
Credibilidad y testimonio cristiano

Credibility and Christian Testimony

RECIBIDO: 10 DE JUNIO DE 2010 / ACEPTADO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Giuseppe LORIZIO

Facoltà di Teologia
Pontificia Università Lateranense, Roma, Italia
lorizio@tin.it

Resumen: El acto de fe cristiana afecta a la totalidad de la persona que se ve interpelada y afectada en su esfera cognoscitiva, afectiva y voluntaria, al verse puesta en relación con un testimonio absolutamente fiable y atendible, que es el fundamento de la certeza del creer. En el presente escrito, el autor recorre sintéticamente tres momentos: la hermenéutica del testimonio; la lógica del testimonio y, finalmente, la ontología del testimonio. El análisis de la credibilidad y su relación con el testimonio se realiza prevalentemente, aunque no exclusivamente, desde un horizonte eclesiológico.

Palabras clave: Acto de fe, Credibilidad de la fe, Testimonio.

Abstract: The act of faith affects the whole person, who is affected in their cognitive, emotional and volitional spheres. This is a result of being confronted with a witness or testimony that is absolutely trustworthy and worthy of attention. A witness who is absolutely trustworthy and worthy of attention is the foundation of the certainty of belief. In the following work, the author skims through the following three moments: the hermeneutics of testimony, the logic of testimony and, finally, the ontology of testimony. The analysis of the credibility of a witness and its relation to testimony is carried out predominantly although not exclusively from an ecclesiological point of view.

Keywords: Act of Faith, Credibility of Faith, Testimony.

Reflexionar sobre la credibilidad y el testimonio cristiano en el marco de un Simposio dedicado a la conversión y a la evangelización requiere traer a colación la teología fundamental y dos de sus temáticas más importantes, estrechamente conectadas con la dimensión testimonial de la fe y su comunicación, como elemento constitutivo de la Iglesia¹. Se trata, en efecto, de la credibilidad de la Revelación, la cual no puede ser considerada (como el resto del testimonio cristiano) en un horizonte primordialmente moralista, sino que ha de ser puesta en relación con la dimensión histórica del donarse de Dios al hombre. La modalidad propia de tal autodonación ha sido descrita en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* según la estructura sacramental de la Revelación, que «comprende hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí» (n. 2). Y tal conexión muestra la posibilidad de relacionarse con el evento revelado sólo a través de una dinámica testimonial. Es precisamente este nexo el que sitúa al creyente al abrigo de toda deriva fundamentalista o integrista en el ejercicio propio del creer, que deberá en cada caso y situación asumir la forma testimonial (es decir, del *martyria*).

La conexión que de forma espontánea se produce en nuestra mente entre la experiencia del martirio y el fundamentalismo, puede ser ampliamente (y también diré hoy oportunamente) rebatida por una reflexión más profunda y menos ligada a las contingencias de la actualidad: la de aquella que incluye la dimensión teológico-fundamental del martirio cristiano y por tanto su radicarse en la fe testimonial, que constituye el núcleo fundamental y al mismo tiempo el horizonte para su comprensión. Una primera indicación valiosa en este sentido viene del hecho de que originariamente (y etimológicamente) el martirio no tiene que ver con la muerte, sino que el término griego significa «testimonio», como forma privilegiada de apología. En segundo lugar, cuando tiene que ver con la muerte, el martirio cristiano (que desde la perspectiva rahneriana es descrita como la muerte cristiana por excelencia) se realiza en el contexto histórico de las persecuciones, es decir, del sufrimiento y de la muerte que los cristianos padecieron con motivo de su credo.

¹ Como teólogo especialista en Teología Fundamental he trabajado en varias ocasiones en dos temas que la participación en esta conferencia me da la oportunidad de discutir juntos. En la primera parte de la exposición, y en lo referente al tema del «testimonio», reanudo las reflexiones desarrolladas en distintas ocasiones y propuestas de manera particular en la sección final de mi libro *Le frontiere dell'Amore. Saggi di teologia fondamentale*, Roma: Lateran University Press, 2009. Para la reflexión sobre la «credibilidad» propongo lo escrito en la voz «Credibilità», en CALABRESE, G., GOYRET, Ph. y PIAZZA, O. F. (eds.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma: Città Nuova, 2010, 374-381.

El martirio cristiano tiene que ver, sobre todo, con la estructura testimonial de la fe: *ad fidem pertinet aliquid alicui credere* (S. Th., II/II, 129,6); se trata, por tanto, de «aceptar por verdadero o real algo sobre el testimonio de otro». Lejos de constituirse en un horizonte fideísta y fundamentalista, la fe cristiana exige estructuralmente la relación con el conocimiento, aun cuando éste no pueda abarcarla completamente. La compleja dinámica del creer y del conocer es, si se quiere, la de la fe y la razón como el *aliquid* y el *alicui*, presentes en la definición tomasiana. Respecto al *aliquid*, se trata de la no-absurdidad del mensaje; respecto al *alicui*, se trata de la atendibilidad o fiabilidad del testimonio. El «radicalismo» cristiano está precisamente en la totalidad del acto de creer, que interpela y afecta a toda la persona, en su esfera cognoscitiva, afectiva y voluntaria, poniéndola en relación con un testimonio absolutamente fiable y atendible, percibida y acogida como fundamento de la certeza del creer. Tal «radicalismo», además, pone distancia y sitúa la fe al resguardo de toda deriva dóxica, es decir, de toda concepción que mine la fundamental instancia veritativa, relegándola al ámbito de las opiniones y, por tanto, como diría el cardenal Newman, del asentimiento nocional, omitiendo o incluso negando su imprescindible nexo con la realidad (asentimiento real). La reflexión que proponemos intenta recorrer sintéticamente tres momentos: en primer lugar reflexionaremos sobre la hermenéutica del testimonio; después, sobre la lógica del testimonio y, finalmente, sobre la ontología del testimonio que es exigida por la estructura y los contenidos fundamentales de la fe cristiana, en atención a la fundamental relación entre *ἀπολογία / μαρτυρία*. Hablaremos, por tanto, de la credibilidad, analizándola prevalentemente, aunque no exclusivamente, desde un horizonte eclesiológico.

1. HERMENÉUTICA DEL TESTIMONIO CRISTIANO

El testimonio y su hermenéutica plantean la reflexión sobre el evento fundador y su dinámica. El carácter rompedor de la resurrección del Señor parece fuera de discusión tanto en relación al contexto cultural y religioso hebreo como al pagano. La estructura antinómica (perceptible en el mismo análisis del texto neotestamentario más antiguo referente a tal evento: 1 Cor 15, 1-11) nos lleva al carácter escatológico del evento mismo, entendido como evento meta-histórico con validez histórica, es decir como evento estructuralmente escatológico. Esto significa, en primer lugar, que ninguno puede testimoniar el evento mismo de la resurrección, vivido en primera persona sólo

por el que fue crucificado y sepultado (carácter meta-histórico del evento fundador); en segundo lugar, que los testimonios serán «testimonios del Resucitado», más que testimonios del hecho mismo de la resurrección; y, en tercer lugar, que el testimonio atañe a los signos de la misma resurrección, es decir, a las apariciones y al sepulcro vacío.

En esta perspectiva testimonial-fundadora, la fe, como acto meta-histórico –desvinculado y libre tanto de los artificios de la razón especulativa como de la erudición histórica e historiográfica– y sólo ella, acepta la «contemporaneidad» con la paradoja que es Cristo mismo. El único camino posible para obtener una respuesta sensata a la pregunta de Lessing (¿cómo pueden los hechos históricos ser elevados al papel de verdad necesaria?) reside en esta antinomia del evento pascual y de la fe que lo acoge. Es precisamente esta perspectiva teológico-fundamental la que permite la unidad del saber y hace que lo histórico no quede atrapado en la fragmentariedad de segmentos analizados, y que su aportación a la comprensión del hecho/fenómeno religioso no se agote en el momento –por otro lado necesario– de la erudición y de la documentación. La historia de las religiones –interpelada por esta perspectiva teológico-fundamental– no puede no entremezclarse con la teología de la historia.

Si, por su parte, nuestro tiempo es refractario ante toda tentativa de elaborar una filosofía de la historia –temiendo el riesgo de una desviación ideológica de tales meta-narraciones–, el teólogo (y diremos también el estudioso creyente) no parece que pueda eximirse del deber de pensar unitariamente la historia y su devenir. En la época de la desorientación y del difuminarse de un horizonte de sentido para la historia de cada uno y de todos, la revelación ofrece la posibilidad de un punto de referencia fundamental a partir del cual encauzar la búsqueda del sentido. Sin referencia a este punto arquimédico, que será simultánea y necesariamente histórico y metahistórico, no es posible pensar y en consecuencia obrar en la historia de manera sensata. El mismo pensamiento filosófico, si quiere evitar el nihilismo e intentar superar su debilidad (ciertamente no congénita), debe de algún modo referirse a la revelación y a su transmisión testimonial. Los signos de este retorno son ya visibles: la filosofía de la revelación y la hermenéutica del testimonio son objetos cada vez más explorados por la razón filosófica. La posibilidad real de conferir un sentido a nuestros segmentos de historia pasa, por tanto, a través de la referencia testimonial al evento fundador, que es a la vez histórico y meta-histórico: la muerte-resurrección de Jesús de Nazaret.

2. LÓGICA DEL TESTIMONIO

El acto de fe con su contenido fundamental interpela al conocimiento y a la razón tanto en su vertiente de fiabilidad del testimonio como en su vertiente de la no absurdidad del mensaje (paradójico no es sinónimo de absurdo). En esta perspectiva se inscribe la lógica del testimonio cristiano y su estructura. Si esto ocurre en el ámbito de la fe puramente humana, que ejercitamos cotidianamente, es plausible (naturalmente con todas las salvedades y las distancias del caso) que se dé en relación al acto de fe que determina el seguimiento de Cristo.

El ejercicio de la voluntad libre en el acto de fe expresa la valencia ética y la relación con la libertad ya descrita anteriormente, pero el aspecto fiducial y testimonial de la fe cristiana remite también a la dimensión afectiva y sensorial, que la reciente teología fundamental está redescubriendo a la luz de las aportaciones de la fenomenología filosófica, relativas al valor cognoscitivo de los afectos. Una fe que no implicara también la esfera afectiva del hombre terminaría por no incidir en los momentos fundamentales de su existencia y, por tanto, resultaría irrelevante. Según una propuesta teórica muy interesante, el *affectus* constituye el «núcleo de la fe teologal», por el hecho de que «Dios quiere ser seguido, no tolerado»², pero también porque una adecuada valoración de la dimensión afectiva evita la identificación de la fe con la moral, cuando se considera preponderante la dimensión ético-volitiva, o con una doctrina, cuando prevalece el aspecto veritativo-cognoscitivo.

Sin embargo, esta dimensión del creer no puede menospreciar a las demás, por cuanto podría insinuarse el riesgo de una exageración del elemento estético que, por ser subjetivo, no está ciertamente en grado de agotar la fe teologal y su valencia soteriológica.

3. TEO-ONTOLOGÍA DEL TESTIMONIO

La lógica del martirio-testimonio no puede dejar de atender a la ontología en la cual este dinamismo se genera. Se trata de la ontología de la revelación del Dios trinitario, como se recoge por ejemplo en el cuarto Evangelio. El dinamismo de transmisión del «conocimiento» sobrenatural se expresa precisamente en los términos de una revelación, de modo que es posible man-

² SEQUERI, P., *Il Dio affidabile*, Brescia: Queriniana, 1996, 142s.

tener justamente que ésta (la revelación) constituya el «tema programático y unificante del evangelio» mismo³, donde interviene, entre otras, una categoría particularmente significativa para la apología y la apologética, mostrando una modalidad privilegiada de tal transmisión, es decir, el testimonio (= μαρτυρία). De este modo, Jesús no presenta un pensamiento propio, sino que precisamente ofrece el testimonio del Padre (ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. «En verdad, en verdad te digo, nosotros hablamos de lo que sabemos; y testificamos de lo que hemos visto. Pero no recibís nuestro testimonio», Jn 3, 11) y, viceversa, el Padre da testimonio de Jesús (ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν· καὶ ὃ πέμψας με πατήρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. «Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan: las obras que el Padre me dio para que cumpliera, las mismas obras que yo hago, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado. También el Padre, que me envió, ha dado testimonio de mí», Jn 5, 36-37), al cual va unido el testimonio de la Escritura (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζῶν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. «Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí», Jn 5, 39). Sobre ese testimonio recíproco del Padre y del Hijo se sustenta el testimonio de los discípulos y de Juan Bautista.

Una última, aunque a nuestro parecer no marginal anotación, se refiere al hecho de que la valencia testimonial del creer viene aplicada por el concilio Vaticano II también a la dimensión cósmico-antropológica de la revelación. En efecto, cuando la Constitución *Dei Verbum* habla de la posibilidad de conocer a Dios a través de la creación, trae a colación el mismo testimonio y a él remite, como modalidad propia de todo conocimiento sobrenatural: «Dios, el cual crea y conserva todas las cosas por medio del Verbo (cfr. Jn 1,3), ofrece a los hombres en las cosas creadas un perenne testimonio de sí mismo (cfr. Rm 1, 19-20)» (DV 3). Se trata ciertamente de una particular forma de testimonio, que evidentemente requiere el uso de la analogía para ponerlo en relación, por un lado, con el testimonio propio de la dimensión histórico-escatológica de la revelación y, por otro, con el contenido de conocimiento que viene mediado por él.

³ Cfr. PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999, 395-398.

4. LA CREDIBILIDAD DEL TESTIMONIO DESDE LA PERSPECTIVA ECLESIOLOGICA

a) *Premisa hermenéutica*

La temática de la credibilidad de la revelación cristiana se ha impuesto justamente como decisiva en el ámbito de la teología fundamental contemporánea, la cual ha ido así configurándose como teología de la revelación y de su credibilidad. En particular, esta figura del saber de la fe explicita y desarrolla la tradicional vocación «apologética» que, desde su inicio, configura esta rama de la teología. Si bien al amparo del Concilio ecuménico Vaticano II los manuales y los ensayos del ámbito teológico-fundamental han expresado una profunda y radical actitud crítica en conflicto con la apologética clásica, es necesario reconocer que el objetivo de tal distanciamiento se refería más bien a la forma neoescolástica y a la modalidad controvertida y polémica que había caracterizado el saber teológico en general y el fundamental especialmente. La atención a la credibilidad de la revelación cristiana arroja luz en términos propositivos y dialógicos a la imprescindible función apologética del teologizar, poniéndolo así en relación con sus raíces, tanto neotestamentarias, como filosóficas y culturales modernas y contemporáneas. La fórmula sintética, a través de la cual se expresa hoy el objetivo de la teología fundamental, puede ser expresada así: *la revelación del Dios unitrino en Cristo, atestiguada en las escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, transmitida en la Iglesia católica y acogida en la fe, es hoy creíble*. En este sentido resulta configurado el estatuto epistemológico de la teología fundamental en la autorizada encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II: «La *teología fundamental*, por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cfr. 1 Pe 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica. Ya el Concilio Vaticano I, recordando la enseñanza paulina (cfr. Rm 1, 19-20), había llamado la atención sobre el hecho de que existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios. Al estudiar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido, orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual encuentran su fin último» (n. 67).

En el contexto propiamente eclesiológico, la atención a la credibilidad muestra, por un lado, el profundo vínculo de pertenencia de la reflexión teoló-

gica sobre la Iglesia (eclesiología) con respecto al ámbito teológico-fundamental. Por otro, muestra la necesidad de un enfoque no eclesiocéntrico del recorrido, que en cualquier caso tiene como punto de referencia a la revelación misma. El primer dato es ya perceptible en la configuración de la moderna apologetica según la vía de la *triplex demonstratio* (*religiosa, christiana y catholica*), que está presente en muchas propuestas actuales de la teología fundamental. El segundo señala cómo, aunque la eclesiología no se incluya en la teología fundamental, aquélla debe ser explorada desde una dimensión fundamental, de tal modo que pueda expresarse en el horizonte de la credibilidad de la revelación. De hecho, no se trata tanto de reflexionar y mostrar la credibilidad de la comunidad creyente, sino de señalar a la Iglesia como el lugar privilegiado en el cual se expresa la credibilidad de la palabra de Dios en su comunicarse al hombre de todas las épocas y de todas las latitudes. En este sentido la Iglesia es «lugar teológico» fundamental y su credibilidad es funcional para la credibilidad de la revelación, cuyo primer criterio no reside en la comunidad eclesial misma, ni en signos exteriores, sino en lo que el Concilio ecuménico Vaticano I denomina como *auctoritas Dei revelantis* (la autoridad de Dios que se revela, cfr. DS 3008). Desarrollando esta perspectiva teológica fundamental, el mismo Concilio, cuyas huellas junto a las del tridentino sigue el Vaticano II (cfr. *Dei Verbum*, 1), se expresa así a propósito de la Iglesia: «Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada. Porque a la Iglesia católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inagotable fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un gran y perpetuo motivo de credibilidad y de testimonio irrefutable de su divina legación» (DS 3012-3013).

b) *Credibilidad y dimensiones estructurales de la comunidad cristiana*

Ya que «la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree» (*Dei Verbum*, 8), su credibilidad se expone y se muestra a partir de aquellas estructuras fundamentales que, también en el ámbito de la teología práctica, vienen descritas como constitutivas de

la realidad eclesial y de su presencia en el mundo. Se trata –como ha explicado E. Alberich⁴, entre otros– de la *koinonía*, del *kerygma*, de la *liturgia* y de la *diakonía*. Las diversas eclesiologías podrán explicar los «modelos», jerarquizando de forma diferenciada estas estructuras en una legítima pluralidad, en la cual se encuentra la convivencia de diversas «escuelas» teológicas. Sin embargo, es claro que ninguna de estas dimensiones que constituyen el arquitecno eclesiológico puede ser eludida o sacrificada y que, desde una perspectiva que es a la vez especulativa y experiencial, la credibilidad de la Iglesia se pone en juego en cada uno de estos ámbitos y en su conjunto armónica y sinfónicamente vivido.

Un primer lugar de actuación y verificación de la credibilidad a nivel eclesial está constituido por la *communio* que los creyentes logran expresar a partir de la dimensión no meramente individual, sino comunitaria de su fe. Como se puede imaginar fácilmente no se trata de un común acuerdo de cara al público, ni tampoco de la fácil y superficial unión de ideas y determinaciones prácticas, sino de aquel «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4, 32), por lo que estamos más allá de un paradigma sociológico, por ejemplo de tipo «democrático», como si la vida eclesial fuera una llamada a ejercitarse a fuerza de mayorías o a través de la búsqueda de un equilibrio entre los diversos componentes y posiciones presentes en la comunidad. El *sentire cum Ecclesia* es, más bien, un comportamiento suscitado por el Espíritu Santo y no se puede nunca considerar de antemano como conseguido. Entre los diversos carismas y ministerios, movimientos y asociaciones, instituciones y actividades que caracterizan la vida cristiana se da un nexo profundo de comunión, que se apoya sobre el recíproco respeto y reconocimiento y se nutre de la oración y de la celebración sacramental. Sólo de esta manera la credibilidad de la comunidad creyente puede llegar a expresar la más profunda credibilidad de la revelación a la que está orientada. Ni confluencia, ni homologación, sino comunión profunda, en la cual se vive la *sanctorum communio*, que es la fórmula del Símbolo a través de la cual se enuncia la Iglesia.

Una ulterior dimensión de la credibilidad eclesial se desprende de la referencia a la palabra de Dios, a la cual alude el término *kerygma*. La escucha y el anuncio constituyen los comportamientos fundamentales del creyente como miembro de la comunidad de fe. El «*religiose audiens et fidenter proclamans*» de *Dei Verbum* quiere decir que no se trata de la adhesión a un conjunto de

⁴ ALBERICH, E., *Catechesi e prassi ecclesiale*. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi, Leumann: LDC, 1982.

ideas o a una filosofía, sino a Aquel que es el Verbo hecho carne, cuya venida está atestiguada en los dos testamentos de las Sagradas Escrituras. La pérdida de relevancia de esta relación con la palabra que salva (*fides ex auditu*) hace poco creíble a la misma comunidad y ofusca la credibilidad de la revelación. En este sentido, la Iglesia es el lugar del Logos-Palabra y del *dia-logos ad intra* y *ad extra*. Por ello el fundamental trabajo exegético e interpretativo no puede ser delegado a los especialistas, sino que debe llegar a ser patrimonio común de los creyentes y, al mismo tiempo, debe ejercitarse en sintonía con toda la Iglesia y, en particular, con el servicio de interpretación autoritativa de la Escritura que está confiado al Magisterio. Por eso la palabra no puede ser objeto de «una interpretación privada» (2 Pt 1, 20), sino que está confiada a toda la comunidad llamada a escucharla, custodiarla y anunciarla.

En tercer lugar, la credibilidad se expresa en la celebración del misterio de Cristo. En este sentido el culto de los cristianos no es un conjunto de ceremonias, sino la expresión de su máxima participación en el reino de Dios, especialmente a través de los siete sacramentos. Todos y cada uno de ellos están orientados a la celebración eucarística, en la cual –según una profunda reflexión de Juan Pablo II en *Ecclesia de Eucharistia*– Cristo se hace nuestro contemporáneo: allá donde de otra manera el evento sería relegado a un pasado que, como mucho, podría ser reclamado por la memoria; en este caso, en cambio, pide ser vivido. La renovación litúrgica puesta en marcha por el Concilio Vaticano II no puede de ningún modo ser interpretada en la perspectiva de una radical ruptura con el pasado; al contrario, tiende a hacer más comprensible y por ello, posteriormente, más creíble la comunidad en el momento de la celebración. El misterio que trasciende la historia se hace así presente en nuestra historia, no dejándose capturar o esconder en ocasiones meramente socio-antropológicas de encuentro, ni mucho menos dejándose relegar a una especie de esoterismo litúrgico y celebrativo. La ocasión de la celebración constituye un motivo de credibilidad porque, cuando actúa en ella el espíritu teológico adecuado, realiza aquello que se cree y redescubre los tesoros de la tradición creyente a quien quizá los está olvidando.

Finalmente, el servicio al mundo y al hombre. La Iglesia, servidora de la Palabra, muestra la credibilidad del mensaje en la medida en que se pone al servicio del hombre y del mundo. Tal servicio se expresa ciertamente en la elección preferencial por los últimos, pero también en la custodia y en la atención de la defensa de la vida, especialmente en aquellos momentos en que ésta es más frágil e indefensa. Se trata de un desafío que la comunidad creyente no puede elu-

dir por cuanto en ella se manifiesta la credibilidad de la revelación de Cristo, que ha venido a revelar el hombre al hombre y, por tanto, a entregar a la humanidad la llave para poder acoger la auténtica identidad y vivirla en relación con su destino sobrenatural. El testimonio de la caridad en este sentido no es una de tantas actividades o expresiones del actuar eclesial, sino que está radicado en el mismo ser de la Iglesia. Evocando el *Discurso a Diogneto*, me parece particularmente significativo el reclamo que en él se hace a los valores éticos creaturales –tales como no abandonar a los recién nacidos o compartir la mesa y no el lecho– como modos epifánicos de una adhesión más profunda a Cristo que supera ampliamente estos valores, aunque los incluye y lucha por ellos. En esta epifanía-testimonio se realiza la entrega que la «purificación de la razón», operada por la fe, puede ejercitarse hacia el mundo de los valores éticos universales e inalienables.

c) *Credibilidad y «notas» de la Iglesia*

Pasando del campo de la teología práctica al de la teología más propiamente doctrinal (aunque los dos niveles se entrecruzan en una virtuosa circularidad, sobre todo en la reflexión eclesiológica), veamos ahora la temática de la credibilidad de la revelación en relación a las clásicas «notas» que el Símbolo asigna a la Iglesia: una, santa, católica y apostólica. En cada una de ellas se expresa y se pone en juego la posibilidad que tiene el hombre de todo tiempo y lugar de acoger el evento fundador y su mensaje.

En primer lugar la unidad. Si en la reflexión en torno a la *koinonía* nos hemos detenido especialmente en la unidad que se da dentro de la comunidad eclesial, aquí estamos ante la unicidad y a la unidad de la Iglesia misma. Esta característica fundamental expresa sobre todo la unicidad del Dios de Jesucristo (y por tanto del monoteísmo cristiano en su particularidad). Si el Absoluto trascendente no puede ser más que uno, como la metafísica desde antiguo ha mostrado y reflejado ampliamente, la comunidad que lo anuncia no podrá ser más que una, del mismo modo que la Trinidad de las Personas divinas nos lleva a la necesidad de ofrecer una concepción articulada y dinámica de tal unidad. Está en juego, por tanto, la imagen de Dios mismo. Además, esta fundamental nota eclesiológica se refiere al misterio de la unidad del género humano y de su unión con Dios, del cual la Iglesia es sacramento. En este horizonte las heridas a la «túnica inconsútil» (metáfora usada por los Padres de la Iglesia) que ha sufrido a lo largo de la historia, por las cuales hoy el cristianismo se presenta en múltiples expresiones, constituyen un factor decisivamente ne-

gativo respecto a la credibilidad de la revelación misma. Por tanto, el trabajo del diálogo ecuménico no es una cuestión de mera política eclesiástica o de hegemonía de una confesión cristiana sobre otra, sino que resulta decisivo para los destinos de la fe misma. «¡Que sean una sola cosa!» (*ut unum sint*) es una invocación y, al mismo tiempo, una obligación que hay que cumplir con todas las fuerzas, sin ceder a la tentación de renunciar a la verdad ni a la resignación respecto a la pluralidad de expresiones, consideradas insuperables. Desde la unidad profunda que el Bautismo confiere hasta la comunión total que la Eucaristía celebra queda por recorrer un largo viaje de búsqueda de la comprensión recíproca y del diálogo, auspiciado y puesto por obra por el Decreto sobre Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*. Ni el ecumenismo bondadoso ni el integrismo eclesiocéntrico pueden asumir auténticamente esta tarea que continúa siendo un frente abierto en el trabajo teológico y eclesial. En este sentido la *demonstratio catholica*, que hoy en día es preciso retomar y actualizar, se hace cargo, también en el ámbito teológico-fundamental, de mostrar como auténtica Iglesia de Cristo la que subsiste en la comunidad creyente católica.

En segundo lugar, la santidad, en la cual resplandece la verdad y la autenticidad de la Iglesia, y se manifiesta la credibilidad de la revelación. Se trata, por un lado, de las figuras de santidad que el Espíritu Santo no deja de suscitar en la comunidad creyente, también en los tiempos más oscuros y difíciles; y, por otro, de la santidad de la Iglesia misma, fundada en la relación con la palabra y los signos sacramentales. En particular, la santidad de la Iglesia es una expresión viva de su libertad respecto del mundo y sus sugerencias. Una reflexión profética en este sentido ofrece Antonio Rosmini⁵. Aquel gran acto de amor hacia la comunidad creyente, que empujó al beato a meditar las llagas, se alimentaba de la convicción según la cual la Iglesia puede reivindicar su propia libertad sólo si se empapa y se gobierna desde la santidad.

En tercer lugar, la catolicidad, es decir la universalidad de la Iglesia, también manifiesta la credibilidad de la revelación, en la medida en que refleja el hecho de que el Evangelio está destinado a todo el hombre y a todos los hombres. Tal universalidad no se puede mantener situada en una especie de Iglesia invisible o escondida, sino que debe realizarse y vivirse en una comunidad concreta, precisamente la católica, con su presencia articulada y viva en cada lugar, que permanece a pesar de sus límites y sus heridas. En la catolicidad encontra-

⁵ Sobre el pensamiento de este gran maestro, ver mi libro: *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855*. Un profilo storico-teologico, 2 ed. Roma: Lateran University Press, 2005.

mos la forma de experimentar la belleza de la fe, según la profunda reflexión que nos ofrece a este propósito J. A. Möhler: «La fantasía del católico no imagina nada más bello, y nada le resulta más agradable a sus sentimientos que la idea de una compenetración armónica de innumerables espíritus, los cuales, extendidos por toda la superficie de la tierra, libres por sí mismos y capaces de ir a uno y otro lado, constituyen –salvaguardando cada uno su peculiaridad– una gran asociación fraterna que favorece recíprocamente su vida y representa una idea, la idea de la reconciliación del hombre con Dios, hombres que precisamente por esto son reconciliados y llegan a ser una sola cosa entre ellos (Ef 4, 11-16). Cristo, la verdad eterna, ha edificado la Iglesia. Ésta consiste en la comunión de los creyentes, y ha sido transformada por su Espíritu en amor y gracias a Él llega a estar viva entre los hombres: por tanto, ¿cómo podría faltarle la belleza suprema? Esto explica la alegría indecible que inundaba a la Iglesia cada vez que llegaban a su fin las perturbaciones y divisiones producidas en su seno. De su antigua historia recordamos la reunificación de la comunidad novaciana con la Iglesia católica, reunificación descrita de forma conmovedora por Dionisio de Alejandría y Cipriano de Cartago; el final de la división melasiana en Siria, etc. De la historia más reciente: la reunificación de los occidentales con los orientales en Florencia. Esta idea de la Iglesia no satisface solamente la imaginación y los sentimientos del católico, sino también su razón; su idea de la Iglesia católica es, de hecho, la única que corresponde al concepto de Iglesia cristiana y, en último término, a la revelación»⁶.

Por último, la apostolicidad, por la cual la comunidad creyente puede injertarse diacrónicamente en el fundamento de la Iglesia apostólica, mostrando cómo ésta nace en Pentecostés, aunque encuentra su lugar originario –a nivel de Jesús histórico– en la comunidad prepascual que el mismo Señor creó, en el momento en que llamó a los doce y quiso vivir con ellos una auténtica experiencia comunitaria de seguimiento y unión. También en esta dimensión se muestra la credibilidad de la revelación y la dimensión testimonial de la fe, en cuanto anunciada y transmitida no sólo a cada individuo, sino a una comunidad «jerárquicamente» estructurada, como lo manifiestan los diferentes niveles de pertenencia a ella: los doce apóstoles, los setenta y dos, las muchedumbres. Una estructura institucional que continúa viviendo y subsistiendo en la Iglesia católica, y que la fe está llamada a reconocer y a celebrar.

⁶ MÖHLER, J. A., *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano: J. R. Geiselmann (ed.), 1984, 283s.

Bibliografia

- ALBERICH, E., *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi*, Leumann: LDC, 1982.
- LORIZIO, G., *Le frontiere dell'Amore. Saggi di teologia fondamentale*, Roma: Lateran University Press, 2009.
- LORIZIO, G., Voz «Credibilità», en CALABRESE, G., GOYRET, PH. y PIAZZA, O. F. (eds.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma: Città Nuova, 2010, 374-381.
- LORIZIO, G., *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855. Un profilo storico-teologico*, Roma: Lateran University Press, 2005, II ed.
- MÖHLER, J. A., *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano: J. R. Geiselman (ed.), 1984.
- PENNA, R. *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999.
- SEQUERI, P., *Il Dio affidabile*, Brescia: Queriniana, 1996.