamiento de la realidad y dedicación a ella. La teología es realista o no es nada, es decir, consiste en estar frente a la evidencia de los hechos. La fe está suspendida a los encuentros en que Dios en Cristo es visto”¹¹².

En este sentido, Ireneo insistirá mucho sobre la importancia de la “experiencia” cristiana que es para él un factor decisivo de la verificación de la fe¹¹³. La experiencia –vivida en la “carne”– del cambio generado por el encuentro con el acontecimiento de Cristo, demuestra la realidad de su resurrección y, por eso, de su permanencia en la historia: “Que la carne participe de la vida verdadera, *se muestra por la misma vida presente*, pues vive en cuanto Dios quiere que viva”¹¹⁴. Para Ireneo esta “experiencia” es la verdadera gnosis cristiana¹¹⁵, podríamos decir, la verdadera “teología fundamental”. Esto presupone, en contra del gnosticismo antiguo (y moderno), la afirmación, especial en Ireneo, de que la carne del hombre es *capax Dei*, es capaz de recibir la acción de la gracia de Cristo, “que la carne es capaz de recibir el don de Dios que es la vida eterna”¹¹⁶.

El segundo “estilo teológico” que presentamos muy sintéticamente es el de san Atanasio. También Atanasio insistirá sobre la necesidad de esta “experiencia” generada por la presencia del acontecimiento de Cristo. En su *De*

¹¹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Ireneo*, en: *Gloria. Una estética teológica, Estilos eclesiásticos*, II, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, 45.

¹¹² *Ibidem*, 46. San Agustín, en el mismo sentido, escribe en sus *Soliloquios* (I, 1,5) notando la distinción entre “mirar” y “ver”: “Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Dic mihi qua attendam, ut aspiciam te”: sana y abre mis ojos para que vea los indicios de Tu presencia. Dime, oh Señor, donde debo mirar para que te pueda ver. El “mirar” es el origen y la plenitud del “ver” pues es totalmente determinado por un atractivo, por una conmoción (en sentido etimológico), por un asombro, por una percepción estética generada por la presencia del acontecimiento cristiano que hace mover hacia este “objeto” encontrado - método y contenido coinciden - con el deseo, con la esperanza de verificarlo - de verLo - con inicios siempre nuevos que dependen sólo de El.

¹¹³ IRENEO, *Ad. Haer.* V, 2, 3.

¹¹⁴ *Ad. Haer.* V, 3,3. *Cursiva nuestra*.

¹¹⁵ *Ad. Haer.* V, 3,1.

¹¹⁶ *Ad. Haer.* V, 2,3; cf. V, 1,2.

*incarnationis Verbi*¹¹⁷ habla de la atracción ejercida por Cristo¹¹⁸ que se manifiesta resucitado, justamente porque actúa en el presente en la vida de los cristianos: “Un muerto ya no puede hacer nada; sólo a los vivos pertenecen la acción y la influencia sobre los hombres”¹¹⁹; “Es así que el Hijo de Dios, *vivo y activo* (*Heb. 4,12*) está actuando cada día y opera la salvación de todos”¹²⁰. De este modo, siendo “vivo y activo”, actúa el milagro del cambio en los que El elige: “Cada día hace ver en sus discípulos los trofeos de su victoria con la muerte”¹²¹. El “trofeo de la victoria” de Cristo es justamente el cambio realizado en la humanidad de los cristianos que no temen a la muerte¹²², que por la fe y uniéndose a la “escuela” de Cristo ven la debilidad de la muerte y la victoria de Cristo¹²³, ven obrar en ellos muchos prodigios¹²⁴ pues sus obras, que son las de Cristo “vivo y activo”, “son el signo de su resurrección”¹²⁵.

Así, para Atanasio, Cristo es el sujeto de la *apología* cristiana pues es El “quien da y garantiza a cada uno la victoria”¹²⁶. Lejos de cualquier estéril discusión dialéctica, la *apología* cristiana se origina de los hechos, en especial de la resurrección de Cristo, de modo que “la demostración que dan de ellos los hechos cristianos es más clara que todos los discursos”¹²⁷. Añade, además, que “los sabios de Grecia han escrito tantas obras y no han conseguido persuadir ni siquiera a algunos de sus vecinos para abrazar sus doctrinas sobre la inmortalidad y sobre la vida virtuosa; sólo Cristo, con palabras simples y por medio de hombres que no eran hábiles en el hablar, ha persuadido en toda la tierra a numerosas asambleas de hombres a despreciar la muerte...”¹²⁸.

Frente a esta *apología* tan evidente, los “sentidos exteriores” de los paganos y judíos pueden reconocer con facilidad la presencia de Cristo resuci-

¹¹⁷ ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Ciudad Nueva, Madrid 1997. De esta traducción hemos seguido la numeración.

¹¹⁸ III, 15, 16; V, 20.

¹¹⁹ VI, 30.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ VI, 29.

¹²² VI, 27-28.

¹²³ VI, 28.

¹²⁴ VI, 30.

¹²⁵ VI, 31.

¹²⁶ VI, 29.

¹²⁷ VI, 30.

¹²⁸ VIII, 47.

tado pues la *apología* cristiana, para Atanasio, no consiste en discursos dialécticos; por eso dice a los paganos que si “los razonamientos no bastan para confundirles, que crean en nuestras palabras, al menos sobre hechos que son visibles a todos”¹²⁹. Al igual que Ireneo, para Atanasio la experiencia de estos hechos vivida por los cristianos es la razón de la *apología* cristiana: “Estos discursos nuestros no son simples palabras sino que derivan de la experiencia misma la prueba de su verdad”¹³⁰. En este sentido, las “pruebas” de los cristianos son las “obras de su cuerpo”¹³¹, de la Iglesia, “hechos que nosotros mismos vemos”¹³².

3. Aproximaciones conclusivas

Por último queremos ofrecer algunas sugerencias “sistemáticas” sobre la teología fundamental vista en la perspectiva de 1 Pe 3,15. Una vez más subrayamos que estas sugerencias son de índole más bien metodológica.

La presencia de Cristo es la de un acontecimiento imprevisto y presente que actúa en la vida de los cristianos “perturbando” en la “esperanza” los criterios y las dimensiones de la razón y de la libertad. Al interior de esta *confessio* cristiana se debe colocar, vincular y arraigar la “teología” cristiana, el *intellectus fidei* de la teología fundamental.

La fe cristiana nace por el encuentro con Cristo que *atrae* las exigencias originales de los hombres, pues se propone (ino se impone!) justamente como respuesta conveniente, correspondiente a ellas. El inicio; mejor, los inicios siempre nuevos de la fe (y por eso de la teología)¹³³ nacen siempre de una percepción estética¹³⁴, por la *atracción y fascinación* generada en el encuentro lleno de gracia con Alguien experimentado como verdadero, es

¹²⁹ VIII, 45.

¹³⁰ VIII, 48.

¹³¹ VIII, 54.

¹³² VIII, 41.

¹³³ “No hay más que una sola manera de conocer la potencia trascendente y es no detenerse nunca en lo que se ha comprendido”. GREGORIO DE NISA, *In canticum*, hom. 12. Es el tema de la desproporción que siempre permanece, aún en la fe, entre el acontecimiento cristiano y el *intellectus fidei*. AGUSTÍN: “Deus scitur melius descendo” (*De ord.* 16, 44); “Si comprehendis, non est Deus” (*De Trin.* V, 9, 10).

¹³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percepción de la forma*, o.c., 16.

decir, correspondiente a las exigencias originales del hombre; dinámica que santo Tomás de Aquino sintetizará existencialmente en su definición de la verdad como *adecuatio rei et intellectus*¹³⁵.

Esta percepción estética originaria, que va de inicios en inicios con inicios siempre nuevos, lejos de ser un vago sentimentalismo irracional y fideísta, o un sentimiento religioso genérico y abstracto, es profundamente razonable, pues el acontecimiento cristiano que la genera es intrínsecamente razonable: “El principio para su credibilidad no es externo al acontecimiento, sino intrínseco al mismo, y se da con el propio acontecimiento; es la misma persona de Jesucristo que no necesita ningún testimonio fuera del testimonio del Padre (*Jn* 5,31-32; 13-18)”¹³⁶. Justamente porque la presencia de Cristo corresponde –por su gracia– a las exigencias originales de la razón, es decir, del “co-razón”, se vuelve “hipótesis de trabajo”, se torna criterio con qué enfrentar la existencia cristiana en todas sus dimensiones. Viviendo la dinámica de la gracia de la esperanza cristiana, la razón de la fe, el *intellectus fidei*, es actuado, puesto en movimiento, es decir, es hecho volver continuamente a aquella Presencia que atrae y a la cual se tiende. Santo Tomás de Aquino ha percibido plenamente esta dinámica cuando ha definido la fe como *perceptio veritatis tendens in ipsam*¹³⁷: reconocimiento de la verdad –de la correspondencia a las exigencias del “co-razón”– que tiende hacia la Presencia que despierta esta correspondencia¹³⁸.

Es decir, esta “percepción estética” experimentada en el encuentro con el acontecimiento de Cristo es, ante todo, recibida¹³⁹ con inicios siempre

¹³⁵ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 16 a. 1 co.; la *Fides et ratio*, comentando este texto de santo Tomás, dice: “La razón debe verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica”, Cf. *Fides et ratio*, n. 82.

¹³⁶ R. FISICHELLA, “Método de la teología fundamental”, en: *Diccionario de teología fundamental*, o.c., 929. “El misterio se plantea desde sí mismo, como un hecho [el de la revelación en Cristo] que lleva su justificación en sí mismo más allá de lo que de él se pueda aprender, pero que ofrece al entendimiento que lo admite unas inagotables posibilidades de reflexión”. Y CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 47.

¹³⁷ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, 1, 6, ad.6.

¹³⁸ Para San Agustín también la fe reza, es decir, está movilizada por la esperanza, por la espera de que Cristo venga, venida que ella suplica: “Fides credit, spes et caritas orant. Sed sine fide esse non possunt, ac per hoc et fides orat”. AGUSTÍN, *Ench. de fide, spe et caritate*, 2,7.

¹³⁹ Ireneo subrayará el recibir como condición ineludible no sólo de la fe cristiana, sino que del mismo dinamismo humano: “Dios hace, el hombre es hecho; (...) aquel que es hecho debe recibir comienzo, adelanto y aumento hasta llegar a la madurez”. *Ad. Haer.* IV, 11,2.

nuevos y, al mismo tiempo, es verificada con el criterio de las exigencias originales del “corazón” en su sentido bíblico (y en el sentido de Pascal y de Newman)¹⁴⁰. En esta “crítica” (en su estricto sentido etimológico de juicio sobre lo real) es reconocida y verificada su conveniencia, su correspondencia existencialmente humana¹⁴¹, es decir, se comienza a experimentar la promesa del “cien por uno” hecha por Cristo a quien lo seguía (*Mt.* 19,29). En este sentido el Vat. I hablaba del *mysteriosum nexum cum fine hominis último*¹⁴². La teología (y a mayor razón la “fundamental”) se puede entonces definir como el reconocimiento crítico y sistemático de la experiencia de la fe y caridad cristianas “mобilitadas” por el don teologal de la esperanza¹⁴³.

De este modo la percepción estética cristiana inicial –que se renueva por gracia con inicios siempre nuevos–, se vuelve por gracia experiencia, no queda en un mero sentimentalismo fideísta e irracional. Experimentando el “cien por uno”, es decir, la experiencia de una conveniencia existencialmente humana, la dinámica de la fe se vuelve experiencia de la razonabilidad del acontecimiento cristiano que amplía la razón humana de modo supremamente conveniente a la misma¹⁴⁴. Este reconocimiento asombrado, lejos de un fideísmo irracional, contiene una dinámica crítica (de juicio

¹⁴⁰ Para el sentido bíblico de “corazón”, H.U.VON BALTHASAR, *Gloria La percepción de la forma*, o.c., 221; para aclarar lo que entienden Pascal y Newman por “corazón” citamos las observaciones del mismo teólogo: “Con su *raison du coeur*, Pascal (...) llama corazón el órgano central de la persona y no se contrapone al intelecto, sino que lo funda juntamente con todas las facultades particulares. Newman remata esta idea cuando entiende el acto central de la ‘realización’ no de un modo antiintelectualista, sino como la profundización de una percepción conceptual en el contexto de una percepción experimental de toda la persona”, H.U. VON BALTHASAR, *Gloria La percepción de la forma*, o.c., 155.

¹⁴¹ Es el tema tan malentendido del “maestro interior” de san Agustín (*De mag. C.* 11-14; *Conf.* IX, 9; *In ep. Io.* III, a IV,1) que referido a la iluminación interior (“sobrenatural como natural”. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 41), se puede definir como el “darse cuenta que el acontecimiento cristiano corresponde al corazón”; “La iluminación interior es reconocer la correspondencia al corazón (y por eso la plena razonabilidad) del acontecimiento cristiano encontrado”: G. TANTARDINI, *Il cuore e la grazia in san Agostino*, Città nuova, Roma 2006, 44 y 51.

¹⁴² Vat. I, ses. III. c. 4: DS 3016.

¹⁴³ Definición parecida es contenida en G. POZZO, “Método”, en: A.A.V.V., *Diccionario de Teología Fundamental*, o.c., 909.

¹⁴⁴ Benedicto XVI ha invitado varias veces en su pontificado a esta necesaria ampliación de la razón, sobre todo en su discurso en la Universidad de Ratisbona del 13 septiembre de 2006. Cf. también: “Si la forma [de la revelación] exige al que la contempla toda esta amplitud para poder desarrollarse, éste ha de dejarse ensanchar a fin de dejar libre el espacio necesario”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 457.

de valor) y sistemática (todos los intereses existenciales son comparados con la percepción estética cristiana).

Además, la teología fundamental, siguiendo la lección de 1 Pe 3, 15 debería reconocer la evidencia no “científicamente” demostrable del acontecimiento cristiano que, siendo una Presencia que atrae con inicios siempre nuevos, imprevistos e imprevisibles, es reconocida en una experiencia de correspondencia existencial y, por eso, de razonabilidad. A quien pide pruebas y demostraciones de la fe, esperanza y caridad cristiana, se debería responder remitiéndose al “misterio y a la acción de la gracia” de Cristo¹⁴⁵ que se pueden experimentar en la vida cristiana. Esta experiencia genera la relación –sin ninguna dificultad ni contraposiciones– entre la fe y la razón que, si se ha complicado en la modernidad, es justamente por la tentativa idealista de fundamentar una ausencia, como ya hemos dicho.

En este sentido, la “teología fundamental” debería retomar la afirmación de santo Tomás que define la teología como *scientia subalternata*¹⁴⁶. En efecto, la teología depende y está como suspendida a la experiencia de la gracia de Cristo, es decir, de la *fruitio* agustiniana del acontecimiento cristiano que tienen los santos en el cielo y los cristianos –como prenda– ya en esta tierra¹⁴⁷. Santo Tomás pone la fe entre la ciencia y la evidencia¹⁴⁸, de modo que se podría decir que el *intellectus fidei* nace y permanece en su dinamismo “científico” por la evidencia de la correspondencia generada con inicios siempre nuevos por el acontecimiento cristiano que hace tender hacia él (la “esperanza viva”); es decir, la correspondencia del acontecimiento al “corazón” es un juicio¹⁴⁹ que se desarrolla a partir de una evidencia primera

¹⁴⁵ C. PEGUY, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Gallimard 1992, vol. III, 642

¹⁴⁶ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, 1, 2, co. Para esta problemática cf. el fundamental: M.D. CHENU, *La teología come scienza nel XIII secolo*, Milán 1985. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 179-182.

¹⁴⁷ Hablando de la teología como ciencia auténtica (en el sentido tomista) Balthasar ha observado que la *fruitio* (según la tradición agustiniana) del *sensus spiritualis* y del *intellectus fidei* cristiano, en la exégesis y teología modernas o bien “queda excluido de la teología ‘científica’ y confinado en la ‘espiritualidad’ acientífica, o bien debe permanecer en suspenso hasta que la investigación ‘exacta’ se haya pronunciado, de un modo suficiente definitivo sobre el significado y el contexto histórico de la *littera*”. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, cit., 73.

¹⁴⁸ TOMAS DE AQUINO, *De ver.*, q. 14, a. 1.

¹⁴⁹ Congar comentando la afirmación de Agustín: *Fides est cum assentione cogitare*, define muy justamente la *cogitatio* como “curiosidad no inquieta”. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 113; nosotros diríamos una curiosidad llena de esperanza y una esperanza llena de curiosidad que hace tender al “objeto” que la atrae.

(el encuentro con Cristo, para los apóstoles; con el testigo cristiano para los hombres de todos los tiempos) que se confirma milagrosamente –correspondiendo a las exigencias racionales– en el tiempo (el hombre cristiano como peregrino, *homo viator*) por la pertenencia a la *communio* cristiana. Es importante, entonces, para que la teología no pierda su carácter de “ciencia”, que esté enraizada y vinculada permanentemente a la experiencia cristiana vivida por gracia. En este sentido, es importante subrayar la categoría de “experiencia”, así como la ha señalado la Tradición cristiana, para una adecuada teología fundamental; “experiencia” que, lejos de ser asimilada gnósticamente a la de un sentimiento religioso que produce su propio objeto en una coincidencia gnóstica de razón y “fe” (es la herejía del modernismo), es generada por la presencia del acontecimiento de Cristo experimentada en la *communio* de la Iglesia¹⁵⁰. “Experiencia” que no debe ser demostrada, pues acontece por gracia, por el renovarse del encuentro con la fascinación del acontecimiento cristiano que es razonable pues corresponde a las exigencias de la razón del “corazón”. La tarea teológica será por tanto siempre secundaria, *subalternata*, respecto a la *confessio* cristiana, al simple reconocimiento del actuar del misterio y de la acción de la gracia de Cristo presente. Y no puede perder jamás su arraigo existencial en la *confessio*, en la *apología* cristiana, cuyo sujeto único y permanente es el acontecimiento de Cristo en su revelarse en la experiencia cristiana¹⁵¹.

Entendida en este sentido, la “verificación de la fe” no es una mera dinámica racional desarraigada de la presencia de Cristo. Es más, justamente el revelarse imprevisto con inicios siempre nuevos del acontecimiento de Cristo que el cristiano espera y suplica, produce en él una “perturbación” en el modo de concebir la realidad y los criterios con que se juzga; es lo que hemos dicho antes acerca de la esperanza cristiana, dimensión constitutiva de la *apología* cristiana. Una adecuada teología fundamental debería entonces

¹⁵⁰ “Lo que ante todo necesitamos es el restablecer del contexto vital de la ejercitación catecumenal en la fe como lugar de la común experiencia del Espíritu, que puede convertirse así en la base de una reflexión atenta a los contenidos reales. (...) Como la verdadera razón no aflora en la abstracción del pensamiento, sino en la pureza del corazón, está vinculada a un camino, al camino ya previamente recorrido por aquel de quien se puede decir: él es el Logos”. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 28-29.

¹⁵¹ Cuando a Agustín le preguntaron el método de la teología, respondió repitiendo por tres veces: *humilitas* (*Ep.* 118, 3, 22), indicando así la obediencia necesaria que la teología tenía que vivir frente al don del encuentro con el acontecimiento de Cristo.

estar marcada por la “esperanza cristiana”, del modo como Pedro la describe en su carta¹⁵².

Esta “esperanza” implica la necesaria –aunque sea en sí misma simple y cotidiana– verificación de la correspondencia del acontecimiento de Cristo a las exigencias humanas. Siendo que este Acontecimiento tiene siempre nuevos inicios imprevisibles e imprevistos, el cristiano espera su revelarse¹⁵³ y de este modo la esperanza realiza un “tratamiento” especial, único, sobre la fe y la caridad cristiana, sobre las dimensiones racionales y afectivas, las “perturba” (en el sentido que hemos indicado), las conmueve atrayéndolas, generando en el cristiano el milagro de una humanidad nueva y haciéndolo “vivir en la esperanza”. Es el contenido de la hermosa expresión de san Buenaventura: *Christi opera non deficiunt sed proficiunt*¹⁵⁴. Esperanza que no se puede racionalmente agotar en una explicación teológica de su credibilidad, pues es una “paradoja que no se puede explicar racionalmente”¹⁵⁵. De este modo, esta “esperanza” incomparable provoca en los demás hombres (y en el seno de la misma *communio* cristiana) la pregunta sobre la causa de esta experiencia, experiencia que también los “gentiles” pueden percibir como la posibilidad de salvación¹⁵⁶.

¹⁵² Hay que notar que este aspecto no ha sido muy investigado por la teología fundamental que, en el sentido que hemos descrito, podría ser “definida” como una “teología de la esperanza cristiana” (es evidente que estamos lejos de las perspectivas de Moltmann, Pannenberg y Metz). Como se puede ver, las sugerencias que hemos propuesto están más en la perspectiva “existencial” de la *fides qua creditur* que, sin embargo, no separamos de la *fides quae creditur* que tiene como contenido y “sujeto” el mismo acontecimiento cristiano de la *fides qua*.

¹⁵³ “In verbum tuum speravi, hoc est in adventum tuum”. SAN AMBROSIO, *En. in psalmos* 118: he esperado en Tu palabra, es decir, en Tu venida; no es suficiente esperar en las palabras, ni es suficiente afirmar que Cristo exista; lo que desea la esperanza es que El se revele siempre, que esté presente, no lejano, que venga hacia del hombre, que acontezca.

¹⁵⁴ Citado en: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 73. También se podría leer en este sentido la afirmación “metodológica” de Lonergan cuando habla de “la suficiencia de la realidad fundante”: “Si se buscan los fundamentos de un proceso en desarrollo evolutivo, entonces hay que abandonar el estilo estático y deductivo - que no admite ninguna conclusión no contenida implícitamente en las premisas - y pasar al estilo metodológico (...) que se mantiene en un continuo añadir descubrimiento a descubrimiento”, B. LONERGAN, *Método en teología*, o.c., 264. Más que hablar de “añadir”, se debería decir que los inicios siempre nuevos del acontecimiento cristiano confirman en el tiempo la evidencia del primer encuentro con Cristo, evidencia proporcionada por el mismo “sujeto” que es Cristo. Sólo en esta perspectiva (vívida y experimentada en la *communio* cristiana) pensamos sea posible desarrollar una adecuada teología del sacramento de la Confirmación.

¹⁵⁵ H.U.VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1999, 86.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 88.

Sólo desde dentro de la experiencia de la “nueva criatura” es posible una *apología* auténticamente cristiana, que es obra de la presencia de Cristo verificada razonablemente, lejos –por tanto– de ser una dialéctica estéril o una explicación y demostración lógico-metafísica de “verdades cristianas” sin tiempo ni carne. De este modo, la teología fundamental debería ser la “crónica” realista¹⁵⁷ y existencialmente verificada en la experiencia de la amistad cristiana (criterio metodológico fundamental) de un Acontecimiento –la revelación de Dios en la carne de Cristo– que es re-conocido en una percepción estética¹⁵⁸ como *fascinatio victrix*, atracción llena de belleza, pues corresponde por gracia a las exigencias de la razón existencialmente en-acción¹⁵⁹.

Nos parece entonces que la temática decisiva de una adecuada teología fundamental es testimoniar la coincidencia de contenido y método del acontecimiento cristiano como ha recordado Benedicto XVI: “En el misterio de la encarnación del Verbo, en el hecho que Dios se ha hecho hombre como nosotros, está tanto el contenido cuanto el método del anuncio cristiano”¹⁶⁰: el contenido de la *apología* cristiana (de su anuncio) es el acontecimiento de Cristo que es el “fundamento” entendido como el “sujeto” de ésta; y, al mismo tiempo, este Acontecimiento es el “método” pues genera la esperanza cristiana que pone en movimiento la razón de la fe (y de la caridad) desacostumbrándolas a sus objetos¹⁶¹. Coincidencia de método y contenido, pues es el mismo Acontecimiento de Cristo que introduce al cristiano –por gracia– a su verificación racional llevando en sí mismo las razones de su “razonabilidad”.

En este sentido, lo que hemos escrito quiere en la medida de lo posible ayudar a aquella “integración dinámica” del método de la teología funda-

¹⁵⁷ En el sentido evidenciado por Balthasar respecto de Ireneo; cf. nota 108.

¹⁵⁸ Cf. el *frui* de san Agustín, bien distinto de un conocimiento teológico puramente dialéctico.

¹⁵⁹ Balthasar habla justamente de la teología como de un “proceso de conformación” con la forma de la revelación cristiana: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, La percepción de la forma*, o.c., 532. Además observa: “Una teología separada de la existencia [cristiana] no puede ser creíble, ya que es incapaz de hacer verdaderamente patente su objeto”, *ibidem*, 534.

¹⁶⁰ BENEDICTO XVI, Discurso de 16 de marzo de 2009.

¹⁶¹ “No se puede considerar la revelación de Dios como un contenido neutro, expresable en unas categorías cualesquiera: su revelación está vinculada, como contenido, a las modalidades [al método] en la que ha sido hecha, y hay que pasar por estas modalidades para llegar a ella”: Y CONGAR, *La fe y la teología*, o.c., 37.

mental que se ha invocado por algunos autores¹⁶². En efecto, como nota Latourelle, no se puede separar la “revelación-misterio” de la “revelación-acontecimiento”; esto ha llevado a que “durante mucho tiempo la apologética reducía la revelación a un acontecimiento, dejando el misterio en manos de la dogmática. No se puede disociar lo que es indisoluble en el plano de la realidad”¹⁶³. En el mismo sentido, Balthasar define la teología fundamental como “doctrina de la percepción de la forma del Dios que se revela” sin separarla de la dogmática¹⁶⁴.

La reducción idealista-hegeliana en que puede caer la teología fundamental, producida por la sublimación-idealización dialéctica de la ausencia de experiencia del acontecimiento cristiano, muestra la importancia del método propiamente cristiano al que la misma teología fundamental debe obedecer. Por eso, es importante subrayar una vez más que el método de que nace y se desarrolla la teología fundamental, lejos de ser un “neutral” ámbito filosófico o “teológico” (la “teología de escritorio”), es la evidencia de la experiencia cristiana vivida por gracia en la amistad cristiana¹⁶⁵. La teología fundamental puede ser sólo el reconocimiento crítico y sistemático del *gaudium de veritate*¹⁶⁶ verificado al interior de una experiencia cristiana vivida por gracia en que se hace evidente el milagro del cambio que Cristo genera en los cristianos, pues El “perturba” –en la esperanza– las dimensiones existenciales de la fe y de la caridad cristianas. Este “milagro” es la única respuesta razonable a la objeción existencialmente significativa de Lessing cuando admitía como “prueba del Espíritu y de su Potencia” únicamente los milagros que él podía comprobar, es decir, en el presente histórico que viven los hombres: “Una cosa son los milagros que veo con mis ojos y que tengo la posibilidad de comprobar, otra bien distinta los milagros de los que sólo tengo noticia histórica, porque otros dicen que han ocurrido. (...) No niego en absoluto que Cristo haya realizado milagros. Lo que niego es que tales milagros –cuando su verdad ha cesado de ser probada por mila-

¹⁶² R. LATOURELLE, “Teología fundamental. Historia y especificidad”, en *Diccionario de teología fundamental*, o.c., 1444-1445; R. FISICHELLA, o.c., 932.

¹⁶³ R. LATOURELLE, *Ibidem*, 1444.

¹⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La percepción de la forma, Gloria*, vol. I, o.c., 116-7.

¹⁶⁵ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 28-29.

¹⁶⁶ AGUSTÍN, *Conf. X*, 23, 33.

gros sucedidos en la actualidad, cuando ya no son más que noticias de milagros– puedan y deban inducirme a creer”¹⁶⁷.

Para concluir, nos parece que la dinámica de la *apología* cristiana descrita por Pedro en su carta y que hemos tentado mostrar en su riqueza para una –aunque inicial– adecuada comprensión de la teología fundamental, ha sido sintéticamente señalada por el entonces cardenal Ratzinger cuando escribía: “La conversión del mundo antiguo no fue el resultado de una actividad planificada, sino *fruto de la verificación de la fe del modo como se hacía visible en la vida de los cristianos* en la comunidad de la Iglesia. La invitación real de la experiencia y nada más fue, humanamente hablando, la fuerza misionera de la antigua Iglesia. La comunidad de vida de la Iglesia invitaba a la participación en esta vida, *en la que se desvelaba la verdad de la que venía esta vida*”¹⁶⁸.

Artículo recibido: 10 de marzo de 2010.

Artículo aceptado: 28 de abril de 2010.

¹⁶⁷ G. E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, en: *Grande Antologia Filosofica*, XV, Marzorati, Milán 1968, 1556s.

¹⁶⁸ J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia 2005, 31. Cursiva nuestra. También lo que escribe en su encíclica *Spe salvi* (n. 2) nos parece confirma cuanto hemos dicho acerca de 1 Pe 3,15: “También cuando la *Primera Carta de Pedro* exhorta a los cristianos a estar siempre prontos para dar una respuesta sobre el *logos* –el sentido y la razón– de su esperanza (cf. 3,15), « esperanza » equivale a « fe ». El haber recibido como don una esperanza fiable fue determinante para la conciencia de los primeros cristianos, como se pone de manifiesto también cuando la existencia cristiana se compara con la vida anterior a la fe o con la situación de los seguidores de otras religiones”.