

«Dios para pensar»

«Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto solo Dios es digno de él»

Juan de la Cruz,
Dichos de luz y de amor 34.

1. Dios como problema. Un tema clásico desde algunas perspectivas actuales
2. Experiencia humana y Palabra de Salvación. Tres modelos
3. Dios en la revelación de su misterio y en la historia de la salvación. Esbozo para una teología trinitaria

Ángel Cordovilla Pérez
U.P. Comillas
Curso para profesores de
Religión y Moral Católica, CEE
Madrid, 30 Junio 2006

Advertencia preliminar

El título de estas reflexiones sobre Dios está tomado de A. Gesché. Él utilizó esta expresión para dar título y unidad a una serie de publicaciones que finalmente conformaron una breve y nueva suma de teología. El autor justifica el título general de su obra de la siguiente manera:

«Al inaugurar con este libro (*El mal*) una serie de libros, intentamos formular la hipótesis de que Dios o la idea de Dios puede ayudar al hombre a pensar. La idea es la siguiente. Que para pensar bien, todo es necesario. Que para pensar bien, hay que llegar hasta el fondo de los medios de que se dispone. Pues bien, la idea de Dios, incluso como símbolo y abstracción, representa en la historia del pensamiento la idea más extrema, aquella más allá de la cual no existe ya ningún último concepto, falso o verdadero. Así pues, la teología va a proponer *pensar con Dios*, con la sola idea de que un pensamiento sobreabundante (*in mentis excessu* Sal 67, 28) puede resultar beneficioso»¹.

Siguiendo la bella y profunda idea del teólogo de Lovaina, la expresión «Dios para pensar» puede entenderse en tres sentidos que no tienen que ser necesariamente excluyentes. En primer lugar, *Dios para pensar*, significa que la idea de Dios ha sido y es muy útil para que el hombre piense a fondo y de manera radical las realidades y los problemas fundamentales de la vida humana. Aquí quiero situar la primera reflexión titulada: *Dios como problema. Un tema clásico desde algunas perspectivas actuales*.

En segundo lugar, la expresión también puede significar *pensar con Dios*, con el Dios del exceso y de la gratuidad que visitando al hombre, rompe la monotonía de su vida y los límites de su experiencia, conduciéndolo más allá de la esencial pregunta por el sentido. Aquí habría que situar la segunda reflexión titulada *Experiencia humana y Palabra de salvación. Tres modelos*.

Finalmente, Dios no es solamente la idea que ayuda a pensar al hombre de forma radical o el compañero con el que el hombre puede pensar el sentido de su vida, sino el *Dios que da que pensar* desde su acción salvífica y su palabra reveladora en la historia, dando lugar a una creación nueva. Aquí habría que situar el tercer momento con la reflexión que lleva por título *Dios en la revelación de su misterio y en la historia de la salvación. Esbozo para una teología trinitaria*.

Con esta reflexión, en el fondo, sólo quiero mostrar una cosa: la fecundidad que ofrece y la seriedad que exige pensar a Dios. Porque como ya dejó dicho de forma lapidaria S. Juan de la Cruz: «un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto solo Dios es digno de él» (*Dichos de luz y de amor*, 34).

¹ A. GESCHÉ, *El mal. Dios para pensar* 1, Salamanca 2002, 12.

Dios como problema

Un tema clásico desde algunas perspectivas actuales

Introducción

1. *El camino de acceso a la realidad de Dios*
 1. 1 «Cada época se relaciona inmediatamente con Dios» (Leopold von Ranke)
 1. 2 Actualidad de la pneumatología en la experiencia de Dios (F. Schleiermacher)
 1. 3 El camino del amor (H. Urs von Balthasar)
2. *El conocimiento de Dios y el ateísmo*
 2. 1 «Homo capax veritas» (*Fides et ratio*)
 2. 2 El fenómeno del ateísmo: *Gaudium et Spes* y la teología trinitaria
3. *La experiencia de Dios: la dialéctica entre extrañeza y entrañeza*
 3. 1 La revelación del Dios extraño (T. Ruster)
 3. 2 La entrañeza del cristianismo (O. González)
4. *El lenguaje sobre Dios y la idolatría como per-versión del lenguaje*
 4. 1 El giro lingüístico
 4. 2 La analogía como forma del lenguaje sobre Dios
 4. 3 «Sobre la idolatría siempre posible» (A. Gesché)
5. *Dios como misterio*
 5. 1 Dos tendencias complementarias (L. Wittgstein y F. W. Goethe)
 5. 2 Misterio como plenitud y exceso de realidad (K. Rahner)
 5. 3 Misterio: revelación en el ocultamiento (Orígenes, Lutero, Pascal)

Conclusión

Dios como problema

Un tema clásico desde algunas perspectivas actuales

Dios es un *problema* para el hombre, no porque él sea un enigma que hay que resolver para que éste pueda vivir definitivamente tranquilo y en paz. Dios es un problema para el hombre en cuanto que Dios es aquella realidad que le precede y le provoca a salir de los estrechos límites de la vida en la que el hombre estaba pacíficamente instalado. Dios es el problema irresoluble para el hombre que lo lanza y lo abre a un horizonte insospechado, al misterio que lo sostiene y lo desborda, al abismo de la incomprendibilidad. Dios es un problema para el hombre en cuanto es la realidad que lo provoca a ir siempre más hacia delante, a ser siempre más. Este *magis* instalado en el corazón humano y que puede expresarse de diversas formas y maneras, es el resplandor y el reflejo de la inquietud y del deseo que todo hombre tiene de Dios. La expresión «Dios como problema», no hay que entenderla sólo y primordialmente como si Dios fuera un problema para el hombre, sino en el sentido que Dios viniendo al hombre convierte la vida de este un problema. Dios se convierte en un reto y en una provocación a la vida humana.

La idea de Dios ha sido una de las ideas más fecundas en la historia del espíritu humano². En el ámbito de la filosofía (metafísica, ética, antropología), del arte, de la literatura, etc. Sin ella no es comprensible la historia de Occidente. «El problema de Dios pertenece de forma constitutiva al origen de la racionalidad occidental»³. Por la realidad en sí misma (dignidad inmanente) y por la historia de la repercusión que ella ha tenido en la vida humana (plausibilidad social), el problema de Dios tiene que tener un puesto significativo en la vida pública de la sociedad contemporánea. Es incomprensible que en la vida pública (universitaria y cultural) española la pregunta por la realidad de Dios sea considerada como una amenaza a los valores democráticos y que como mucho sea soportada en el ámbito privado de la conciencia, y siempre que no sea generadora de una determinada acción moral y política. Dios es también un asunto profano, es una cuestión civil, que interesa al hombre en cuanto tal y que no puede quedarse reducida a los ambientes religiosos y a las facultades eclesiásticas⁴.

1. El camino de acceso a la realidad de Dios

¿Cómo podemos acceder a esta realidad que aparece en el corazón de todo hombre en forma de pregunta y de deseo? ¿Es Dios una proyección de

² Desde el punto de vista filosófico puede verse la excelente monografía de W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.

³ TH. RENTSCH, *Gott*, Berlin 2005, 4.

⁴ Cfr. F. SEBASTIÁN AGUILAR, «El descubrimiento de Dios y la vocación humana del intelectual», en: A. CORDOVILLA-J. M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA (EDS.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 607-630; P. CERESO, «Por un cristianismo civil», en: *Dios y el hombre en Cristo*, 125-153.

realidades incompletas en nosotros mismos, que el hombre ha sustituido por eso que llamamos Dios y que en esta época de la historia están pidiendo que sean definitivamente colmadas por el propio hombre? ¿Hay realidad real cuando estamos hablando de Dios? ¿Hay camino de acceso a él? ¿Vivimos en el silencio de Dios y no tenemos posibilidad de acceder hasta él? ¿Estamos sumergidos en la noche y no tenemos posibilidad de discernir si nuestra experiencia de Dios es verdadera o no?

1. 1 «Cada época se relaciona inmediatamente con Dios» (Leopold von Ranke, 1795-1886).

Con esta famosa expresión del padre de la historiografía moderna⁵ comenzamos haciendo una afirmación fundamental en nuestro tema en la actual situación eclesial y espiritual: hoy, como en todas las épocas de la historia, también existe esta posibilidad de relación, de encuentro y de experiencia de Dios. Nuestra época no se caracteriza ni por una mayor facilidad ni dificultad para realizar una auténtica experiencia de Dios. Todas las épocas han tenido que convertirse para encontrarse con él. El historiador alemán acuñó esta expresión frente a una fe ciega en la idea del progreso histórico aplicado a la historia, dependiente de la filosofía de la historia de Hegel. Según la idea extendida en su tiempo, la época en la que ellos vivían era el fruto granado y maduro de un progreso y una evolución que les permitía llegar a las cimas más altas del espíritu humano. Frente a esta postura optimista, prepotente e incluso ingenua, nuestro autor sostuvo la importancia de cada tiempo en sí mismo, con independencia de su relación con otras épocas de la historia.

Esta misma certeza de inmediatez y dignidad de cada época ante Dios tiene que ser afirmada y confesada por los cristianos hoy. Es claro que junto a esta afirmación de von Ranke, podemos esgrimir razones teológicas de peso, desde la teología de la creación, la teología de la salvación o desde la escatología. Pero mi interés no se sitúa tanto en esta fundamentación teológica de esta afirmación histórica, si no más bien intentar responder a una visión excesivamente negativa de nuestra época actual en su capacidad de dar respuesta a la cuestión de Dios. De la misma manera que la mirada del profeta tiene que estar atenta a discernir los ídolos que falseando la imagen de Dios, falsean al propio hombre, también tiene que estar pendiente de los caminos y accesos por los que Dios quiere hacerse presente de forma inmediata a la cultura actual y a cada hombre en particular.

1. 2 *Actualidad de la pneumatología en la experiencia de Dios* (F. Schleiermacher, 1778-1885)

Hay un problema irresoluble en la experiencia religiosa y en la experiencia de Dios, la relación entre mediación e inmediatez. Es decir, la relación entre las mediaciones históricas e institucionales que nos facilitan y median la experiencia de Dios en una historia e institución determinada (culto,

⁵ L. VON RANKE, *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid 1984, 77.

credo y código) y la necesidad de que esas mediaciones nos conduzcan a la inmediatez de la experiencia de Dios afectando a lo más íntimo de nuestro ser y de nuestra vida (conciencia, comunicación y comunión). En este sentido, me parece que lo que llamamos en teología la doctrina del Espíritu Santo tiene hoy una plena actualidad. Pero así como hemos descubierto que no puede haber teología sin pneumatología, tampoco es posible pensar la pneumatología sin teología⁶.

Cada generación, si percibe en la palabra de Jesús y en su persona la presencia de lo incondicionado desea establecer con él una relación de inmediatez y contemporaneidad (Kierkegaard). En realidad todo creyente desea ser contemporáneo de Jesús; que su palabra y sus acciones, su vida y sus sentimientos, su muerte y su resurrección le alcancen verdaderamente en el centro de su ser y de su conciencia. O dicho de otra manera, que toda mediación histórica y eclesial de la salvación de Dios y de la gracia de Cristo no sea una mediación que le aleje de Dios, sino que todas esas mediaciones necesarias sean verdaderamente una mediación para la inmediatez (Hegel-Schleiermacher).

1. 3 *El camino del amor* (Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)

No podemos seguir lamentándonos de que vivimos en una época nihilista, secularizada y posmoderna. Hay que buscar los nuevos caminos de acceso a la realidad de Dios. En 1963 el gran teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, sistematizó en dos vías fundamentales los caminos que la teología cristiana había ofrecido al hombre para presentar a Dios como digno de fe: la vía cosmológica y la vía antropológica. Aunque no sea de forma exacta, podemos decir que la primera fue utilizada en el primer milenio de la Iglesia y la segunda en el segundo milenio. Según el teólogo de Lucerna ambas perspectivas implicaban una inconsciente reducción. El camino o el método de acceso imponían a Dios una significativa limitación: Dios era medido desde el horizonte del mundo en general o desde los límites de la razón humana. Cuando Éste no era necesario para justificar la constitución última de la realidad (metafísica) ni el destino último de la vida humana (ética), se hacía innecesario e incluso incómodo. A lo más Dios quedaría relegado a un estadio precrítico y precientífico que se hace necesario como fármaco, prótesis o placebo mientras la humanidad llega a la plenitud de su crecimiento y de su estatura.

Como alternativa y superación de estos dos caminos de acceso a la fe en Dios, Balthasar propone el camino del amor. Para el teólogo de Basilea «lo que Dios quiere decir a los hombres en Cristo no pude encontrar su norma ni en el mundo en general, ni en el hombre en particular, sino que tiene que ser algo necesariamente teo-lógico, mejor aún, teo-pragmático: acción de Dios para el hombre, acción que él mismo muestra ante y para el hombre (y sólo así, junto a él y en él). Acerca de este hecho únicamente se puede decir que sólo sería creíble como amor: solamente es pensable como amor del propio Dios, cuya

⁶ Cfr. TH. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg ⁷2004, 22, siguiendo al teólogo protestante M. D. Meeks.

manifestación es la de su gloria»⁷. El camino que Balthasar propone como *kairós* teológico en nuestro tiempo es una mezcla original de un método fenomenológico y personalista. Fenomenológico porque hay que dejar que la realidad, en este caso Dios, se manifieste y se muestre desde sí misma, sin imponerle nosotros las condiciones de posibilidad para su revelación. Y personalista, porque Dios no es un objeto frente al hombre, sino alguien que se manifiesta bajo un rostro y una figura, que habla, actúa y ama. La cuestión de Dios no se puede situar en el ámbito de las ciencias matemáticas, físicas, biológicas, tecnológicas, etc. Y en concurrencia con ellas, sino en el ámbito de las relaciones personales o de la intersubjetividad. De esta forma podemos salir de la disyuntiva de caer en un extrínsecismo que sitúa la cuestión de Dios en concurrencia con una legítima visión autónoma de la vida humana o del inmanentismo que reduce la cuestión de Dios a la mera subjetividad o a la interioridad del sujeto.

2. El conocimiento de Dios y el ateísmo (negación de Dios)

2.1 «*Homo capax veritas*» (Fides et ratio)

La *cuestión de Dios* se ha planteado en tres ámbitos de la vida humana: el conocimiento, la experiencia y el lenguaje. Si el lugar clásico de la cuestión de Dios ha sido la razón y el conocimiento, hoy esta cuestión se afronta desde el problema previo de la experiencia y del posterior del lenguaje sobre Dios. La doctrina clásica se centró en el tema de la posibilidad del conocimiento de Dios por parte del hombre desde la luz natural de la razón. Una afirmación negada por un racionalismo estrecho que deja a la razón en los pequeños límites de la realidad constatable empíricamente y un fideísmo exagerado que no confía en la capacidad y valía de la razón humana. Lo que en realidad está aquí en juego, no es el intento de demostrar la existencia de Dios desde argumentos filosóficos, sino asegurar la libertad del hombre en el encuentro con Dios cuando este último se le revela en la historia. Es decir, que la fe es un acto plenamente humano, en el que el hombre encuentra no una enajenación, sino la plenitud de su ser.

Los diferentes pronunciamientos del magisterio no hacen más que profundizar en esta perspectiva. La última toma de postura la encontramos en la importantísima Carta encíclica «Fe y razón» (1998). Juan Pablo II partió de la afirmación de que el hombre es capaz de verdad: *homo capax veritas*⁸. Es un ser que está abierto a la realidad como un todo y cuyo deseo de verdad y de saber se expresa en su deseo innato de conocer y amar a Dios, a la vez que de alcanzar la plena verdad sobre sí mismo.

Pero esta cuestión de la verdad expresada en términos metafísicos es traducida a la pregunta más actual sobre el *sentido*, expresada en términos más antropológicos. Por esta razón, para el encuentro del hombre con esta verdad le propone recorrer el camino del conocimiento de sí mismo y de la

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 62006, 17.

⁸ *Fides et Ratio* 22. Sobre la capacidad metafísica del hombre.

autoconciencia personal (conócete a ti mismo). De esta forma un documento del magisterio está asumiendo el llamado giro antropológico que ha caracterizado la aventura de la modernidad occidental. Es importante constatar cómo la cuestión de Dios no se sitúa en la concurrencia de visiones parciales de la realidad, sino en la comprensión de la realidad como un *todo* y en la pregunta del hombre por el *sentido*.

La Encíclica está escrita en un momento en el que se hacía necesaria una revalorización de la razón. El ser humano, en una «falsa modestia», expresa de forma permanente una «difusa desconfianza» hacia ella. Por eso, en la misma línea de la anterior encíclica *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II afirma que el hombre es libre (responsable, capaz de pecado y conversión) y capaz de verdad (no puede encerrarse en sí mismo ni en la superficie de la realidad). De esta forma la razón es llevada a su máximo valor, pero no sobrevalorada. Porque es en la fe donde la razón adquiere sus verdaderas medidas y posibilidades. En ella se sitúa en un horizonte más amplio y alcanza el verdadero objetivo de su dinamismo: el conocimiento de Dios. Las dimensiones tradicionales de la pregunta por Dios se han unido con la cuestión del auténtico sentido de la existencia humana. La pregunta por Dios y la pregunta por el hombre han quedado profundamente entrelazadas.

2.2 El fenómeno del ateísmo: *Gaudium et Spes* y la teología trinitaria

El reverso de la afirmación de la posibilidad del conocimiento de Dios es el ateísmo⁹. La Constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* nos ofrece un importante análisis sobre el fenómeno del ateísmo moderno¹⁰, que

⁹ Esta parte está tomada del artículo A. CORDOVILLA PÉREZ, «La fe trinitaria como respuesta al ateísmo contemporáneo», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 333-351; aquí 340-345.

¹⁰ La bibliografía sobre este tema es inmensa. Además de los comentarios a los números 19-21 de la *Gaudium et Spes* sobre los orígenes del ateísmo hay que tener en cuenta la obra de M. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/London 1987. Para una primera mirada al ateísmo desde diferentes puntos de vista la magna obra dirigida por R. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo* (vols.1-3), Madrid 1971. Desde una perspectiva filosófico-teológica F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln 1975 (1966) y trinitaria P. PIRET, *Les athéismes et la théologie trinitaire*, Bruxelles 1994. Sigue siendo esencial H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1990. Una buena síntesis desde el punto de vista filosófico la ofrece E. CORETH, *Gott in philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 222-243. Es muy sugerente la lectura de C. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca 2005. El autor comprende la modernidad como un proceso permanente de *desplazamiento de Dios* del mundo de los hombres. Este desplazamiento realizado desde el *pathos* de la libertad, a la larga, ha sido contraproducente pues ha llevado consigo la pérdida de la pluralidad, de la singularidad, del otro, del tiempo presente, del sentido y de la verdad. Precisamente la teología trinitaria, comprendida como una teología del sentido y de la verdad, una teología de la relacionalidad y la particularidad, y una teología de la unidad y la pluralidad, que nos ayude a repensar la creaturidad, se convierte en clave

debemos prolongar desde la interpretación que de este fenómeno se ha hecho en la teología contemporánea, especialmente en el campo de la teología trinitaria. El teólogo y actual cardenal W. Kasper ya formuló en 1983 en su libro *El Dios de Jesucristo* que la fe trinitaria como forma concreta del monoteísmo cristiano, es la única respuesta válida al ateísmo contemporáneo, ya no militante y confesante como en el momento en que fue escrita la GS, sino silencioso y anónimo¹¹. Es digno de mención que aunque la Constitución pastoral ya presagiaba ese tipo de ateísmo indiferente¹², hoy volvemos a escuchar propuestas ateístas confesantes y militantes como programa¹³.

La Iglesia en el siglo XX ha hecho un esfuerzo enorme por dialogar con el mundo, en concreto con el ateísmo de corte humanista, que en nombre de la

fundamental para afrontar el problema que tanto la modernidad como la posmodernidad no han podido resolver.

¹¹ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1994, 9. 356.

¹² GS 19: «Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religiosos».

¹³ Un ejemplo de este ateísmo militante contemporáneo es M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, Barcelona 2006 y su propuesta de ateísmo poscristiano, en algunos pasajes definido de una forma positiva como laicismo poscristiano. Siguiendo las huellas de Nietzsche (aunque sin su belleza y su tragedia), el autor analiza la situación contemporánea definiéndola como nihilista. Este nihilismo es el que está detrás tanto de la civilización judeocristiana (Bush) como de la islámica (Ben Laden). Ambas están fundadas en una misma *episteme*: el odio a la tierra, a la vida y a la inteligencia; apostando por una cultura de la muerte. Después de su trabajo de deconstrucción de los tres monoteísmos, el nihilismo debe dar paso a un «ateísmo posmoderno que anula la referencia teológica, pero también la científica para construir una moral. Ni Dios, ni Ciencia, ni Cielo inteligible, ni el recurso a propuestas matemáticas, ni Tomás de Aquino, ni Augusto Comte o Marx; sino la Filosofía, la Razón, la Utilidad, el Pragmatismo, el Hedonismo individual y social» (73); una «laicidad poscristiana, o sea, atea, militante y radicalmente opuesta a cualquier elección o toma de posición entre el judeocristianismo occidental y el Islam que lo combate» (226). No es este el lugar para contestar un libro como este. Además de la falta de rigor y profundidad a la hora de analizar los tres monoteísmos desde el punto de vista de la historia de las religiones y de la teología, creo que el autor siente una aguda pasión (¿la neurosis que el tanto quiere combatir?) por la deconstrucción, más que por el trabajo constructivo. De tal forma que después de leída la primera parte (me atrevería a decir que la primera hoja) el libro se hace excesivamente pesado y aburrido. Como una permanente letanía repite de memoria y sin inteligencia los tópicos que una y otra vez se lanzan con mayor o menor razón contra la historia del cristianismo. La propuesta que él realiza para sustituir la historia anterior es ridícula en comparación con la fecundidad (con sus sombras y pecados) de 3.000 años de judeocristianismo en la historia. Nietzsche fue más radical y más atrevido. Criticó con más agudeza y sentido del humor al cristianismo e hizo una verdadera propuesta para salir del nihilismo por él anunciado: la voluntad de poder, el eterno retorno y la llegada del superhombre. Sin querer atribuir a Nietzsche directamente las consecuencias que su filosofía trajo en años sucesivos inspirando ciertos regímenes fascistas y totalitarios, parece lógico que el autor hubiera hecho el mismo trabajo de deconstrucción que realiza con los monoteísmos, especialmente con el cristianismo.

liberación del hombre de todo tipo de esclavitudes promulgaba la muerte de Dios. Este diálogo se concretó en los números 19-21 de la GS, que a su vez, fueron fuente de inspiración para los diálogos posteriores entre marxismo y cristianismo.

Sin ánimo de ofrecer un estudio riguroso sobre el tema me atrevería a resumir en las siguientes perspectivas la doctrina expuesta en el Concilio¹⁴:

a) Desde el punto de vista *existencial y antropológico* el Concilio asume el grito del ateísmo pronunciado para reivindicar la libertad del hombre. Pero a diferencia de este, no fundamenta la libertad en sí mismo, sino en la dignidad que le viene al ser humano por su origen, creado por Dios como *creatio ex amore*, y por su destino, llamado a la comunión con el creador como *consummatio in amoris*¹⁵. De esta forma, el Concilio afirma rotundamente que Dios no puede ser comprendido como aquel que es rival y enemigo del hombre, sino quien constituye su más alta dignidad y el fundamento último de su libertad.

La medida del hombre es la infinitud, ya que sólo Dios puede ser la medida del hombre¹⁶. El hombre es imagen de Dios (GS 12) con una memoria del origen (GS 16) y una vocación única (GS 22). Este es el fenómeno originario desde donde hay que partir para definir al ser humano. El hombre ha sido creado para participar en la comunión de vida con Dios. Sin embargo hace una constatación: a pesar de que esta es la vocación esencial del ser humano, hay muchos hombres que se desentienden de esta llamada o la niegan. En la línea de Sab 13 y Rm 1 el texto del Concilio habla de una responsabilidad y de una culpa del hombre actual, aunque no de condena como aparecía en el texto del Concilio Vaticano I. El hombre como imagen de Dios es memoria y deseo de Dios. Pero en vez de dejar aflorar el eco de este origen y seguir los impulsos verdaderos de ese deseo ha preferido no escuchar la voz de la conciencia (sagrario del hombre en el que resuena la voz del Creador)¹⁷ y así ha pervertido (dirigir hacia otro lado) el verdadero deseo de Dios satisfaciendo sus propias necesidades inmediatas. Si el Concilio dice que el fenómeno originario en el ser humano es la vocación constitutiva de este a la vida divina y a la comunión con Dios, el ateísmo no puede ser considerado más que como fenómeno derivado y no originario. Es decir no pertenece a las estructuras mismas del ser humano, sino que es una per-versión de las mismas, quizá debido a una reacción crítica contra las religiones y en concreto con la religión cristiana.

¹⁴ Me he servido especialmente del comentario de J. Ratzinger al primer capítulo de la primera parte de la Constitución (nº 11-21) en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg 1968, 336-449.

¹⁵ Cfr. S. DEL CURA ELENA, «Creación *ex nihilo* como creación *ex amore*: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *Estudios Trinitarios* 38 (2004) 55-130, esp. 80-85.

¹⁶ Cfr. el inicio de GS 19 y el final del 21. La afirmación recuerda la bella expresión de Rahner cuando al definir al ser humano desde el misterio incomprensible de Dios afirma que el hombre es el indefinible, el ser que no tiene contornos ni límites. Cfr. *Curso fundamental de la fe*, Barcelona ⁵1998, 256-258.

¹⁷ Cfr. GS 16.

b) Desde una perspectiva *histórica y fenomenológica* el Concilio intenta describir, y no definir, el fenómeno del ateísmo. Lo primero que subraya es la polisemia del concepto, ya que al utilizar de forma general la palabra ateísmo se están señalando realidades muy diversas: ateísmo explícito y radical, agnosticismo teológico, ateísmo metodológico, relativismo, humanismo sin horizontes, indiferencia religiosa, respuesta al problema del mal, inmanentismo, etc. En vez de analizar el ateísmo desde un punto de vista abstracto y teórico lo describe en sus manifestaciones fundamentales de una manera fenomenológica (nº 20)¹⁸ e intenta comprender sus causas desde una perspectiva histórica (nº 19). La razón de fondo está en una afirmación que hemos subrayado anteriormente y que es capital: el ateísmo es un fenómeno derivado¹⁹.

c) Desde una perspectiva *crístológica* Cristo es contemplado como aquel que nos revela la plenitud del misterio de Dios y la plenitud del misterio del hombre. Cristo es la mejor respuesta al ateísmo contemporáneo. Sólo desde él sabemos qué es ser hombre de forma cabal. Sólo desde él se aclara el enigma y el misterio que el hombre es para sí mismo. Cristo es el nuevo y verdadero humanismo (GS 22)²⁰. Él es la expresión concreta de que el hombre crece en humanidad y libertad en la medida que aumenta su relación y cercanía a Dios. Se podrá ser ateo, pero no acusando al cristianismo de que sea un límite a la verdadera humanidad y plenitud del ser humano. La Iglesia «reconoce en el misterio de Dios hecho hombre la garantía de nuestra vocación y la consagración definitiva de nuestra grandeza»²¹.

d) Desde una perspectiva *eclesiológica*, el Concilio asume que el ateísmo no es simplemente una causa de reprobación ante el hombre moderno, sino que constituye una llamada de atención a la Iglesia en cuanto que los cristianos tenemos una responsabilidad ante este fenómeno del ateísmo porque por medio de su vida y del anuncio del Evangelio han velado y oscurecido el verdadero rostro de Dios. Conecta esta afirmación con el número 8 de la *Lumen Gentium* que de forma clara habla del carácter peregrino de la comunidad creyente e incluso, implícitamente de una *Iglesia de los pecadores*²². Por esta razón y como consecuencia, como remedio contra el ateísmo están la exposición transparente del verdadero rostro de Dios (trinitario) y la vida testimonial de los creyentes (GS 21)²³.

¹⁸ El Concilio describe dos formas fundamentales sin ánimo de ser exhaustivo: el existencialista-humanista y el marxista (cfr. GS 20).

¹⁹ Cfr. GS 18. Una expresión subrayada por el Cardenal König.

²⁰ Perspectiva subrayada por el cardenal de Chile Silva Henríquez. Cfr. J. RATZINGER, «Kommentar», 336.

²¹ H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1990, 19.

²² Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, «Casta meretrix», en: ID., *Sponsa Verbi*, Madrid 1966, 239-354; K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder*, Wien 1948; Cfr. ID., «Iglesia de los pecadores», en: G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, (vol. 1) Barcelona 1966, 419-435.

²³ Perspectiva subrayada por los Cardenales König, Seper y el patriarca Máximos. Cfr. Ratzinger, «Kommentar», 338.

e) Junto a esta reflexión del Concilio habría que mencionar diferentes explicaciones posteriores que han intentado completar y profundizar en esta doctrina magisterial desde su propia interpretación teológica.

- En primer lugar están los autores que ven en la afirmación clásica de Nietzsche «Dios ha muerto» como una posibilidad de pensar a Dios sin el ser de la *onto-teo-logía* (final de la metafísica) abandonando el Dios de los filósofos, que han hecho de él un concepto abstracto, fundamento del obrar moral o del pensar filosófico. En el fondo estos autores proponen asumir la crítica que ha realizado el hombre contemporáneo al cristianismo para buscar y presentar el rostro del verdadero Dios, pues el Dios que niega el ateísmo es en realidad un ídolo (J. L. Marion).

- En segundo lugar, para otros autores, el problema actual en torno a la cuestión de Dios no es el ateísmo sino la *idolatría*, ya sea en su vertiente política la teología de la liberación (J. Sobrino) como en su reflexión realizada por parte de la teología francesa (A. Gesché). El ídolo no deja libertad al hombre ni respeta la distancia originaria desde la que el hombre se constituye como persona. El problema no ha sido si Dios existe o no, sino *cómo es* Dios para que el hombre no vea en él un rival que lo limita, sino la realidad que lo funda y lo lleva a su máxima realización. El problema no es la negación de Dios sino su falsificación, que no hace verdadero y libre al hombre sino que lo falsea como el *falso dios ético* (absolutiza lo relativo); el *falso dios filosófico* (el ídolo creado a nuestra imagen y semejanza); el *falso dios teológico* (relativiza al Absoluto al instrumentalizarlo poniéndolo a mi servicio).

- Finalmente, para otros autores el ateísmo es un *fenómeno poscristiano*, una actitud contra lo recibido (Zubiri)²⁴, donde el hombre se apropia de la realidad que le es otorgada como gracia, apropiándose la como su fuera suya propia. El ser humano pasa de una autonomía y libertad comprendidas como gracia a una libertad y autonomía sin horizontes. Pero esta posibilidad para el hombre ha sido abierta por la encarnación del Hijo de Dios. Apoyado y fundado en él, el hombre puede levantarse y decir no a su creador. La condición de posibilidad última del ateísmo del mundo está en el propio cristianismo, pues sólo un Dios trinitario es capaz de crear una realidad autónoma con capacidad de decir no a su Creador.

3. La experiencia de Dios: la dialéctica entre extrañeza y entrañeza

Dios no es una idea que se domina a través del conocimiento, sino una realidad que se nos entrega y se nos manifiesta provocando en nosotros la

²⁴ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1999, 17: «El hombre es ateo, donde ateísmo es una *actitud contra* lo recibido». Sin embargo, el mismo Zubiri matiza más adelante, señalando que el hombre de hoy no es ateo contra nada, sino que sencillamente vive una vida «a-tea» que es la forma más radical de ateísmo: «Va siendo cada vez mayor el número de personas que no sienten “contra” ninguno, sino que serenamente se hallan asentadas y aposentadas en su vida. Sin ir contra nada ni contra nadie su vida está vivida en sí misma, con dificultades, con fracasos, pero también con logros reales y efectivos. Es la forma más radical de ateísmo: la vida a-tea» (pág. 18).

respuesta de la fe y la adoración. El *conocimiento* es ya el acto reflejo que reflexiona y media a través de conceptos una experiencia originaria (religión). Por esta razón, la doctrina clásica del conocimiento de Dios ha dado paso a la cuestión de la *experiencia* de Dios.

Afrontaremos el tema de la experiencia en la segunda conferencia. ¿Qué es lo que estamos diciendo con esta palabra con la que parece que decimos todo, pero en realidad no decimos nada? De tanto uso y abuso la hemos desnaturalizado. ¿Cuáles son los criterios para que se de una auténtica experiencia humana y una experiencia religiosa?

3. 1 *La revelación del Dios extraño* (T. Ruster)

En este lugar sólo quiero mencionar un rico debate que se está dando en la teología en la actualidad. El teólogo alemán T. Ruster ha escrito un libro, que está dando mucho que hablar, con este significativo título: *El Dios confundido. Teología después de la desvinculación entre cristianismo y religión*²⁵. En un primer momento parece que estamos recuperando la tesis clásica del protestantismo más radical que separaba totalmente religión y cristianismo. La religión es la mayor expresión de la capacidad del hombre de justificarse y salvarse desde sus propias fuerzas. Sólo el cristianismo, en cuento camino de Dios al hombre, puede liberarlo de este *eros autojustificador*. Sin embargo, no es exactamente igual. El autor parte de la constatación de que el mayor peligro del cristianismo en la actualidad es su insignificancia e irrelevancia. La causa está en la introducción del cristianismo en el mundo de las religiones, cuya forma fundamental es el servicio a los dioses, comúnmente llamado idolatría. La experiencia religiosa se caracteriza por ser una experiencia unificadora y totalizadora de la realidad. Ella determina la realidad concreta. Al situar al Dios cristiano dentro de esta forma fundamental de la experiencia religiosa, lo hemos convertido en el fundamento último de la realidad concreta, domesticando la revelación que viene testimoniada en la Escritura. Hoy esta experiencia omniabarcante que determina la realidad es el capitalismo experimentado y comprendido como religión, cuyo dios es el dinero (W. Benjamin). En este contexto el cristianismo debe abandonar la comprensión general de Dios vigente en la sociedad contemporánea y recuperar la *extrañeza* de Dios, es decir, dejarse interpelar por el Dios extraño revelado en la Escritura (Marción-Harnack) que nos introduce en la noche purificadora de los sentidos, tanto corporales como espirituales para la plena comunión de vida con él (Juan de la Cruz).

²⁵ T. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Etnflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2004. Ha desarrollado esta intuición en su libro *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005. En esta misma línea de acentuar la extrañeza y alteridad de la revelación de Dios desde una teología sacramental, T. FREYER, *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschliessung und Grundlegung der Sakramente*, Würzburg 1995; ID., «Alterität und Transzendenz. Theologische Anmerkungen zur Hermeneutik», *Berliner Theologische Zeitschrift* 13 (1996) 84-110.

En este lugar no podemos enfrentarnos a las tesis del autor. En algunos puntos difícilmente aceptables desde una perspectiva católica, como la radical separación entre religión y cristianismo, la aversión por toda teología natural, la separación entre el Dios de la filosofía y el Dios de la Biblia, la separación entre experiencia humana y revelación de Dios, en definitiva entre naturaleza y gracia. Si no hay posibilidad de conexión entre la experiencia humana y la revelación del Dios extraño, ¿cómo es posible acceder a la revelación de ese Dios?

Pero desde mi punto de vista tiene razón en dos cosas. En primer lugar en constatar la insignificancia del cristianismo como uno de sus mayores males en la actualidad. Y en segundo lugar en la necesidad de criticar lo que él llama el dogma de la experiencia en pedagogía de la religión, para recuperar la extrañeza y novedad de la revelación de Dios. Este dogma consiste en partir siempre de la experiencia del interlocutor para anunciar ahí la revelación y la palabra de Dios. Sin embargo a juicio de nuestro autor, este dogma tiene que ser profundamente revisado. La experiencia del hombre no puede ser directamente asumida como presupuesto de una verdadera experiencia de Dios. La experiencia con el Dios verdadero no es la nuestra, nos resulta extraña. Dios se ha convertido en un extraño en nuestra casa. Pero esta extrañeza de Dios nos está ofreciendo una nueva oportunidad. En línea con el Dios del cristianismo primitivo (1 Pedro), el Dios de Pascal, de Lutero y de Marción, leído por A. Harnack, tenemos que dejar que Dios sea Dios, sin domesticarlo desde nuestra actual experiencia humana y religiosa (capitalismo).

3. 2 *La entrañeza del cristianismo* (O. González de Cardedal)

No obstante tenemos que tener sumo cuidado en que esa extrañeza de Dios no sea signo o sinónimo de extravagancia, sino una forma diferente de comprender la permanente novedad que supone el misterio de Dios para la vida de los hombres. La extrañeza que causa hoy el mensaje cristiano, tiene que convertirse en un lenguaje que no provoque el miedo a una vuelta a un pasado arcaico y amenazador, sino la apertura confiada hacia un futuro nuevo y esperanzado. En este sentido hay que acoger y «pensar la entraña divina del cristianismo y mostrar su entrañeza humana»²⁶. Por esta razón, habría que integrar lo que ha significado el giro antropológico de la teología en la segunda mitad del siglo XX (K. Rahner, H. de Lubac) poniendo de relieve la afinidad y entrañeza de Dios con la experiencia humana, con este nuevo giro teo-lógico, que quiere subrayar la novedad y extrañeza de la revelación de Dios cuando se acerca a la realidad humana²⁷. En la siguiente reflexión sobre las diferentes

²⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997. Contraportada.

²⁷ A. CORDOVILLA, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en G. URÍBARRI (ed), *Hacia un nuevo paradigma teológico. Desplazamientos dogmáticos*, BTC, Bilbao 2005, 126-135 («Del giro al descentramiento antropológico»); E-M. FABER, «Steht eine theo-logische Wende an?», en:

formas de entender la relación entre experiencia humana y palabra de salvación, podemos comprobar la pertinencia de integrar lo legítimo de ambas perspectivas.

4. El lenguaje sobre Dios y la idolatría como per-versión del lenguaje

F. Nietzsche, el profeta de la muerte de Dios, tenía razón cuando dijo que mientras Dios siguiera existiendo en el lenguaje de los hombres, no se podría afirmar de verdad que «Dios ha muerto y permanece muerto». Dios existe en el lenguaje de los hombres como palabra. Una palabra que se nos impone con anterioridad a nuestra decisión personal de afirmación o negación²⁸.

4.1 El giro lingüístico

Por otro lado, desde que Richard Rorty popularizara lo que se ha venido llamando como el giro lingüístico, el lenguaje ha ido adquiriendo una importancia fundamental en la filosofía y en la teología. Él es el nuevo paradigma en el que se sitúa el pensamiento occidental²⁹. El *lenguaje* afecta esencialmente a lo que constituye el fondo de la existencia humana. El lenguaje es el lugar donde la realidad se nos entrega. Él es el trasunto del ser, la cuna en la que, en el hombre, la realidad viene al mundo. Él da a luz la realidad en el hombre. Plantearnos el modo y cómo hablar bien de Dios es un asunto que afecta a la misma cuestión de Dios. En este sentido el problema o la cuestión de la *analogía* en nuestro lenguaje sobre Dios no es simplemente una cuestión que afecte al *modo* de hablar de Dios sino que nos situará en el problema de la comprensión de Dios, del hombre y del mundo.

El jesuita y profesor en la Universidad Gregoriana F. Pastor³⁰ ha resumido los tres paradigmas en los que hasta ahora se ha desarrollado la teología filosófica ve resumidos en la genial frase de S. Agustín en la que expresa la supereminencia de Dios que excede y sobrepasa todos los recursos del lenguaje humano: «Pues la supereminencia de la divinidad excede todos los recursos del lenguaje ordinario. Dios, en efecto, es *pensado*, con más verdad de lo que es *dicho*, y él es más verdad, de lo que es *pensado*» (*De Trin* VII, 4, 7). Lenguaje, conciencia y ser han sido los tres paradigmas de la filosofía

http://www.thchur.ch/Theologie_und_Seelsorge/Themen_des_Glaubens/Theo-logische_Wende.pdf.

²⁸ Cfr. K. RAHNER, «Una meditación sobre la palabra Dios», *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1998, 66-73.

²⁹ G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid 1998, 98: «Tratándose de filosofía hay un tópico obligado a la hora de valorar el progreso o final de una época: el cambio de paradigma, llevado a cabo por la filosofía actual, en este siglo, sustituyendo el paradigma moderno, el del sujeto o de la conciencia, que venía funcionando desde Descartes, por el del lenguaje, introducido en este siglo por un conjunto de filósofos, cuya aportación ha venido ha denominarse *linguistic turn* (R. RORTY, *The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967)».

³⁰ «*Quaerentes summum Deum*. Búsqueda de Dios y lenguaje de fe en Agustín de Hipona», *Gregorianum* 81 (2000) 480 n. 183.

occidental. No importa por cual de ellos se empieza, lo importante es alcanzar y llegar al resto. Un lenguaje sin hombre y sin ser es puro nominalismo. La hermenéutica ha sido fundamental para poner de relieve el carácter histórico y contingente de la verdad (a la que vamos llegando) pero hay que dar el paso de la hermenéutica a la cuestión de la verdad³¹. Hay que pasar del con-texto al texto, y del texto a la realidad que en él se nos dice y al decírsenos, se nos entrega (palabra en sentido bíblico). El lenguaje no es un simple código de comunicación que usamos los humanos para entendernos sino algo que afecta esencialmente a lo que constituye el fondo de la existencia humana. Es más, decir, lenguaje es decir en cierta medida el ser de las cosas, pues el lenguaje es el lugar donde la realidad se nos entrega. Alguien ha definido el lenguaje como cuna del ser en cuanto que es en el lenguaje donde la realidad viene al mundo del hombre. En este sentido el lenguaje da a luz a la realidad. Es el trasunto del ser.

4. 2 *La analogía como forma del lenguaje sobre Dios*

Pero en nuestro tema concreto, al hablar del lenguaje sobre Dios, enseguida nos formulamos un problema —que en realidad es muy viejo—: ¿cómo podemos pensar en conceptos finitos y decir en palabras limitadas al Dios infinito e ilimitado? ¿No habrá sido la conceptualización del misterio de Dios y el uso de su nombre en vano lo que nos haya traído el eclipse de Dios y el nihilismo como experiencia fundamental del presente? Todo lenguaje sobre Dios es analógico. Es decir que afirma a la vez una semejanza entre Dios y la criatura desde la mayor desemejanza (Lateranense IV, DH 802). La analogía del ser como forma propia del pensamiento católico tiene que ser comprendida desde una *comprensión de la realidad* que ponga en el centro la complejidad y la paradoja. La realidad no es unívoca (monismo) ni equívoca (relativismo). Desde una *antropología teológica* que ponga de relieve que el ser humano es imagen de Dios, llamado a la semejanza. Desde la *crisología* que ponga de relieve que la verdadera imagen de Dios es Cristo y que él mismo ha revelado al hombre cuál es la imagen de Dios, sin confusión y sin separación. Por último, dentro de una *teología trinitaria* que afirme claramente que toda distancia y cercanía posible entre Dios y la criatura, entre Cristo y el ser humano están integradas, custodiadas y salvadas en la relación y diferencia que existe en la vida interna y trinitaria de Dios.

4. 3 «*Sobre la idolatría siempre posible*» (A. Gesché)

Anteriormente hemos podido comprobar que el problema mayor de la teología no se sitúa en la demostración o en la búsqueda de pruebas de la existencia de Dios. Su tarea consiste en *cómo* hablar bien de Dios. En estos días uno de los autores que más ha reflexionado sobre este tema ha sido A. Gesché, *Sobre la idolatría siempre posible*, en el volumen tercero de su *Dios para pensar* que

³¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*.

lleva por título *Dios*³². Él ha seguido las intuiciones y reflexiones de J. L. Marion en su libro *El ídolo y la distancia*³³.

El autor comienza señalando que la idolatría lejos de ser un problema superado es una tentación permanente para el hombre. Pero no se trata tanto de un error teológico, cuanto de un error antropológico. Un dios falso no es falso porque no exista, sino porque extravía y per-vierte al hombre haciendo que tome caminos equivocados. En una palabra es falso porque falsea al hombre.

La idolatría depende de una estructura antropológica como la prohibición. Existen tres prohibiciones fundamentales en todas las culturas que en el fondo es una manera de proteger al hombre contra sí mismo: a) la prohibición del incesto («no tomarás mujer de tu clan» Lev 18); b) la prohibición de matar (no matarás Ex 20, 13); c) la prohibición de la idolatría (No tendrá otros dioses fuera de mí Ex 20, 3).

El significado de estas prohibiciones es que la salvación no se encuentra en la inmediatez ya que esta engaña y pierde al hombre pues lo deja encerrado dentro del círculo de sí mismo y en el mundo ya conocido. En este sentido no hay salvación más que fuera de sí mismo, en la alteridad. La trasgresión de estas tres prohibiciones es la solución falsa a una búsqueda legítima de la afectividad y el amor, de la sociabilidad y fraternidad, de la divinidad y trascendencia. Es el trueque del deseo legítimo a la necesidad satisfecha. Pero es que hay una diferencia que siempre hay que mantener entre necesidad (siempre inmediata) y deseo (siempre diferido). Mientras que la necesidad debe ser resuelta inmediatamente ya que está en función de la perduración de la especie, el deseo que construye y estructura al hombre como persona dentro de una sociedad no encuentra su resolución en la vía inmediata sino en el mantenimiento de la distancia y la diferencia originarias, creadoras de libertad y personalidad.

Aquí hay que situar la legítima búsqueda de Dios que el hombre emprende y el deseo de encontrar al Dios verdadero, es decir, al Dios que no me falsea y que me ayuda volverme verdadero y a construirme en verdad. Según el autor se puede proponer tres tipos de dioses falsos:

a) El falso *dios ético*. Es el que más se asemeja a los dioses del antiguo politeísmo. Se trata de un dios instrumentalizado, que más que servirle a él, nos servimos de él. Antiguamente eran llamados el dios de la fecundidad, de la salud, de la riqueza, de la guerra, de la fortuna. Es la absolutización de lo que es relativo y no tendría que ser absolutizado. Aquí el autor sitúa las tres grandes libidos que constituyen al ser humano: *amandi, dominandi, possidendi*. Tres formas que no solo son buenas sino necesarias para la vida humana. Todo hombre tiene el derecho a amar, a ejercer un influjo en la sociedad y a asegurar su seguridad material. El problema es cuando esta libido, en su triple versión o en una de ellas se convierte (pervierte) en fin en sí misma y me aliena por completo. La realidad, buena en sí misma, se ha pervertido e instrumentalizado, desviado hacia satisfacciones inmediatas y lo que era relativo se ha convertido en absoluto.

³² A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. Dios - Cosmos*, Salamanca 1997, 139-147.

³³ J. L. MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca 1999.

b) El falso *dios filosófico*. Es el falso dios del teísmo (aunque no todo el teísmo hay que rechazarlo, ya hemos visto que es la expresión de un posible conocimiento natural de Dios desde la creación que asegura la libertad del acto de fe y la gratuidad de la revelación de Dios). Aquí el autor se pregunta si el teísmo no es más peligroso que el ateísmo. Pues el segundo al negar la existencia de Dios lisa y llanamente, deja la naturaleza de éste intacta, mientras que el teísmo al presentar una naturaleza de Dios tal, a medida de la razón humana, corre el riesgo de manipular, pervertir la verdadera imagen de Dios. En realidad esta es el significado del ídolo, la imagen que se refleja en el espejo al que nos remitimos. Es un dios que es nuestra imagen y semejanza, una relación sin verdadera alteridad. Las diferentes teologías de la muerte de Dios, lo que anunciaron o constataron era la muerte no del Dios de Abraham, y de Jesucristo sino de este ídolo construido por la razón humana y la filosofía.

c) El falso *dios teológico*. Es el más peligroso de los tres. Pues mientras que los dos anteriores trabajan y operan con dioses falsos, la idolatría aquí trata al verdadero Dios como un dios falso. Si la primera versión de la idolatría convertía lo relativo en absoluto, aquí se trata de relativizar al absoluto. Lo hemos puesto al servicio de nuestros intereses no dejando que Dios sea Dios. Se le trata como un dios de las satisfacciones inmediatas, de respuestas a nuestras necesidades cuando él es justamente el Absoluto, esa instancia crítica, esa diferencia y distancia que nos permite construirnos (como en la relación con la madre) no como ídolo y reflejo de nosotros mismos, sino en la alteridad. Este tipo de heteronomía no sólo no aliena al hombre sino que constituye su autonomía y la provoca, quedando lejos de lo funcional y de lo inmediato.

La teología, a juicio de Gesché, no tiene que preocuparse tanto de la negación de Dios, que en el fondo es un problema filosófico, sino de la falsificación de Dios. No del ateísmo sino del politeísmo y la idolatría.

5. *Dios como misterio*

5.1 *Dos tendencias complementarias*

En la actualidad el término misterio está siendo redescubierto para pensar de nuevo la realidad de Dios³⁴. El término *misterio* es ambiguo. Posee una doble orientación. Si partimos de la perspectiva del filósofo austriaco L. Wittgenstein, misterio es aquella realidad sobre la que no podemos decir nada y que por lo tanto, es mejor callar³⁵. Estamos ante una orientación negativa o lo

³⁴ G. AMENAGUAL, «Pensar y creer en Dios después de Nietzsche», en: A. CORDOVILLA-J. M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA (EDS.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 85-86. Siendo el nihilismo lo que caracteriza nuestra época, el autor propone pensar y creer en Dios recuperando a Dios como centro, misterio y gratuidad. Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Dios misterio», *Sal Terrae* 93 (2005) 241-251.

³⁵ Después de la postura crítica de Kant respecto a la posibilidad de que el hombre pueda acceder a la realidad de Dios desde la razón, han aparecido diferentes esbozos constructivos que intentan posibilitar ese acceso desde diferentes puntos de vista. Entre

que podríamos denominar una teología apofática. Si, por el contrario, partimos de la perspectiva del poeta alemán Goethe, misterio es lo que está ahí presente para se revele con presteza. Aquí nos situamos en una orientación positiva y es lo que se ha denominado como una teología catafática o de revelación³⁶. Estas dos orientaciones están y deben estar presente en cada una de las perspectivas que asumamos para hablar bien de Dios. La primera ha sido más propia de las religiones místicas, la segunda del mundo bíblico y de la reflexión patrística.

5.2 *Misterio como plenitud y exceso de realidad*

Pero siempre que hablamos de misterio para referirnos a Dios caemos en la tentación que nos conduce directamente a una mala interpretación. Esta consiste en comprender a Dios como misterio por defecto, es decir, por la limitación de nuestro conocimiento y no por la grandeza de Dios y el exceso de la realidad de Dios. Ambas afirmaciones están en relación. Pero es decisivo dónde ponemos el centro y la insistencia. Si definimos a Dios como misterio pensando en que el hombre no es capaz de comprenderlo en su totalidad porque su inteligencia y su conocimiento son limitados, en el fondo, estamos definiendo a Dios desde el hombre y desde un punto de vista negativo. Sin embargo Dios es misterio incomprensible en sí mismo por exceso y plenitud de realidad, porque Él es vida plena e inagotable, incluso cuando podamos compartir plenamente su vida, cuando –según la terminología joánica– podamos verle tal cual es, cara a cara (Gregorio Nacianceno). Dios es misterio no sólo, ni primordialmente, como realidad que está más allá de nuestro conocimiento, sino que Él es misterio en cuanto realidad que nos sostiene y fundamenta, es misterio en cuanto realidad que nos abarca y nos da cobijo y hogar (*Ge-heimnis*: aquella reunión que nos ofrece y nos brinda un hogar) y es misterio en cuanto realidad que permanentemente nos sobrepasa y nos desborda³⁷.

En este sentido *misterio* no significa lo que ahora no conocemos pero más tarde podremos llegar a conocer. Si esto fuera lo que determina la realidad del misterio significa que la razón humana es el criterio último y la medida decisiva para la comprensión del misterio y además lo estaríamos comprendiendo y definiendo desde una perspectiva negativa. Limitaríamos por tanto la naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre. El misterio es una realidad que nos está dada y que nos funda y que más que ser un objeto de conocimiento dado junto a otros, es la misma condición de posibilidad del conocer. Es la realidad que tenemos siempre por delante para contemplar (misterio que nos sobrepasa) a la vez que el fundamento mismo de nuestro conocimiento y contemplación (misterio que nos sobrecoge). Es la peculiaridad que caracteriza a Dios –misterio santo– y a nosotros desde él, ya que la esencia del ser humano es estar referido al misterio absoluto que le funda y le sostiene.

ellos habría que situar a L. Wittgestein en sus dos etapas fundamentales (primer y segundo Wittgestein). Cfr. TH. RENTSCH, *Gott*, Berlin 2005, 156-172.

³⁶ Cfr. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2001, 340-347.

³⁷ Cfr. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, Barcelona 2000, 38-39.

5.3 El misterio de Dios: revelación en el ocultamiento

El misterio de Dios es Dios mismo en su ser principio sin origen (Padre) que se nos comunica en la creación y en la historia como palabra encarnada (Logos), y se nos da en la el corazón de los hombres como gracia y como gloria (Espíritu)³⁸. Una manifestación y donación que no agota el carácter inabarcable e incomprensible de Dios sino que nos lo manifiesta más radicalmente. Dios se nos manifiesta y se nos da precisamente en su incomprensibilidad. La revelación no des-vela el misterio sino que lo hace más patente y nos enfrenta a él de una manera más radical. Es la radicalidad del don de sí mismo a nosotros la que nos pone en evidencia la condición inabarcable del misterio de Dios³⁹. Precisamente el *Deus semper maior* se ha manifestado más grande y más incomprensible cuanto más pequeño *minor* se ha hecho⁴⁰. Ni por su absoluta trascendencia, es decir, su altura infinita que siempre nos desborda y nos sobrepasa, ni por su radical inmanencia, es decir, su íntima cercanía o su profunda interioridad que nos sobrecoge, podemos pensar a Dios como un objeto más de nuestra razón apropiándonos de él como si de una “cosa” se tratara. Dios no puede ser plenamente integrado en un sistema; ningún sistema puede “acabar” con él y ni siquiera teológico. Tenemos que poner de relieve la tensión entre trascendencia e inmanencia o la dialéctica entre la *radicalidad* de la comunicación de Dios y la *incomprensibilidad* de su misterio. Es decir, que cuando se revela se nos da y está ahí para nosotros asequible en toda su radicalidad, pero a la vez permanece incomprensible e inabarcable. La revelación de Dios es en el ocultamiento (Lutero, Balthasar, teología ortodoxa). La revelación de Dios no agota su misterio, sino que nos comunica y nos entrega el misterio que él mismo es. Aquí tanto los Padres Capadocios, que nos hablan de la incomprensibilidad de Dios, como San Agustín, que formulará una expresión característica de lo que se llamará después *teología negativa*: «Si lo comprendes no es Dios», están radicalmente de acuerdo. Pero esto no implica que la fe en Dios sea irracional o nos lleve a un puro absurdo. Agustín distinguirá entre *cognoscere* y *com-prehendere* a Dios, es decir, conocer de forma inteligible y apresar con la razón⁴¹.

Sin embargo esta categoría de misterio no nos lleva a un «agnosticismo» teológico o a una teología apofática radical. Si a Dios nadie lo ha visto jamás, es el Hijo de Dios, la Palabra encarnada, quien nos lo ha revelado. En este sentido al hablar del «misterio de Dios» estamos apostando por una teología de la *revelación*. La palabra misterio en el NT —especialmente en las cartas de S.

³⁸ K. RAHNER, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 53-101.

³⁹ L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la trinidad*, Salamanca 2000, 8-11.

⁴⁰ Aquí hay que traer a la memoria la expresión del jesuita holandés que en honor de su maestro y fundador San Ignacio, escribió como epitafio: «Non coerkeri maximo, contineri minimo, divinum est». Cfr. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 422-440.

⁴¹ E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 81.

Pablo— es un término teológico que Pablo utiliza para designar toda la historia de la salvación que tiene su origen en la voluntad del Padre, en su beneplácito (misterio), que se ha ido realizando a lo largo de la historia (creación) y que ha llegado a su plenitud y consumación en la persona de Jesucristo (encarnación). Este misterio se despliega y continúa en la historia a través de su cuerpo que es la Iglesia (comunidad) y avanza hacia la consumación en su Reino (recapitulación). Ésta es la perspectiva que afrontaremos en el tercer momento de nuestra reflexión sobre Dios.

Conclusión:

1. La pregunta por Dios no es una cuestión acabada. Ha sido fundamental en el origen y en el desarrollo de la civilización y cultura occidental y lo seguirá siendo en el futuro.

2. Hoy sigue siendo posible la experiencia de Dios, en una inmediatez mediada. Toda época se relaciona de forma inmediata con Dios y toda época tiene su camino de acceso a él. Esa experiencia no es irracional, sino que produce un conocimiento verdadero que lleva al sujeto a la plenitud de su ser. Finalmente esa experiencia no es incommunicable, sino que tiene un lenguaje propio desde el que es posible compartirla y expresarla.

3. Comprender a Dios como misterio significa ponerlo en el centro de la existencia humana como realidad fundante de la vida, siendo una realidad que nos sobrecoge (inmanencia), y nos sobrepasa (gratuidad y trascendencia).

4. Tenemos que recuperar la confianza y mejorar la calidad de la tarea que realizamos en la sociedad. Desde su significación para la vida de los hombres, desde su dignidad propia, sea desde el punto de vista objetivo de su contenido acrisolado a lo largo de la historia de la humanidad, como por su estricta significación religiosa entendido como acrecentamiento de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

- M. ÁLVAREZ GÓMEZ (ed.), *Lenguajes sobre Dios*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1998.
- H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004.
- J. BEUTLER/E. KUNZ, *Heute von Gott reden*, Würzburg 1998.
- M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico ala divinidad*, Madrid 1999.
- A. CORDOVILLA/J. M. SÁNCHEZ CARO/S. DEL CURA, *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006.
- J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid 2004.
- J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao 2005.
- A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. Dios – El cosmos*, Salamanca 1997.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004.
- ID., *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997.
- H. KESSLER, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006.
- W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.
- K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Madrid ⁵1998, 66-73.
- T. RENTSCH, *Gott*, Berlin 2005.
- B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre. Grundkurs Philosophie 5*, Stuttgart ²1994.

Experiencia humana y Palabra de salvación

1. *Introducción*: Planteamiento del problema

- 1.1 «*Gratia supponit naturam*»
- 1.2 La experiencia como inmediatez, mediación y apertura
- 1.3 La Palabra de Dios como autocomunicación de Dios

2. Tres *modelos* complementarios para explicar esa relación

- 2.1 El hombre es pregunta y Dios es la respuesta (Karl Rahner).
- 2.2 Pro-vocación de Dios y misión del hombre (H. Urs von Balthasar).
- 2.3 Antropología del sentido y teología del don (Adolph Gesché).

3. *Conclusión*: Complementariedad de los modelos y jerarquía

1. Introducción

El objetivo de esta reflexión es pensar la relación que existe entre experiencia humana y Palabra de la salvación. Partiendo del hecho real de que esta relación existe y se da en la actualidad, nos preguntamos por la forma concreta como ésta se ha comprendido. Después de una introducción en la que intentamos aclarar los conceptos que aparecen en el título de esta reflexión, hemos tipificado esta relación desde tres perspectivas diversas, aunque complementarias. Concluimos con la afirmación de la necesaria articulación de las tres, pero en una determinada jerarquía.

1. 1. «*Gratia supponit naturam*»

«La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, la purifica y la eleva»⁴². Este axioma de la teología clásica establecía una determinada forma de entender la relación entre la naturaleza y la gracia, entre el hombre y Dios, que por un lado aseguraba la libertad y consistencia de la primera, y, por otro, la libertad y gratuidad de la segunda. Pero con este axioma, que hoy sigue siendo válido y verdadero, ¿recogemos toda la riqueza, la variedad y la complejidad de una relación viva, histórica, dramática y personal entre Dios y el hombre, entre lo que hemos llamado experiencia humana y Palabra de la salvación?

Hoy ya casi no hablamos de la relación entre naturaleza y gracia, dos conceptos que bien entendidos pueden darnos mucho juego y posibilidades desde la teología, sino que preferimos establecer la relación posible entre Dios y el hombre desde una perspectiva más dinámica, histórica y existencial. Por esta razón hablamos de experiencia, es decir, de la realidad humana vivida y comprendida en una historia concreta, en una cultura, en un universo simbólico. Una existencia comprendida en su propio dinamismo que abriéndose a la realidad que le precede y excede va tomando conciencia de lo que es y de lo que vive.

Este carácter dinámico y vivencial de la experiencia está fuertemente subrayado por el sentido etimológico de esta palabra. En un sentido amplio, experiencia (*ex-perior*; *Er-fahrung*) es la comprensión adquirida a través de un

⁴² Este axioma clásico, que tiene su fundamento en los Padres (Ireneo, Tertuliano, Agustín, Máximo el Confesor), aunque fue formulado explícitamente en la alta escolástica (utilizado por Santo Tomás en su doctrina del conocimiento) y puesto en entredicho en el siglo XIX, ha presidido y determinado la manera de pensar la relación entre naturaleza y gracia o más en concreto, la relación entre creación y salvación, entre antropología y cristología en el segundo milenio del cristianismo. Sobre la historia del axioma cfr. B. STÖCKLE, «*Gratia supponit naturam*». *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962; J. RATZINGER, «*Gratia praesupponit naturam*», en: *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 129-146; A. RAFFELT, «*Gratia(prae)-supponit naturam*», en: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, Freiburg ³1995, 986-988.

viaje y por lo tanto sólo puede adquirirse en la medida que se hace y se vive, y sólo puede hacerse y vivirse en la medida que uno se abandona a sí mismo y se pone en marcha⁴³. En este sentido Ulises, por un lado, como símbolo del hombre que regresa a su patria (retorno al origen) y Abrahán, como símbolo del hombre en éxodo hacia lo desconocido y al por-venir, por otro, se han convertido en símbolos centrales de la comprensión de la vida humana.

1. 2 *La experiencia como inmediatez, mediación y apertura*

La *experiencia* se ha convertido en un lugar común (tópico) para hablar de cualquier cosa y en cualquier ámbito. Y esto tiene sus dificultades, porque cuando pronunciamos esa palabra pensamos que ya sabemos lo que queremos decir con ella, aunque desgraciadamente yo no estoy tan seguro. El filósofo mallorquín G. Amengual ha señalado una serie de razones por las que la experiencia se ha convertido en ese lugar de referencia a la hora de hablar del hombre en general y de la religión en particular⁴⁴. No quiero entrar en ellas, sencillamente me gustaría señalar las características fundamentales que según este autor, siguiendo especialmente los estudios de R. Schaeffler⁴⁵, señala como fundamentales para que podamos hablar de experiencia humana:

a) En primer lugar la *inmediatez*. La experiencia tiene que ver con la totalidad del ser humano en una relación inmediata con la realidad, que no sólo le afecta a su razón e inteligencia sino al centro más íntimo de su ser, que desde la terminología bíblica solemos denominar como corazón.

b) En segundo lugar, para que haya una experiencia verdadera y no sea fruto de una alucinación, proyección o imaginación del sujeto, ésta tiene que ser *mediada* e *interpretada*. No hay un acceso directo a la realidad de forma inmediata, sino que esa inmediatez nos llega siempre mediada (lenguaje). Ya se ha hecho clásica la afirmación de P. Ricoeur: toda experiencia es una adecuada relación entre presencia e interpretación. Una mediación que no tiene que ser un obstáculo para la inmediatez de la experiencia, porque toda mediación se define por ser una mediación para la inmediatez.

c) La tercera característica es la *apertura*. Toda experiencia para que sea nominada como tal y para ser verdadera tiene que abrirse necesariamente a otras experiencias, porque siempre toda experiencia es experiencia de la finitud ante una realidad in-comprensible, es decir, imposible de abarcar con nuestra

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 209.

⁴⁴ G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid 1996, 193-213.

⁴⁵ Este autor acaba de publicar su obra síntesis con el título R. SAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie* (I-III) Karl Alber, München 2004. El primer volumen está dedicado a la doctrina del conocimiento teológico, el segundo a la doctrina sobre Dios y el tercero a la eclesiología y cristología. Especialmente significativo para nuestro tema es el segundo, en el que para discernir la verdadera experiencia de Dios de la falsa, propone como criterios los cuatro sentidos clásicos de la Escritura: a) el momento *alegórico* de la experiencia religiosa y la idolatría; b) el momento *anagógico* y el politeísmo; c) el momento *tropológico* y la magia; d) el momento *histórico* y la gnosis, Cfr. *Philosophische Einübung in die Theologie Philosophische I: Einübung in die Gotteslehre*, 75-158.

experiencia, que nos desborda sobrecogiéndonos y sobrepasándonos. Es experiencia de finitud ante una realidad que nos pre-cede y nos ex-cede.

Por lo tanto, inmediatez, mediación y apertura son las tres características esenciales para que se de eso que comúnmente llamamos experiencia como forma fundamental de relacionarnos con lo real, con el mundo, con los hombres y con Dios.

1.3 *La Palabra de Dios como autocomunicación de Dios*

Junto a este término hablamos de *Palabra de Dios*. Por lo tanto también partimos de la comprensión de Dios no de forma estática conceptual, sino de un Dios que es diálogo en sí mismo y entra en comunicación con la humanidad, creada para participar en su eterno diálogo de amor. No hace falta decir que el término Palabra de Dios no podemos reducirlo a la Sagrada Escritura. Ella es el testimonio cualificado y privilegiado de la Palabra de Dios que no es más (ni menos) que Dios mismo comunicándose a sí mismo por medio de su Hijo en la historia, en la humildad de nuestra carne y dándonos en el Espíritu, en lo inmediato de nuestra conciencia y en la universalidad de la creación y de la historia. Una comunicación y donación a una realidad creada por, en y para esa comunicación, como gramática y destinatario de esa comunicación⁴⁶.

La palabra implica *relación, diálogo y, desde la perspectiva bíblica, capacidad de creación*. Palabra es esencialmente aquello que proviene de otro y que tiende hacia otro. Palabra en sentido bíblico es expresión de una realidad que es *referencia y relación, capacidad de generar y crear vida*. Cuando con el prólogo de Juan decimos que en el principio existía la Palabra estamos diciendo que Dios es en sí mismo *logos, sentido y relación, en una palabra, que Dios es amor* (1 Jn 4, 8. 16)⁴⁷. Dios puede entrar en diálogo con lo que está fuera de él, de una forma libre y responsable (es decir generando capacidad de respuesta) porque él es en sí mismo internamente diálogo y comunicación. Y cuando entre en diálogo con el hombre (creado como oyente de la Palabra) no nos comunicará algo sobre sí mismo, sino a él mismo. La historia de la salvación y de la revelación es la historia de su autocomunicación⁴⁸.

Desde esta simple presentación ya estamos dando por supuesto que entre ambas realidades (experiencia humana y Palabra de salvación) tiene que darse una relación que por un lado respete la autonomía y libertad de cada una de ellas, pero por otro lado, cuente con la afirmación de fe y comprensión dogmática de que existe una relación adecuada e inmanente entre ambas, es decir, que la Palabra de Dios no adviene como una realidad extraña y ajena a la experiencia humana sino que ambas se relacionan desde dentro de cada una de ellas, sin renunciar a lo que son, más aún, se relacionan siendo plenamente lo que cada es y llegando a su plenitud en esa relación. Hasta tal punto que en la

⁴⁶ Cfr. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

⁴⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2001, 160-161.

⁴⁸ Comprensión de la Revelación y de la Palabra de Dios que ya aparece en *Dei Verbum* 2-4. Anticipada, entre otros, por los teólogos K. Barth (auto-revelación) y K. Rahner (auto-comunicación).

vida de Jesús, la experiencia humana se ha convertido en la *forma y contenido* mismo de la Palabra de Dios, llevando así a la experiencia humana a su mayor sentido y plenitud. En él palabra de Dios y experiencia humana se unen, sin confusión y sin separación.

Por lo tanto, y para resumir esta primera parte introductoria, la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación la entiendo en una relación dinámica, que desde el punto de vista del hombre es una experiencia en inmediatez, mediación y apertura, y por parte de la Palabra de Dios, como una Palabra que se da en la historia de tal forma que podemos decir que es la historia de la comunicación de sí mismo. Pero lo hace también dentro de una relación con la criatura que sin perder su gratuidad y libertad (trascendencia), se comunica y se da a la criatura desde dentro de la realidad misma y de la propia experiencia humana (inmanencia), para llevar y conducir a esa realidad y a esa experiencia humana más allá de sus propios límites y sus propias expectativas (tras-ascendencia)⁴⁹.

2. Tres modelos diversos

Para articular en concreto esta relación ha habido diferentes modelos y propuestas. Todos ellos son valiosos y podemos aprender algo de cada uno de ellos. También, como es lógico, tienen sus límites. Me he atrevido a resumirlos en tres propuestas diversas y complementarias, representadas en tres teólogos católicos del siglo pasado: a) *K. Rahner* (1904-1984), quien fundamentalmente nos ofrece una esquema pregunta-respuesta para articular la relación entre experiencia humana (pregunta) y Palabra de salvación (respuesta); b) *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988), cuya postura podemos resumirla como la relación entre Dios comprendido como la libertad infinita que provoca y llama, y el ser humano como aquel que tiene que responder desde una misión que le obliga a integrarse responsablemente en una historia dramática; c) Por último, *A. Gesché* (1928-2003), para quién esta relación puede entenderse como el hombre que vive en búsqueda del sentido y el Dios del exceso del sentido, el Dios de la gratuidad⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana», en: J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid 2004, 340.

⁵⁰ Alguien puede preguntarse por la posibilidad o no de introducir un nuevo modelo como es el representado por la *teología de la liberación*, que desde la experiencia humana de las víctimas de este mundo estructuralmente injusto, acoge la Palabra de salvación como liberación de esa situación pecaminosa e inicio de una nueva humanidad. No hay nada que objetar. Pero por mi parte considero que este modelo es en realidad un fruto concreto del primero y del segundo, en camino hacia el tercero. Del primero, porque también parte de la experiencia humana concreta, pero en lugar de hacerlo desde sus dinanismos positivos, lo hace desde la experiencia negativa y del pecado, sin embargo el punto de partida sigue siendo la experiencia humana como pregunta; y del segundo porque la Palabra de salvación es comprendida fundamentalmente como juicio sobre el mundo pecador y fundamento de una nueva creación, pudiendo ser comprendida

2.1 El hombre es pregunta y Dios es respuesta

Aunque haya colocado el nombre de K. Rahner en este esquema (no haciendo del todo justicia a la compleja teología del autor), podía haber situado a otros muchos, que de una manera amplia podemos situar en lo que comúnmente se denomina como método de la inmanencia. Tampoco podemos olvidar que, en cierta medida, este esquema ha sido sancionado por el propio magisterio en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* donde en cada uno de los diferentes capítulos de la primera parte de la constitución se toma como punto de partida la *experiencia* humana, para terminar iluminándola desde el misterio de Cristo⁵¹; incluso el *Catecismo de la Iglesia Católica*⁵² de forma totalmente innovadora antepone a la presentación de la doctrina y de la fe católica un capítulo que lleva por título: *El hombre es capaz de Dios*. La carta encíclica *Fides et Ratio* ha confirmado la necesidad y validez de esta perspectiva en el diálogo con la filosofía contemporánea y el hombre de hoy⁵³.

Pero volvamos a Rahner, porque quizá nadie como él ha expresado con tanto rigor y belleza que el ser humano es *esencialmente* pregunta⁵⁴. No tanto que el hombre se haga preguntas concretas sobre aspectos determinados de la realidad, sino que él es constitutivamente pregunta, que su ser consiste en preguntar. Esta estructura antropológica hace que cuando el ser humano se hace una pregunta determinada, en realidad se está preguntando el *hombre entero* (implicado enteramente, y no solo su inteligencia) y su pregunta, en última instancia, es una pregunta por la *totalidad de la realidad*. Y cómo toda pregunta es pregunta del hombre entero y por la totalidad, las preguntas implican y presuponen con anterioridad a la respuesta que demos, una comprensión de la realidad como un todo, con fundamento y sentido.

como un desarrollo o concreción de la teología dramática, eso sí, en una situación socioeconómica determinada. Y en camino hacia el tercero, porque el Dios cristiano no puede ser reducido sólo al Dios liberador, como la salvación no puede ser reducida a liberación o redención. Dios es el Dios del exceso y de la gratuidad, como el propio Gustavo Gutiérrez ha mostrado en la evolución interna y en la profundización que él mismo ha realizado de su propia teología.

⁵¹ Aunque no podemos olvidar que la propia experiencia humana de la que se parte está ya iluminada por la revelación. Aquí se da un camino de ida y vuelta entre experiencia humana y Palabra de salvación. El estudio clásico es TH. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, Leipzig 1986; También L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en: R. LATOURELLE, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 705-714; A. CORDOVILLA PÉREZ, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en G. URÍBARRI (ed), *Hacia un nuevo paradigma teológico. Desplazamientos dogmáticos*, BTC, Bilbao 2005, 97-143.

⁵² CEC 26-49. Cfr. O. GONZÁLEZ-J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *El catecismo posconciliar. Contexto y contenidos*, Madrid 1993.

⁵³ Especialmente significativo en este sentido es la Introducción con el título «Conócete a ti mismo», nº 1-6.

⁵⁴ Cfr. especialmente *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1998, 42-116.

Preguntarse por Dios, por ejemplo, no es una pregunta que el ser humano se hace dentro de un sistema de coordenadas, sino que es una pregunta *al* sistema de coordenadas como tal. La pregunta por Dios es la pregunta por la totalidad de la realidad. Por nuestra comprensión de la realidad como un todo. Y nuestra respuesta, por lo tanto, no va a depender solamente de una teoría abstracta y racional, sino que en ella están implicadas la libre decisión del sujeto (libertad), sus creencias más profundas (confesión de la fe) y las realizaciones concretas que ese sujeto ha realizado y realiza en la historia (praxis). En la búsqueda y en la pregunta que el hombre se hace por Dios está en juego la comprensión del ser humano mismo y la comprensión de la realidad. Esta pregunta existe y permanece, y si llega un momento en el que el hombre no se pregunte por sí mismo y por la realidad como un todo dejará de ser hombre, espiritualmente hablando.

En realidad esta forma de comprender al ser humano está en profunda continuidad con la afirmación agustiniana del carácter inquieto del ser humano⁵⁵. El hombre es un ser inquieto porque ha sido creado de tal manera que lleva inscrito en su corazón un deseo de Dios que no lo dejará descansar y reposar hasta que lo sacie en él. Podrá intentar saciarlo de múltiples formas y maneras que en realidad per-vierten (dirigir en sentido equivocado) ese deseo, pero es un deseo que permanece (también hoy en el mundo posmoderno del ateísmo anónimo e indiferente) y que le hace al hombre ser lo que es.

Rahner ha analizado este carácter *aquiescente* del ser humano en el dinamismo de la libertad, del conocimiento y de la esperanza humana. En este sentido ha contemplado al ser humano poniendo de relieve la experiencia desde el punto de vista positivo. En su deseo de conocer, de amar y de esperar, el hombre posee una capacidad para ser pregunta por la verdad, por el amor y por el futuro absoluto o el bien definitivo: es lo que él mismo llamó *crisología en búsqueda*⁵⁶.

Quizá una mención especial en el esquema de Rahner tiene su teología de la muerte, lugar definitivo desde donde el ser humano puede ganarse o perderse definitivamente. Para Rahner la muerte confiere a la vida del ser humano un carácter paradójico: por un lado hace que sus acciones sean únicas y definitivas (seriedad), por otro, pone a la vida y a sus acciones al borde del sin sentido. De tal forma es así que la muerte es el lugar privilegiado de concentración de toda la experiencia humana vivida anteriormente, a la vez que de encuentro con la Palabra de la salvación, desde la apertura a la esperanza absoluta en la resurrección⁵⁷.

⁵⁵ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1. Frente al *cor inquietum* está el *incrassatus corde* (*Conf.* VII, I, 2), un eco de la “esclerocardia” que aparece en los Sinópticos (Mt 19, 8; Mc 10, 5; 16, 14). G. MADEC, *Le Dieu d’Agustin*, Paris 2000, 148-149 interpreta este famoso verso de las *Confesiones* desde el fundamento teológico de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios: «nos creaste *para Ti*». Cfr. *De Trinitate*, XII, 11, 16: «El verdadero honor del hombre consiste en ser *imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26-27; 3, 21; 5, 1; 9, 6), imagen que no se conserva si no en la orientación hacia Aquel que la ha impreso».

⁵⁶ ID., *Curso fundamental de la fe*, 345-348.

⁵⁷ ID., *Curso fundamental de la fe*, 315-322.

Para Rahner la revelación, la Palabra de Dios, es la respuesta definitiva a esta búsqueda iniciada por el ser humano. Pero tenemos que precisar su postura, ya que Dios y su revelación en la Palabra y en el Espíritu, no es simplemente una respuesta a una pregunta previa del ser humano, porque la pregunta (ser humano) tiene en la respuesta (autocomunicación de Dios) su misma y última condición de posibilidad. Esto quizá nos pueda parecer extraño, pero no es más que una versión moderna de un motivo antiguo que podemos ya rastrear en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia⁵⁸. Rahner quiere subrayar que la autocomunicación de Dios no es una respuesta de Dios que advenga al ser humano desde fuera, sino que la ha realizado asumiendo y llevando a plenitud su estructura fundamental, creada y querida por el mismo Dios en función de la comunicación de sí mismo, idea y movimiento original en Dios, que da origen a la creación y a la historia, y en ellas al hombre⁵⁹.

El hombre como espíritu en el mundo es el oyente de una palabra que ya ha sido pronunciada anteriormente en su interior, por lo que fundamentalmente lo que necesita es un Maestro y Pedagogo que le vaya iniciando a tomar conciencia del misterio que le funda, que le sostiene y que le envuelve. Aquí entendemos el esfuerzo que Rahner ha realizado por señalar que la función fundamental de la Iglesia en la transmisión de la fe es la mistagógica o la mayéutica, que lleve al hombre a descubrir primero y entregarse después a ese misterio que habita en su corazón. La mistagogía no va dirigida al adoctrinamiento y al conocimiento de verdades, sino que se trata de posibilitar una experiencia y un encuentro personal con el Dios vivo y verdadero *en la vida cotidiana (Mystik im Alltag)*⁶⁰. La Iglesia, por lo tanto, tiene como tarea fundamental, acompañar e invitar al hombre de hoy a que lleve y comprenda en su raíz y en su última hondura su capacidad de conocer y buscar la verdad, su deseo de amar y su capacidad de esperar, como lugares fundamentales de la experiencia humana donde puede encontrarse con la palabra de revelación gratuita de Dios.

Valor y límites

La propuesta de Rahner esbozada a grandes rasgos tiene sus logros y sus límites. Que es necesario valorar porque en cierta medida creo que nuestra pastoral y catequesis se ha desarrollado implícitamente desde estos presupuestos.

Es obvio que este esquema tiene la ventaja de tomar como punto de partida la experiencia del ser humano, y en concreto, contemplado fundamentalmente en su dinamismo positivo (conocimiento y amor) y en el

⁵⁸ Cfr. Is 65, 1-2: «Me he hecho ver de los que no me buscaban y he respondido de los que no preguntaban por mí»; S. AGUSTÍN, *Conf XI, 2, 4*: «Tu Hijo, mediador tuyo y nuestro, por quien nos buscaste cuando no te buscábamos y nos buscaste para que te buscáramos». Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004.

⁵⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 147-171; 253-270.

⁶⁰ Cfr. D. MARMION, *A Spirituality of Everyday Faith. A Theological Investigation of the notion of Spirituality in Karl Rahner*, Leuven 1998.

ámbito de su libertad. No insistiremos suficientemente en que el diálogo entre cristianismo y sociedad tiene que darse en este ámbito y no sólo en las fallas de la vida, mostrando que Dios no es rival de la vida y libertad del hombre, sino quien la hace posible y la puede llevar, con su cercanía a su máxima y completa dimensión. Pero inmediatamente surge una cuestión: ¿Por qué al hombre actual le cuesta tanto pasar de la experiencia arraigada en su corazón (trascendental) a una vida consciente y a una práctica concreta en consonancia y en sintonía con esa experiencia original? ¿El cristianismo es sólo un problema de educación del género humano? ¿Es suficiente para la transformación del hombre una mistagogía como interpretación radical de la existencia y experiencia humana para pasar a la vida nueva en Cristo?

La relación entre experiencia y Palabra no aparece como algo ajeno y extraño a la vida del ser humano, sino que se subraya una relación interna, inmanente, intrínseca. Pero da la impresión que si se radicaliza hasta el fondo esta perspectiva, la experiencia religiosa y la experiencia cristiana es un problema de educación y de ilustración. Esta perspectiva fue fundamental en la época patrística que comprendieron el cristianismo como la nueva paideia de Cristo, pero no podemos ignorar el riesgo larvado de gnosticismo o de reducción del cristianismo a ejemplo supremo de vida moral. El cristianismo no viene (sólo) a dar sentido a la vida, sino que es una oferta de salvación, una invitación a la conversión haciendo posible una nueva creación, o una criatura nueva (cfr. 2 Cor 5, 17).

Por último, me pregunto si el esquema pregunta-respuesta es suficiente para establecer la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación. Y especialmente en un momento en que nuestra impresión es que tenemos una oferta que hacer sin la correspondiente demanda. Esta situación nos invita a que repensemos y completemos el esquema *pregunta-respuesta* que hemos utilizado para comprender la relación entre experiencia humana y oferta de salvación desde otro esquema, que no quiere situarse en alternativa sino como complementario.

2. 2 *Dios es pro-vocación y el hombre es misión correspondiente*

El esquema anterior partía del ser humano como primera palabra, aun en forma de pregunta, y comprende a Dios y su salvación como una realidad que viene a él y a su situación concreta en forma de respuesta a sus demandas, como respuesta a la cuestión que el hombre mismo es, como una interpretación radical de la experiencia humana. Pero junto a este esquema tenemos que pensar otro que coloque en primer lugar a Dios como Palabra (*Wort*) y al hombre y su experiencia como aquel que tiene que responder a esa Palabra preveniente y provocadora (*Ant-wort*). Es decir, que el hombre comprendido en una historia no tiene ni la primera, ni la última palabra. «En el principio ya existía la Palabra», dice el inicio del Evangelio de Juan. La Palabra antecede a la vida humana y a toda posible experiencia, porque esa Palabra previa por la que

se ha hecho todo es la condición de posibilidad misma de que el hombre exista⁶¹.

Esto hace que el ser humano tenga una estructura *responsorial* (en realidad el carácter inquieto del ser humano que veíamos anteriormente, es una respuesta a que Dios nos ha encontrado primero). La vida humana se vive respondiendo en tres perspectivas diferentes: ante los demás, ante sí mismo y ante Dios. A la antropología bíblica le corresponde tanto Gn 1-2 (imagen de Dios), como Gn 3 (pecado) y Gn 4 (pregunta de Dios al hombre). Aquí el ser humano es comprendido como oyente de una Palabra que le precede y dador de una palabra a una Palabra que le interpela. Dios y su salvación son comprendidos como Palabra que irrumpe en la monotonía de la vida humana para hacer que este deje la placidez en la que se había asentado y se despierten en él preguntas y posibilidades que hasta ahora no se había imaginado ni planteado.

Esta relación entre la llamada (provocación de Dios) y la respuesta (misión del hombre) se realiza en una historia, en un drama. En realidad este esquema se asemeja más a la experiencia bíblica, donde no se nos narra en primer lugar la odisea del hombre en su camino de búsqueda de Dios y de la plenitud de su ser, sino la historia que Dios inicia para encontrar al hombre y para dejarse encontrar por él. No obstante, este esquema no oculta que también es necesario partir de la experiencia humana como condición de posibilidad del encuentro con Dios, entendida como la mediación necesaria donde podemos oír y acoger la pro-vocación de Dios, que nos invita a realizar una misión insertándonos en un drama (Calderón de la Barca). Entre las experiencias humanas que Balthasar subraya como *camino* y *acceso* a la realidad de Dios tenemos que señalar la relación interpersonal o la experiencia de la intersubjetividad, la experiencia de la alteridad, la experiencia del amor, la comprensión de la vida humana como una existencia en recepción para una donación, la comprensión dramática de la existencia⁶². Una experiencia interpersonal y dramática, más cercana al hombre actual que la experiencia trascendental.

Si al primer esquema le correspondería una pedagogía pastoral que hemos llamado *mistagogía de la fe*, a esta segunda le corresponde otra que podemos denominar como la *provocación de la gracia*⁶³. Ambos métodos están relacionados y no pueden entenderse por separado. Se necesitan mutuamente. El hombre creado en Cristo tiene ya dentro de sí un dinamismo que lo empuja,

⁶¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. El hombre en Dios*, Madrid 1994; ID., *Teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1995. Una presentación global del autor puede verse en A. CORDOVILLA PÉREZ, «Hans Urs von Balthasar. Una vocación y existencia teológica» *Salmanticensis* 48 (2001) 41-79; ID., «Ser teólogo para poder ser apóstol», *Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura Communio* 1 (2006) 77-90. Sobre su antropología, ID., «Il mistero dell'uomo nelle mistero di Cristo», *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (2005) 154-166.

⁶² ID., «El camino de acceso a la realidad de Dios», en: J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis II*, Madrid 1992, 29-54.

⁶³ Cfr. A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación*, 458-460.

lo conduce y lo impulsa a que se abra gratuitamente a la Palabra de Cristo y al Don del Espíritu. La Iglesia tiene la función mayéutica de hacer que el hombre de hoy descubra y oriente correctamente ese dinamismo profundo que le empuja a buscar la verdad, la belleza y la bondad. Sin embargo, junto a esta perspectiva irrenunciable, considero que hay que añadir otra. Que no está excluida por parte de la primera, pero que es necesario explicitarla adecuadamente. Al hombre de hoy hay que provocarle con el Evangelio. El Evangelio es luz que ilumina y enjuicia nuestra situación concreta en la que vivimos, muchas veces ajenas al proyecto de Dios sobre nosotros y con serias dificultades para que nos preguntemos de verdad por las cuestiones fundamentales de la vida y existencia humana. El descubrimiento de ese misterio que está dentro de nosotros y que es más grande que nuestro propio corazón, sólo es posible desde una luz que desde fuera también provoque y posibilite que nazca y salga a la luz el misterio de Dios oculto en nuestro ser. Es aquí donde entra después, en un momento segundo, esa *mistagogía*, para que el ser humano descubra que esa llamada de la gracia, que en cierta medida es un juicio y una provocación a su vida y forma de pensar, en el fondo es algo que no solo no *rompe* la estructura de su ser, conciencia y libertad, sino que las lleva a su máxima plenitud. Porque la Palabra de Dios llega al ser humano en su situación histórica concreta, de pecado, provocándole a que se decida a acoger o rechazar esa Palabra que no sólo es *hermenéutica* y portadora de sentido para su vida, sino provocación a una misión y al ejercicio de una existencia determinada en la Iglesia y en el mundo. Una misión que no es algo ajeno al ser personal, sino una misión en la que consiste la vida y existencia cristiana. El cristianismo aparece así como una nueva creación en medio del mundo, cuya última medida y criterio es la vida de Cristo, en quien persona y misión se identifican⁶⁴. No basta con decir que el cristiano del mañana será un místico o no podrá seguir siendo cristiano. El cristiano del futuro o es apóstol o no será. Siempre que por apóstol entendamos aquel sujeto espiritual que ha sido llamado por Dios en Cristo a una misión única e insustituible en la Iglesia y en el mundo (persona en sentido teológico).

Valor y límites

Creo que ya he subrayado suficientemente el valor y las ventajas de esta forma de entender la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación. Además soy claramente partidario no sólo de integrarlo junto al anterior, sino de anteponerlo, invirtiendo el que nos parecería el orden natural de las cosas (provocación y *mistagogía*). Sin embargo, no podemos pasar por alto que también este esquema y forma de comprensión tiene sus límites y sus riesgos, especialmente cuando se absolutiza, desligándolo del que le precede y le sigue.

Los peligros son evidentes. Si permanentemente se agudizan los contrastes y diferencias entre cristianismo y mundo contemporáneo tenemos el

⁶⁴ Cfr. M. SCHULZ, «La permanente “vivencia de novedad” del cristianismo», *Revista Española de Teología* 61 (2001) 405-429; K. H. MENKE, *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*, Salamanca 2006.

peligro de permanecer o quedarnos en un mundo cerrado sobre sí mismo, sin capacidad real para el diálogo con nuestros contemporáneos.

También si subrayamos de tal forma la provocación, podemos convertirla más en una confrontación con el mundo contemporáneo, dejando en la penumbra que esa provocación de la gracia que viene desde fuera, juzgando y poniendo en crisis nuestra vida, tiene en el fondo un correlato en la estructura del ser humano.

Finalmente, a pesar de que este modelo propone la vida cristiana como una nueva forma de vida (nueva creación), donde el centro no está en la moral ni en la naturaleza, sino en el evangelio y en la gracia, corre el riesgo de convertirse en una exigencia absoluta, tan pura y tan gratuita que al final parezca inhumana por inalcanzable.

2.3 *El hombre en búsqueda del sentido y el Dios del exceso y del don*

En este esquema hemos situado a un autor, no tan relevante y conocido como los anteriores, pero muy significativo. Sacerdote diocesano belga, profesor de teología en Lovaina, ha escrito una pequeña suma de teología con el título *Dios para pensar*. El título general de la obra nos pone inmediatamente tras la pista de cual es el objetivo central de su teología: *pensar a partir de Dios para salvar al hombre* (J.-M. Sevrin). Pero este Dios con el que el hombre piensa y que da que pensar, no es el Dios tapahuecos que tanto le irritaba a Nietzsche⁶⁵ y del que se hizo eco D. Bonhoeffer⁶⁶, sino el Dios del exceso y de la gratuidad, «no el Dios de la mirada omnisciente que todo lo sabe y conoce, sino el Dios del exceso» (Gesché). Por lo tanto, Dios *para* pensar, para que el hombre piense a fondo y de forma radical, pensar *con* Dios, con el Dios del exceso y de la gratuidad; y el Dios *que da que* pensar, que ni dice ni oculta, sino que señala (como el oráculo de Delfos). Su convicción de fondo es que para pensar bien y a fondo, de forma radical, las principales cuestiones de la vida humana, hay que utilizar todo lo que se tiene a disposición: también el concepto de Dios. Dios es necesario para pensar de una manera más radical y más verdadera.

⁶⁵ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid 1993, 141: «De huecos se componía el espíritu de esos redentores; mas en cada hueco habían colocado su *ilusión*, su tapahuecos, al que ellos llamaban Dios».

⁶⁶ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y anotaciones desde la prisión*, Salamanca 2002: Desde la lectura del libro de Weizsäcker «La imagen del mundo de la física» comenta: «Dios no es un tapahuecos; él debe ser reconocido no sólo en los límites de nuestras posibilidades, sino también en el centro de nuestra vida; él quiere ser reconocido en la vida, no sólo en la muerte, en la salud y en la fuerza, no sólo en el sufrimiento, en la acción y no sólo en los pecados. El fundamento de esto está en la revelación de Dios en Jesucristo. Él es el centro de la vida y de ninguna manera ha venido a nosotros a responder a las cuestiones que no tienen solución (29. 5. 1944)». Desde esta afirmación tenemos que entender la otra de vivir en un mundo «como si Dios no existiera», de ese “Dios” que exclusivamente es comprendido como un remedio a nuestros límites (rayando en la idolatría), pero delante de ese Dios que aparece en el centro de mi vida y existencia.

La obra se divide en siete libros: I. *El mal* (1993); II. *El hombre* (1993); III. *Dios* (1994); IV. *El cosmos* (1994); V. *El destino* (1995); VI. *Jesucristo* (2001); VII. *El sentido* (2003). Esta breve *Suma de Teología* la ha concluido con un bello y excelente libro que lleva por título *El sentido*⁶⁷. Un título que resume muy bien la sensibilidad del hombre contemporáneo y que muestra con toda claridad como tanto en filosofía como en teología se ha desplazado la pregunta tradicional por el ser y por la salvación a la pregunta por el sentido⁶⁸. Es verdad que ambas preguntas no son exactamente lo mismo, no son idénticas, sin embargo hay que reconocer que se ha convertido en un nuevo lugar de encuentro entre la razón y la fe, la filosofía y la teología, la experiencia humana y la palabra de la salvación.

La relación que podemos pensar entre experiencia humana y palabra de Dios desde las reflexiones de este teólogo se explicita de la siguiente manera: el hombre es el ser en búsqueda de sentido, y Dios es el Dios del exceso de ese sentido, del don y de la gratuidad. Pero, en concreto ¿cómo se relacionan? ¿Podemos decir sin más que Dios es el sentido del sentido que busca el hombre? A. Gesché ofrece una respuesta negativa que en principio podría sorprendernos ya que parecería que estamos perdiendo la plataforma necesaria para una correcta pastoral e integración del Evangelio en la vida e historia de los hombres. Sin embargo los matices que ofrece en su respuesta tenemos que tenerlos en cuenta, para descubrir que la experiencia humana y la Palabra de la salvación no se relacionan de una manera directa, sino de una forma más sutil, que hace que el ser humano viva su experiencia humana en toda su radicalidad y desde ella, puede abrirse hacia lo inesperado, sorprendente y gratuito de la revelación y presencia de Dios en su vida. En cierta medida en este esquema aparece como trasfondo el Evangelio de Juan. Cuando alguien lanza una pregunta a Jesús, este la acoge sin problemas, pero su contestación nos deja absolutamente perplejos. No sabemos si es que Jesús no ha contestado a la pregunta, no ha querido contestar o por el contrario hace que nos trascendamos a un plano diferente, llevando nuestra pregunta a un ámbito de novedad insospechadas. Aquí se parte de la pregunta humana, pero Jesús contesta en otro plano de realidad, provocando al hombre a que salga de los límites estrechos de su experiencia y de su vida.

Los pasos que da Gesché a la hora de articular esta relación son tres:

a) En primer lugar, hay que decir que Dios no es el funcionario del sentido. No podemos convertir a Dios en una realidad necesaria, que viene a

⁶⁷ Traducidos al castellano por Ediciones Sigueme, Salamanca 1996-2004.

⁶⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta encíclica, Fe y razón*, 1; K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995; E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 259-267, para quién la pregunta por el sentido de la vida (*Sinn des Lebens*) además de ser una pregunta muy actual, se corresponde en lo más profundo con la palabra bíblica «salvación» (*Heil*). Hay que tener en cuenta que ambas expresiones no significan automática y directamente lo mismo, sin embargo hay que reconocer que es uno de los lugares privilegiaos donde el ser humano expresa su búsqueda de Dios y la pregunta por la salvación; S. PIÉ-NINOT, *Teología fundamental*, Salamanca 2001, 96-110.

dar respuesta sin más a nuestra pregunta por el sentido. Esto sería una manera burda de instrumentalizar a Dios (idolatría)⁶⁹ y manifestaría a la vez poca confianza con la realidad humana.

b) Dios y el sentido (el hombre en busca de) están en una relación mutua, pero indirecta, de tal forma que podemos hablar de una antropología del sentido y una teología del don, que respete la autonomía, la libertad y la gratuidad de ambas realidades. Dios y la teología como palabra de Dios y palabra sobre Dios, no son los funcionarios del sentido, pero sí los encargados de hacer que el sentido no se cierre sobre sí, de abrirlo a una realidad que le excede y le sobrepasa, le pre-cede y le ex-cede. Lo propio de la fe cristiana no es el sentido, sino el don, el exceso, la gratuidad. La revelación es una visitación, el encuentro de algo que es inesperado, repentino, algo revelado, fuera de la realidad cotidiana. Dios lleva al hombre al exceso, a hacer que se mida no desde las medidas de este mundo o desde sí mismo, sino que lo haga desde el *magis*, en el *minor* de la existencia (que lo máximo puede ser contenido en lo mínimo, esto es lo divino)⁷⁰.

c) Por último, el autor nos ofrece un ensayo fenomenológico desde los lugares del sentido para el hombre contemporáneo para descubrir como en ellos, si se introduce la idea de Dios (sólo la idea, más aún la realidad) del Dios del don, de la gracia, del exceso y la gratuidad, el hombre sale ganando. El ser humano es más humano, adquiere más autenticidad y más verdad. Estos lugares del sentido son: 1. La *libertad*, donde el autor plantea claramente que si hay sentido para la vida humana, ésta tiene que brotar de la libertad, y a la inversa. Una libertad entendida como capacidad de invención y de creación, insistiendo en lo irracional, dejando entrever el misterio de Dios; 2. La *identidad*, donde nos hacemos la pregunta clásica, ¿quién soy yo?, ¿tiene sentido mi vida?, ¿qué papel juega la alteridad en la cuestión del sentido? El autor descubre el lugar de la identidad como pregunta por el sentido en la necesaria confrontación con el otro para alcanzar esa plena identidad y sentido, y especialmente en la relación con el totalmente Otro, con Dios; 3. La *esperanza*, donde como un eco de la tercera y decisiva pregunta de Kant nos preguntamos ¿qué puedo esperar?, si definitivamente ¿hay algún sentido al final de la vida?, la esperanza como aquello que nos concede un aliento de vida; el lugar del sentido en la pregunta por el destino como aquello que él mismo se da a sí mismo como sentido de su existencia; 4. Por último, en uno de los mejores capítulos el autor describe lo *imaginario* como el lugar de leyenda y narración donde intentamos renovar el sentido, el reino de lo imaginario como aquello que nos hace vivir en fiesta, en fiesta fastuoso de sentido y gracia, en la que sabemos que Dios no nos ha abandonado todavía.

⁶⁹ El análisis que este autor hace sobre la idolatría en el mundo actual, referido especialmente a Occidente, me parece excelente cfr. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II, Dios – El cosmos*, Salamanca 1997, 139-147.

⁷⁰ En este mismo sentido se pronunció A. Vergote en su diálogo con la postura de H. de Lubac sobre el deseo de Dios y la finalización religiosa que hay en el hombre. Cfr. A. VERGOTE, «De la finalité religieuse en l'homme», *Explorations de l'espace théologique*, Leuven University Press, Leuven 1990, 273-303.

Valor y límites

Este esquema posibilita el diálogo del cristianismo con el mundo contemporáneo, como ya he comentado anteriormente, no en las fallas de la vida, sino en la plenitud de ser. Hemos repetido hasta la saciedad la famosa expresión de Pablo que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rm 5, 20). Junto a ella tenemos que decir que a mayor libertad, dignidad y autonomía del ser humano, mayor es la gracia. Porque la libertad y la gracia crecen proporcionalmente – según nos ha dejado en sagrada herencia el teólogo K. Rahner⁷¹, reinventando a Leon Magno⁷² y a Máximo el Confesor⁷³. En esta misma perspectiva, Zubiri ha repetido y recordado que la relación entre el cristianismo y el mundo tiene que ser realizada no desde la carencia, sino desde la plenitud

El Cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a sus fallas de su vida. El Cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida. El Cristianismo, a mi modo de ver, dirá al hombre actual que su vida es lo que es precisamente porque el ser del hombre es deiforme; y lo es no en sus fracasos sino primaria y fundamentalmente en sus propios logros.

Y entonces una cosa es clara. El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más en Dios y con Dios. La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve el diálogo (de esta morfosis tiene que dar un logos)⁷⁴.

A su vez tiene la ventaja de que subraya la realidad graciosa y gratuita del cristianismo, la realidad del don, como lo central de él y de su propuesta al hombre de hoy. El hombre actual parece que ya dispone de todo para vivir y así corre el riesgo de cerrar la pregunta por el sentido y el sentido mismo en la realidad inmanente, sin abrirse a un horizonte nuevo, que le excede y le sobrepasa, y sin dejar que el sentido se convierta en dirección hacia una realidad superior y en una revelación de una realidad mayor. En este sentido el verdadero desafío del hombre contemporáneo occidental respecto a la fe, se encuentra en la pregunta que Satán lanzó a Dios después de dar una vuelta por

⁷¹ *Escritos de Teología* 1, 181: «La radical dependencia respecto a Dios crece no en proporción inversa sino en igual proporción a su verdadera autonomía ante él». Cfr. ID., «Encarnación», *Sacramentum Mundi* 2, Barcelona 1982, 559.

⁷² «El Verbo de Dios se hizo carne para promover al hombre, con la gracia del Espíritu, a ser su Hijo», *Serm.* 22, 7.

⁷³ *Opuscula theologica* 91, 96D-97^a. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln ³1988, 253-257.

⁷⁴ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1999, 18-19.

la tierra en el comienzo del libro de Job: ¿seremos capaces de creer en Dios gratis, de balde, por nada?⁷⁵. Es decir, seremos capaces de mostrar al mundo de hoy que la fe en Dios y el cristianismo está en un orden de gracia y de la gratuidad. Él rompe los estrechos límites en los que el hombre de hoy quiere moverse. Seremos capaces de mostrar que Dios es el Dios de la gratuidad y de la gracia que no puede ser convertido ni en el falso dios ético (que absolutiza lo relativo), ni en el falso dios filosófico (el ídolo fruto de nuestra imaginación, razón o representación), ni en el falso dios teológico (que relativiza al Dios absoluto instrumentalizándolo a sus propios intereses)⁷⁶. Un Dios de la gracia y del exceso que conduce mi vida a su máxima plenitud y hace que me comprometa radicalmente para que todos mis hermanos tengan esa misma posibilidad.

Pero no pensemos que esta prioridad del don, de la gracia y de la gratuidad en el cristianismo no tiene sus efectos y consecuencias en el mundo. Todo lo contrario. Como dice la Escritura, el que «está en Cristo» (esto es una de las mejores definiciones del cristianismo) es una criatura nueva, que es capaz de hacer todas las cosas nuevas (2 Cor 5, 17; Is 43, 18-19; Ap 21, 5). La gratuidad y la gracia tiene la capacidad en sí de transformar radicalmente la realidad, de hacer nuevas todas las cosas. Hay un texto del Apocalipsis que me parece muy elocuente en este sentido⁷⁷. Prácticamente nos dice que en el mundo, por el dominio de los mercaderes, porque todo ha caído bajo la ley del mercado, donde todo se puede vender y comprar, ya no queda verdaderamente espacio para la música, para el arte, para el trabajo que humaniza, para la belleza, para la luz, para el amor, para la gratuidad, para la gracia, provocando así su propia destrucción:

«Y la música de los cantores ya no se oirá más en ti; artífice de arte alguna no se hallará más en ti; la voz de la rueda del molino no se oirá más en ti; la luz de la lámpara no lucirá más en ti; la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti. Porque tus mercaderes eran los magnates de la tierra» (Ap 18, 22-23).

Poner en medio de este mundo la palabra Dios, como exceso y gracia, como don y gratuidad es una nueva posibilidad para que vuelvan al corazón del mundo esas realidades gratuitas y, por esta razón, absolutamente necesarias para el hombre de hoy, esa *presencia real*, con palabras del pensador judío George Steiner, que crea y genera cultura y realidad⁷⁸.

⁷⁵ Esa es la pregunta que le lanza Satán a Yahveh después de dar un paseo por la tierra, cfr. Job 1, 9.

⁷⁶ A. GESCHÉ, *Dios para pensar II, Dios – El cosmos*, Salamanca 1997, 139-147.

⁷⁷ Hago una lectura particular de este texto.

⁷⁸ G. STEINER, *Presencia reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona 1992. La tesis fundamental de este libro es que la experiencia estética presupone la presencia de un sentido, que en última instancia es trascendente, es Dios. Actualmente estamos en la «era del epílogo», vivimos en una permanente postrimería, sin una verdadera creación artística. Desde este diagnóstico, el autor hace una apuesta por la experiencia estética como apuesta y antesala por la trascendencia. Los valores y límites de esta propuesta los ha analizado muy bien G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid 1996, 127-154.

Sin embargo, también a esta comprensión de la relación entre experiencia humana y Palabra de salvación, tenemos que señalarle algún límite, especialmente cuando este esquema o forma de comprensión se convierte en único y absoluto. ¿Qué pasa con los lugares del sin-sentido, con los lugares donde, por desgracia y responsabilidad de los hombres se siguen produciendo fallas y rupturas en la vida humana? No podemos menospreciar estas experiencias personales y colectivas de ruptura y de noche como lugar de manifestación de la presencia y experiencia de Dios.

Conclusión

Los tres esquemas son valiosos y nos ayudan a entender la relación entre la experiencia humana y la Palabra de Dios, como revelación, salvación y consumación del hombre. Pero a la hora de comprender esta relación no podemos trabajar implícitamente con un modelo de manera unidireccional, sino que tienen que ser asumidos de forma complementaria y no exclusiva. Personalmente apuesto por colocar en primer lugar el tercero, el Dios del exceso, después el segundo, la pro-vocación de Dios y, en último lugar, el tercero, Dios como respuesta a la pregunta que el ser humano es. Por un lado, creo que debemos invertir una tendencia heredada desde el Concilio Vaticano II, cuando el diálogo con el mundo era realizado desde una demanda clara y explícita por parte del mundo. Pero, por otro lado, debemos superar la tentación de aparecer (solo) en el diálogo con el mundo desde una excesiva confrontación en temas morales, sin que aparezca claramente el centro de nuestra fe y el tesoro que la Iglesia tiene en su interior. Sólo podrá ser cristiano en el futuro, quien experimente el cristianismo (recordemos la definición anterior, ser en Cristo, y su triple dimensión histórico-teológica, institucional y personal) como una radical vivencia de novedad y gratuidad, que nos lleva a vivir de una manera nueva y distinta ante los otros, siendo conscientes de la misión que debemos realizar en medio del mundo, pro-vocada por la Palabra y la Presencia de Dios en nuestra vida.

El orden no sólo corresponde a una necesaria metodología pastoral en un contexto de nueva evangelización, sino al contenido y a la estructura del Evangelio mismo. El Evangelio es gracia, es la comunicación de Dios mismo al hombre. Esto es un regalo y un don absolutamente inmerecido, que no se corresponde con ninguna pretensión humana. Como gracia y como don es acogido por el hombre como una pro-vocación a salir de los pequeños límites de su existencia, a vencer los obstáculos que él mismo consciente o inconscientemente coloca, para comenzar a vivir desde el verdadero centro de su existencia que lo llama e invita a des-centrarse pro-existencialmente (H. Schürmann) por los demás. Por último, es necesario alimentarse y fortalecerse desde dentro de esta presencia gratuita y misteriosa, para descubrirla cada vez más honda en nuestro interior y para ser capaces de salir más hacia lo exterior, enriqueciéndonos a la vez de toda experiencia humana y mundana, que consideramos y acogemos como propia.

BIBLIOGRAFÍA

- G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid 1999.
- ID., *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2003.
- HANS URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004.
- ID., *Teodramática 2. El hombre en Dios*, Madrid 1992.
- ID., *teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1993.
- A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Balthasar*, UPCo, Madrid 2004.
- ID., «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en G. URÍBARRI (ed), *Hacia un nuevo paradigma teológico. Desplazamientos dogmáticos*, BTC, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- ADOLPHE GESCHÉ, *Dios para pensar. El sentido*, Salamanca 2004.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004.
- A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Encuentro, Madrid 1985.
- A. MANARANCHE, *Querer y formar sacerdotes*, Desclée, Bilbao 1994, 19-88.
- J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995.
- KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1998.
- P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana», en: J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004.
- R. SAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie. Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Karl Alber, München 2004, 75-158.
- M. SCHULZ, «La permanente “vivencia de novedad” del cristianismo», *Revista Española de Teología* 61 (2001) 405-429.
- G. URÍBARRI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente», *Estudios Eclesiásticos* 78 ((2003) 301-331.
- A. VERGOTE, «De la finalité religieuse en l’homme», *Explorations de l’espace théologique*, Leuven University Press, Leuven 1990, 273-303.

*Dios en la revelación de su misterio
y en la historia de la salvación*
Esbozo para una teología trinitaria

1. *Dios, revelación del misterio y salvación en la historia*
2. *La triple forma de la experiencia humana de lo divino*

Trascendencia y santidad
Historia y relación
Inmanencia y comunión

3. *La revelación de Dios en la Sagrada Escritura y la reflexión teológica posterior*

El centro de la Escritura: Jesús en relación al Padre y al Espíritu
Interpretación de la experiencia humana de lo divino desde la experiencia
de Jesús y la reflexión sobre su persona
Trinidad entre monoteísmo y politeísmo
La pregunta por el nombre de Dios

4. *Esbozo de una teología trinitaria desde la historia de la salvación*
 - 4.1 El Padre: origen y futuro de la creación
 - 4.2 El Hijo: imagen del Padre y modelo de la realidad creada
 - 4.3 El Espíritu: la creación consumada

1. Dios, revelación del misterio y salvación en la historia

Dios, la revelación del misterio y la salvación ofrecida en la historia, son las tres realidades fundamentales que hay que tener en cuenta como punto de partida a la hora de pensar el misterio de Dios en la tradición cristiana o dicho en otras palabras, al elaborar una teología trinitaria. Dios como misterio santo e incomprensible (Padre) solamente es conocido a través de la revelación que acontece en la persona del Hijo (lo visible del Padre es el Hijo) y en la historia salvífica, que es consumada en el Espíritu (amor del Padre y el Hijo). Porque el Dios que abre el misterio de su ser es aquel que se ha comunicado en la historia como salvación y como plenitud de la vida humana. Por otro lado, la fe cristiana confiesa que la plenitud del hombre y la consumación del mundo no pueden ser otro que ese Dios que se ha manifestado tal cual es en comunión de vida y en plenitud de amor.

La actual reflexión sobre teología trinitaria está excesivamente volcada a pensar a Dios desde el paradigma o la imagen de la comunión, entendida como ámbito de relaciones personales absolutamente simétricas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu⁷⁹. De esta forma se separan de la teología clásica que junto a esta comunión hablaba de una taxis intradivina, que sitúa al Padre como origen y fuente del Hijo y el Espíritu. En estas nuevas propuestas hay una verdadera intención que hay que valorar positivamente: subrayar la igualdad de las tres personas y cómo cada una de ellas *es* en relación con las otras. Pero de esta forma se está produciendo una ruptura respecto a la forma de entender esta comunión en la tradición bíblica, litúrgica y eclesial, que no está ajena a consecuencias importantes en la vida eclesial. Más aún, en esta línea de reflexión percibo una nueva forma de un viejo peligro: separar la reflexión del Dios trinitario de la historia de la salvación.

Desde mi punto de vista la reflexión sobre la teología trinitaria tiene que estar estrechamente vinculada al testimonio bíblico y a la acción litúrgica que siempre han hablado de Dios y se han referido a Dios desde su acción en la historia como salvación y desde la experiencia religiosa que provoca su revelación en el hombre. Desde esta perspectiva bíblica y litúrgica, la teología no ha tenido más remedio que describir y confesar al Padre como origen sin origen, como fuente inagotable de amor, desde quien se inicia el proyecto de salvación (Ef 1, 3-14), en comunión íntima con el Hijo y el Espíritu. El Hijo es su imagen perfecta (Col 1, 15), enviado por él para revelar su rostro (Jn 1, 18) y realizar el propósito de su voluntad (Ef 1, 3-5). El Espíritu es su aliento y su amor, derramado en el corazón del creyente (Gal 4, 6; Rm 8, 16) y del mundo para conducir a la creación a su plenitud consumada (Rm 8, 23-30). Ésta es la gloria de Dios y la salvación del hombre. Y en esto consiste la comunión de Dios. Desde ellas hay que pensar a Dios como Dios trinitario.

2. Anclaje antropológico o la triple forma de la experiencia humana de lo divino

⁷⁹ Cfr. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, Barcelona 2000; G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004.

La teología trinitaria actual tiene que tener presente cómo es la experiencia de Dios en el mundo, para poder insertar su teología en la razón y en la experiencia humana. De esta forma no aparecerá como una superestructura. El análisis de esta experiencia puede ser un punto de partida significativo para el diálogo interreligioso. Desde mi punto de vista la experiencia de Dios en el mundo viene motivada por tres características fundamentales que encuentran su máxima expresión en la doctrina trinitaria. A la vez que, igualmente, la doctrina trinitaria encuentra su correspondiente estructura mundana (analogía). Éstas características fundamentales son la trascendencia, la historicidad y la inmanencia. O dicho de otra manera, la alteridad, la relación y la comunión⁸⁰.

2.1 *Trascendencia-alteridad*

Lo divino como *fundamento trascendente*. La experiencia que el hombre hace de Dios es una experiencia de trascendencia, de una realidad que le excede y le trasciende absolutamente. Dios es misterio incomprensible que sobrecoge y sobrepasa infinitamente toda realidad humana. En términos más filosóficos Dios aparece como fundamento trascendente del mundo, como lo Incondicionado, el fundamento abisal. Nada extraño que las diferentes religiones hayan comprendido a Dios con imágenes y metáforas naturales como el horizonte ilimitado, el cielo, el océano, el abismo, la fuente, la noche. Dicho más bíblicamente, se trata de la experiencia de la *santidad* de Dios, ante cuya presencia hay que volver el rostro por miedo a perder la vida. O con un gran místico castellano, la subida al monte Carmelo, donde después de pasar por la noche alcanzamos el monte donde se da la experiencia de Dios como Nada y como Todo. La actitud del hombre ante esta experiencia de Dios o de lo divino es el *silencio*.

Esta forma fundamental de experiencia de Dios tiene una fuerte contradicción en sí misma: su carácter ambiguo y ambivalente. La indeterminación concreta de lo divino hace que éste pueda ser comprendido de forma ambivalente como amor y odio, como realidad fascinante y tremenda, como poder sanador y destructor. En la propia Biblia encontramos rasgos de esta comprensión de la divinidad, pero si exageramos esta perspectiva, podemos estar ante tantas formas de degradación de lo divino y lo sagrado que hacen de Dios un ser de doble rostro, no digno de la fe del hombre. En realidad lo que el hombre hace en este tipo de experiencia de lo divino, es proyectar lo que él encuentra bien en el mundo externo, bien dentro de su propio corazón. De esta forma lo divino se convierte en un simple correlato del mundo proyectado por el deseo o el miedo de los hombres. No estamos lejos de una cierta forma de gnosticismo, cuando el dualismo experimentado en el mundo y en el propio interior del hombre es proyectado hacia el mundo de lo divino.

⁸⁰ He visto corroboradas mis intuiciones en este capítulo de la última obra de H. KESSLER, «Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an der dreieinen Gott», en: ID., *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Padreborn 2006, 28-51.

2.2 *Historia-relación.*

En segundo lugar se da en el hombre una *experiencia personal* del encuentro con lo divino. Lo divino aparece bajo un aspecto personal con el que es posible entrar en relación y suscitar un encuentro. Aquí podemos hablar de una experiencia dialógica, en donde lo divino es conocido mediante acontecimientos históricos, sueños, voces interiores, mediadores; es representado con imágenes provenientes del mundo personal como pastor, guerrero, señor, padre, madre, amado, voz, etc.; y puede relacionarse con él mediante la oración, el sacrificio, la alabanza y la plegaria.

A pesar de que en esta imagen continúa apareciendo la ambigüedad anteriormente mencionada, ya que lo divino puede aparecer como gracia o como castigo, poder agraciante y benévolo o justiciero y punitivo, la dificultad mayor se encuentra en el riesgo de limitar la realidad de Dios al ámbito de lo mundano. Es el típico riesgo de la idolatría. La instrumentalización de Dios bajo formas humanas o la divinización de lo humano.

2.3 *Inmanencia-comunión*

Finalmente nos encontramos con la experiencia de Dios que hemos denominado de forma general como *experiencia mística e inmanente*. Ésta es la experiencia de la presencia de Dios en lo más íntimo del hombre y en todas las criaturas (panenteísmo). La inmediatez y la comunión de Dios con todas las criaturas como destino último de toda experiencia religiosa. Como dice la Escritura, que Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28). Esta experiencia aparece en todas las tradiciones religiosas, aunque no en todas con el mismo peso y significación. Los signos para expresar esta experiencia de lo divino también son universales: alma, espíritu, aliento, fuerza vital, energía, inhabitación, brhaman, etc.

También esta forma tiene su ambigüedad inherente. Por un lado, la inmanencia de Dios en el mundo puede comprenderse de tal manera que la dialéctica entre trascendencia e inmanencia se resuelva en términos de identidad en el que el mundo pierde sus características particulares y su consistencia y libertad propias en el ámbito de lo divino (panteísmo). Por otro lado, la tendencia actual a confundir religión con psicología o la salvación con la autorrealización humana no está lejos de una perversión de esta experiencia de lo divino⁸¹.

3. *La revelación de Dios en la Sagrada Escritura y la reflexión teológica posterior*

«La Trinidad no es una abstracción lógica deducida de abigarrados enunciados particulares de la Escritura; no es una especulación que extrae tímidos principios manejándolos hasta convertirlos en dispositiva racionalidad. La Trinidad es el enunciado de la experiencia fundamental de cómo Dios se da

⁸¹ Cfr. M. SCHELER, *Los ídolos del auto-conocimiento*, Salamanca 2004.

al hombre y de cómo el hombre se da de nuevo a sí mismo, al creer en Jesucristo».⁸²

Este texto del filósofo de la religión y del teólogo Klaus Hemmerle nos ofrece un dato fundamental: no ha sido la especulación abstracta ni la reflexión filosófica lo que ha llevado a la fe cristiana a formular su monoteísmo y su fe trinitaria, sino la experiencia concreta de cómo Dios se ha revelado y dado al hombre en su doble dimensión de historicidad (Hijo) y trascendentalidad (Espíritu). Una experiencia a la que tenemos acceso mediante el testimonio de una Escritura, que los creyentes consideramos Sagrada. Ambas realidades, experiencia y testimonio, remiten y son precedidas por la revelación de Dios que constituye su fundamento.

3.1 *El centro de la Escritura: Jesús en relación al Padre y al Espíritu*

En el centro de esa Escritura nos encontramos a Jesucristo, quien con su vida y doctrina, con su pasión y su muerte (interpretadas desde la resurrección) da testimonio de una *doble relación*⁸³ que lo constituye a él como Hijo y Mesías y sin la cual el misterio de su persona y su misión se nos convierte en ininteligible: la relación con el Padre, a quién llama *Abba* y con quien vive una relación de absoluta intimidad y obediencia; y con el Espíritu, donde algunas veces Jesús aparece como fruto de su fuerza y de su impulso (según la línea de los profetas y ungidos del AT) y otras veces como señor y dador de este Espíritu a los hombres (Juan y Pablo). Esta vida concreta de Jesús, en su *doble relación* al Padre y al Espíritu, es lo que constituye el corazón y el fundamento de la doctrina cristiana sobre Dios revelada en el Nuevo Testamento.

La fe trinitaria no es ni el fruto de la helenización del cristianismo ni una complicación inútil como resultado de una progresiva especulación de la fe sencilla expresada en los estratos más primitivos del nuevo testamento, que nos impide ver el genuino rostro de Dios.

3.2 *Interpretación de la experiencia humana desde la experiencia de Jesús y la reflexión sobre su persona*

Por esta razón la experiencia humana de lo divino que hemos comentado anteriormente hay que reinterpretarla desde la historia de Israel y desde la persona de Jesús de Nazaret. La triple experiencia humana de lo divino, en la dialéctica irresoluble de la relación entre la trascendencia y la inmanencia, atraviesa la forma y la estructura de la revelación de Dios según el testimonio del Antiguo Testamento y tiene su punto de fuga en la conciencia misma de Jesús. Él nos revela a Dios a través de su particularísima experiencia de Dios que se nos manifiesta a través de sus acciones y sus palabras. En la conciencia

⁸² K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005, p. 46.

⁸³ Precisamente esta categoría de relación va a ser decisiva en la elaboración de la teología trinitaria para comprender tanto la unidad como la pluralidad en Dios. Cfr. CH. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung*, Tübingen 2001.

de Jesús se cruzan las líneas de la trascendencia y la inmanencia de Dios en la historia de los hombres. O dicho en terminología veterotestamentaria, la soberanía y santidad de Dios y su cercanía e intimidad. Desde la historia particular de Jesús hay que interpretar la trascendencia del Padre y la inmanencia del Espíritu. La vida de Jesús arraiga a Dios en la historia concreta de los hombres. No hay paso de la trascendencia de Dios a la inmanencia del Espíritu si no es realizada a través de la historia de Jesús. Las actuales fenomenologías de la religión que quieren pensar a Dios o lo divino desde la dialéctica trascendencia e inmanencia tienen razón en que es aquí donde se juega la relación entre Dios y el mundo, pero no aciertan del todo al no integrar de forma satisfactoria la historia como mediación necesaria entre las dos. Ahora bien, la historia es su bisagra y su necesario nexo de unión, pero sin encerrarnos en su desnuda positividad. Ella nos abre a la trascendencia y a la inmanencia. El arraigo histórico de la experiencia de Dios (en Cristo) nos abre a la comprensión más profunda del Alfa como origen creador desde el amor absoluto (Padre) y hacia el Omega de la historia (Espíritu) como ámbito integrador y consumidor de toda la creación.

La comunidad cristiana, después del misterio pascual, reflexionó sobre el significado de la persona de Jesús (cristología), respecto a la comprensión de la salvación de los hombres (soteriología) y respecto a la imagen y realidad de Dios (teología). Así, en continuidad y discontinuidad con el AT, profundiza en su experiencia y comprensión de Dios en una triple perspectiva: a) Por un lado, la imagen del Dios trascendente e incomprensible, del Misterio santo, que permanentemente nos sobrepasa y nos desborda, revelado en el AT, lo refieren al Padre. Él es el Dios sobre nosotros, infinitamente trascendente: *Deus extra nos* (Rm 11, 33-36; Ef 3, 18-21); b) Pero junto a esta experiencia de trascendencia la comunidad primitiva experimentó en Jesucristo la absoluta cercanía y compañía de ese Dios (*Enmanuel*), que ya había salido en arriesgada solidaridad a favor del pueblo de Israel, pero ahora se ha hecho radicalmente inmanente a la historia humana (encarnación), solidario con la vida de los hombres hasta la muerte (y muerte de cruz). La experiencia no es del Dios que está sobre nosotros, misterio incomprensible y santo, sino del Dios cercano que está decidida y eternamente *por nosotros*: *Deus pro nobis* (Rm 8, 31-33); c) Por último, esa comunidad originaria tiene a su vez la experiencia de que ese Dios no se ha conformado con ser inmanente a nuestra historia viviendo *con* y *por* nosotros en un momento determinado, sino que es inmanente a ella, siendo y existiendo *en* ella, haciéndose contemporáneo de cada uno de nosotros. Inmanente a todo hombre en lo profundo de su conciencia personal (intimidad) y a todos los hombres en su diáspora y universalidad (extensión). Él es el Dios que es comunicación y comunión en el Espíritu: *Deus in nos* (Rm 8, 9-17). Esta experiencia de Dios en toda su altura (Padre), su hondura (Hijo) y anchura (Espíritu), la comunidad primitiva la expresó en diferentes textos bíblicos, cuyo puesto en la vida es la liturgia, el lugar donde se actualiza y se realiza sacramentalmente el encuentro con ese Dios trascendente, histórico e inmanente (2 Cor 13, 13; Mt 28, 19; Ef 1, 3-14).

3.3 La fe trinitaria entre el monoteísmo y el politeísmo

Esa experiencia original ha tenido que ir siendo aclarada y perfilada lenta y progresivamente a lo largo de la historia (padres apostólicos, apologetas, padres prenicenos, padres nicenos, capadocios), para poder mantenerse fiel al monoteísmo heredado de la tradición judía (Dt 6, 4) por un lado, y sostener en toda su verdad esta nueva *experiencia trinitaria*, por otro. El monoteísmo dentro del cristianismo ha quedado así radicalmente redefinido (monoteísmo concreto). Los riesgos de interpretación han basculado entre la seducción por la unidad y la trascendencia absoluta de Dios, sin dar el relieve necesario a la trinidad y al ser de Dios en la historia (monarquianismo, arrianismo, modalismo, islamismo, deísmo, etc) o la seducción por la diferencia y la inmanencia de Dios en la vida de los hombres, sin pensar con suficiente claridad la unidad en Dios y su trascendencia respecto de la historia humana (triteísmo, politeísmo, pluralismo, etc). Los momentos decisivos en esta reflexión son el Concilio de Nicea (325) para la defensa de la divinidad del Hijo y el de Constantinopla I (381) para la defensa de la divinidad del Espíritu Santo. Constantinopla II (553) significa el apuntalamiento conceptual y doctrinal de la teología trinitaria al llegar a la formulación de que el Padre, el Hijo y el Espíritu tienen *una sola naturaleza* porque son una *trinidad consustancial*, es decir, una sola divinidad en tres hipóstasis o personas.⁸⁴

La doctrina trinitaria se ha ido forjando desde la afirmación irrenunciable del monoteísmo, interpretándolo de una manera única y original. El monoteísmo cristiano se separó con toda claridad del politeísmo pagano y del gnosticismo, así como de un riguroso y estricto monoteísmo, que en realidad conducía a un dualismo. Hoy, la fe trinitaria, vuelve a ser cuestionada desde estas dos laderas. Por un lado nos encontramos con una alabanza del politeísmo y del pluralismo (J. W. Goethe, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, O. Marquard) como sinónimos de tolerancia, libertad y democracia que intenta borrar del mapa todo discurso sobre la unidad, caracterizándolo inmediatamente de opresor y absolutista. Por otro lado, desde el monoteísmo judío e islámico no se comprende la fe trinitaria cristiana como el contenido y la forma concreta del monoteísmo, sino como una forma encubierta de politeísmo que pone en peligro la trascendencia y unicidad de Dios. El cristianismo da muestras así de su debilidad doctrinal y moral (frente al Islam) así como de infidelidad al mandamiento de Dios de no construirnos imágenes de él (frente al judaísmo). La fe cristiana está llamada nuevamente a profundizar en su experiencia y comprensión de Dios entre un politeísmo renovado y un monoteísmo estricto pujante.⁸⁵

⁸⁴ Cfr. B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas 1. El Dios de la salvación*, Salamanca 1995.

⁸⁵ M. STRIET (Hrsg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, QD 210, Freiburg 2004; G. EMERY - P. GISEL (eds.), *Le Christianisme est-il un monothéisme?* Genève 2001.

3. 4 *La pregunta por el ser-nombre de Dios: «Dime tu nombre, por favor» (Gn 32, 30).*

Sin embargo con esta aclaración magisterial la teología cristiana no se queda satisfecha. Las fórmulas dogmáticas son un final de un conflicto interpretativo y un comienzo que abre el pensamiento a horizontes insospechados. La escucha y la atención a la revelación de Dios en la historia (el *cómo* de Dios en su actuación), responde en cierta medida a la pregunta por *cómo y quién* es él en su ser, para que se haya podido revelar de esa manera. Por esta razón, unidas a estas preguntas aparece la pregunta por el ser de Dios. ¿Cuál y cómo es la *naturaleza* de ese Dios para que haya podido revelarse de esa manera? Esta pregunta nos puede parecer superflua e incluso impropia. *Superflua* porque lo que (sólo) nos interesa es la salvación, es decir, por qué y sobre todo *para qué* Dios es importante para la vida del hombre (Lutero, Kant, Goethe, teología liberal y progresista). E *impropia*, porque Dios es un misterio incomprensible que nos desborda y nos sobrepasa y nunca podremos comprenderlo con nuestro conocimiento y lenguaje limitado. ¿No sería mejor adorarlo en silencio respetuoso, padecerlo y experimentarlo sin decir su nombre? (agnosticismo teológico y pluralismo religioso). Sin embargo la historia de la teología nos ha enseñado que la pregunta por el ser de Dios es absolutamente necesaria para asegurar la verdad de nuestra salvación y el misterio incomprensible de Dios, siempre que se plantee y se conteste desde la fidelidad a la revelación de Dios en la historia y en diálogo con la reflexión y el lenguaje filosófico. Porque la salvación de Dios (Dios funcional) sólo tiene sentido y se sostiene en su verdad, si ésta está fundada en la realidad misma de Dios (Dios real). Y, en segundo lugar, porque el ser humano tiene un corazón inquieto, que no descansará hasta que llegue a la realidad misma de Dios. Todos somos Jacob, que luchamos con Dios para que nos revele finalmente su nombre. Al ser humano no le basta ni le salva una relación impersonal, sino un Dios que es personal y que le personaliza.⁸⁶

Por esta razón es absolutamente legítimo y necesario que nos preguntemos que es lo que queremos decir cuando hablamos de Dios como uno en su naturaleza y trino en sus personas. La teología actual subraya que detrás de esta expresión se encuentra la afirmación de que el ser de Dios en su ultimidad es relación y es amor, y esto constituye la verdad de nuestra salvación y el fundamento último de toda la realidad. Dios es vida y vida en plenitud. Él es amor en una triple lógica personal: amor como absoluta donación (Padre); amor como recepción y donación (Hijo); amor como comunión y comunicación (Espíritu). Desde esta realidad de Dios quizá puedan iluminarse diferentes realidades de la vida humana que en la historia del pensamiento se han visto en alternativa: la unidad y la trinidad, la unidad y la diferencia, la unidad y la pluralidad, la unicidad y la alteridad.⁸⁷ Por esta razón podemos decir que no sólo la Trinidad es principio y fundamento trascendente

⁸⁶ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004.

⁸⁷ Uno de los últimos esfuerzos de elaboración de una teología trinitaria puede verse en G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, Barcelona 2000.

de la historia de la salvación (K. Rahner), sino que es la gramática y la clave de bóveda para la comprensión del cristianismo y de la realidad (K. Hemmerle, W. Kasper, G. Greshake). Una teología que no tenga la trinidad como centro de su reflexión, tendrá serias dificultades para comprender a fondo y en su ultimidad el misterio de la creación y del hombre, el misterio de Cristo, el misterio de la Iglesia, el misterio de la divinización y consumación escatológica.

4. Un esbozo de teología trinitaria histórico salvífica

Las teologías que han vinculado estrechamente la historia de la salvación y el misterio trinitario han tenido un gran acierto. Trinidad e historia no se pueden separar. Sólo tenemos acceso a Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo a través de su revelación en la historia, así como la historia tiene su último fundamento en el misterio de Dios.

Por esta razón son plenamente actuales las teologías de Ireneo de Lión, la de Gregorio Nacianceno e incluso la de Joaquín de Fiori que han comprendido la historia de la humanidad desde un ritmo y una dialéctica trinitaria. El propio credo de la Iglesia relaciona al Padre con la creación, al Hijo con la redención y al Espíritu con la consumación, constituyendo así los hitos fundamentales de la historia de la salvación. El Padre crea el mundo por medio de sus dos manos, el Hijo y el Espíritu. El Hijo realiza la obra de la salvación en obediencia a la misión del Padre en la fuerza y en el ámbito del Espíritu. Finalmente el Espíritu conduce a su plenitud y su consumación la obra del Padre universalizando y actualizando la salvación acontecida en Cristo.

Nada que objetar a esta perspectiva histórica del misterio de Dios trinitario. Sólo es necesaria una aclaración. Las tres personas están vinculadas a cada uno de los tres momentos. No podemos pensar en una época del Padre (creación y AT) separada de la del Hijo (redención y NT) y ambas finalmente de la época del Espíritu (consumación y Evangelio eterno).

4.1 El Padre como origen y futuro de la creación

El Padre es origen como fuente, fundamento y futuro de la creación y de la historia. Desde el del Padre comprendido como amor en pura donación (en el Hijo) y comunicación hasta el extremo (Espíritu), podemos comprender la creación como la obra de Dios, salida de sus mismas manos, para poder comunicar en ella su amor y sus beneficios. El Padre creador, realiza su creación mediante el Hijo y el Espíritu. Ireneo nos ha dejado la bella imagen del Padre realizando la creación mediante sus dos manos. La creación lleva el sello del Dios trinitario. Ella es fruto del amor creador del Padre, diseñada a imagen de su Hijo en quien encuentra su consistencia última y plasmada con la acción del aliento y del agua de su Espíritu, quien como una fuerza interior la conduce hasta su fin. Que Nicea determine frente a Arrio que la relación que existe entre Dios, el Padre, y Jesús, el Hijo, hay que entenderla en términos de generación, va a condicionar que la relación entre Dios y el mundo sea entendido en términos de libertad, autonomía, positividad, bondad y confianza. Si el Dios

creador no fuera antes Padre, la relación con él no podría ser de total y absoluta confianza, tal como Jesús nos anuncia y nos pide en el Evangelio, sino de angustia y de temor⁸⁸.

En el misterio trinitario el Padre es origen y fuente de la divinidad (y por ello de toda la realidad e historia de salvación) porque su ser consiste en ser padre, es decir, en ser pura ofrenda y radical donación. El Padre es Dios siendo solamente Padre, es decir, absoluta donación y entrega original. Él no retiene para sí mismo el ser divino, sino que todo se lo comunica a su Hijo y, ambos, al Espíritu. En este dar-se al Hijo y al Espíritu comunicándoles su ser hasta el punto que sean en igualdad de esencia y dignidad cómo él, consiste su fontalidad, su autoridad y su primacía. Todas estas realidades tienen que ser comprendidas desde este ser que consiste en ser pura donación para el otro, haciendo que el otro sea y surja con la misma dignidad en alteridad y relación, igualmente radicales.

En la tradición cristiana –tanto en la teología griega como latina– el Padre ha sido considerado como fuente de la Trinidad y principio de unidad. Él es el origen sin origen, y el principio del Hijo y del Espíritu Santo, que a su vez son Dios como él. Esto no significa ni una disminución de su persona ni una subordinación de las otras dos porque Él es principio de tal manera que no disminuye por compartir su ser y porque lo comparte de tal manera (totalmente) que aquello a lo que da origen no es menor. Su ser es donación absoluta. El Padre es pura capacidad de donación, de donación entera, sin reservarse nada para sí. De tal forma que podemos decir que es padre en el sentido que al ofrecer su propia vida, ofrece ser y vida de tal forma que suscita la plena comunión de amor. El amor (como donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad.

Desde esta perspectiva podemos y debemos comprender al Padre como el *don original*, en quien su ser y su identidad consisten en que se regala y está permanentemente saliendo de sí mismo. El Padre es siendo enteramente hacia el otro por lo que obtiene su identidad a partir de los otros. El Padre sería dentro de la trinidad, como existe en toda comunidad humana, la base y el fundamento de la *communio*, el punto de cristalización de toda la comunidad⁸⁹.

Esta focalización del NT hacia Dios Padre como origen y fin de toda la historia de la salvación y la insistencia de la Tradición en hablar del Padre como origen de la divinidad misma, tiene también su correlato en la estructura de la oración litúrgica en general y de la eucarística en particular⁹⁰. Ya el Concilio de Hipona en el 393 establecía el siguiente canon: «*Cum altare adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio*». Toda la plegaria eucarística, parte central de la Eucaristía, está dirigida al Padre, como destino último de nuestra oración de alabanza (*berakah* y *eulogia*) y destinatario de nuestra acción de gracias (*eucharistia*), por el don de la vida de su Hijo y por habernos introducido en su

⁸⁸ Cfr. H. KESSLER, *Den verborgen Gott suchen*, 35.

⁸⁹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2000, 256-257.

⁹⁰ Esta es una expresión más de la verdad y la fecundidad del axioma de Próspero de Aquitania: «que la ley de la oración establezca la ley de la fe».

mismo aliento y comunión de amor (Espíritu), haciendo posible que vivamos ya la comunión con él y con sus hijos, como prenda y arras de la comunión definitiva. La *doxología* con la que concluimos la plegaria eucarística es muy expresiva a este respecto: existiendo *en* Cristo y viviendo en la *unidad* eclesial realizada por el Espíritu, glorificamos *al* Padre *con* Cristo y *por* Cristo.

La paternidad y la autoridad están bajo sospecha: tanto la humana, basada en la generación física y continuada en la paciente educación a través de los años, como la espiritual, comprendida como un verdadero engendramiento de nuevos hijos a la fe por medio de la palabra del evangelio, no sólo anunciando de palabra ese Evangelio sino entregando nuestra propia vida (1 Tes 2, 8-12; 1 Cor 4, 15). Y están bajo sospecha de autoritarismo, de machismo, de patriarcalismo, etc. Sin embargo desde la comprensión del misterio trinitario esta realidad queda profundamente trastocada. La paternidad de Dios se convierte en fuente, fundamento y modelo de la paternidad humana y espiritual. De tal forma que la paternidad-maternidad se convierte en la fuente y fundamento de la familia humana y de la familia que es la Iglesia. La familia y la Iglesia no son instituciones puramente igualitarias, en el sentido de que todos tienen la misma función y papel. El discipulado de Jesús no se basa en un discipulado absolutamente entre iguales. Es igualitaria en cuanto todos tienen la misma dignidad. Pero no todos tienen la misma función respecto al resto. La familia y la Iglesia se construyen radicalmente desde el *amor paterno-materno*, que es pura donación y desde una *autoridad*, que es condición de posibilidad de que otros existan y sean. Su autoridad no consiste en el ejercicio despótico de la fuerza, sino en la capacidad de crear y constituir una realidad distinta de él (estando en comunión con él) al darse. En el origen de la comunión está el amor que se entrega y se da. Que pone su vida como fundamento de ser y existencia para otros. Ser padre es dar vida, engendrar nueva vida, posibilitar un comienzo radicalmente nuevo. Y esto es posible en la medida que su ser mismo es donación absoluta. Puro don de sí mismo al otro.

4. 2 *El Hijo como imagen del Padre y modelo de la realidad creada*

Si el Hijo es imagen de Dios invisible y el modelo en quien todo fue hecho, sobre todo el hombre, nadie mejor que él para revelar al Padre en la plenitud de los tiempos asumiendo nuestra humana condición y en esa misma encarnación mostrarnos la plena vocación para la que habíamos sido creados: la filiación divina.

Si el Padre en la lógica del amor personal en Dios es el ser como donación total, es decir, que su ser Padre consiste en darse de tal manera que constituye al Hijo en cuanto Hijo, el Hijo, dentro de esta misma lógica, es el ser comprendido como acogida y recepción, el Hijo es pro-existencia en recepción. El Padre es entregándose y el Hijo es recibiendo y acogiendo, pero al identificarse su ser con la recepción pura del ser del Padre, esta recepción verdadera consiste, a su vez, en ser tras-posición y donación de su ser a otros (proexistencia). El Hijo no se entiende a sí mismo, desde sí mismo, sino desde su capacidad de recibir. Pero mayor es su acogida cuanto manifiesta y

comunica el ser del Padre (que no olvidemos que es donación) que anteriormente ha acogido, desde lo que él mismo es (como recepción y donación).

Toda la vida de Jesús estuvo determinada por dos realidades que sin poder identificarlas totalmente, en él, en su persona (vida y destino) se convirtieron en inseparables: Dios (*Abba*) y el Reino (*Basilea*). Jesús no se anunció a sí mismo. Podemos decir que su mensaje es teocéntrico y soteriológico. Toda su vida y su misión (su persona) estuvieron volcados, por un lado, hacia el *Reino*, cuya venida anunció como inminente y que constituyó su centro y entelequia⁹¹, y por otro, hacia el *Padre*, al que él llamó *Abba* (Mc 14,) e invitó a sus discípulos a que tuvieran el atrevimiento de llamarlo de la misma manera en su mismo Espíritu (Lc 10, ; Gal 4, 4s; Rm 8, 16).

A Jesús hay que entenderlo en esa unidad entre la perspectiva teo-lógica (*Abba*) o la mirada vertical, y la escato-lógica o la mirada en perspectiva horizontal (Reino). El Dios *Abba* configura la comprensión que Jesús tenía de la Basilea (Reino), así como el Reino determina la forma concreta en la que Jesús hace presente a ese Dios-*Abba* en la historia. El *Abba* llega en su Reino, un Reino que llega con el *Abba*. Esta unidad está expresada de forma admirable en la oración del Padrenuestro: «Padre, venga tu Reino»⁹². «Es la invocación, con la que Jesús, de una manera incomparablemente íntima y personal, mira hacia lo alto (verticalmente), hacia su Padre amado; y en el deseo de la oración, que, con una amplia mirada de futuro, contempla en perspectiva (horizontalmente) la salvación escatológica –la salvación del cosmos y de la historia de la humanidad, pero especialísimamente la salvación de cada individuo»⁹³.

Esta doble referencia o apertura de la vida de Jesús al Padre (verticalidad) y al Reino (extensión y horizontalidad) es la que constituye el concepto de *proexistencia*. Un concepto acuñado por H. Schürmann en 1974, anticipado en su sentido por K. Barth y D. Bonhoeffer, y que hoy ha sido plenamente asumido por la teología e incluso el magisterio de Juan Pablo II. Esta proexistencia que Jesús vivió en vida se ha convertido en la forma misma de su muerte. Su proexistencia en la cruz, es decir, la ofrenda de la vida en oración confiada y abandonada al Padre para la salvación de todos es la forma y expresión última de la proexistencia que ejerció y desarrolló a lo largo de toda su vida.

Desde aquí habría que entender la vida humana como filiación⁹⁴ y la plena libertad y autonomía de la criatura como una gracia que se acoge y que se entrega. El hombre es existencia en recepción (Balthasar) y el hombre es entregándose (Rahner). La aventura del hombre en la modernidad es verdadera

⁹¹ H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003, 21: «Desde Johannes Weiss existe casi un consenso: el centro y la entelequia que plasma la predicción de Jesús era la cercanía soberana del Reino de Dios». Un centro y una entelequia que, por otro lado, no significa la totalidad del mensaje.

⁹² Lc 11, 2 ; Cfr. H. SCHÜRMAN, *Padre Nuestro*, Salamanca 1982, 60-92.

⁹³ H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús*, 39.

⁹⁴ Cfr. M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001, 111-176.

reclamando la libertad y la autonomía frente a todo poder ajeno y heterónomo. Ellas son un signo de su verdadera humanidad formada a imagen del Hijo. La única equivocación fue entender que esta libertad y autonomía eran realidades que el hombre podía mantener apropiándose y negando toda posible relación al mundo, a los hombres y a Dios. La negación de la relación como elemento constitutivo de la libertad, terminó en una negación de la libertad misma⁹⁵.

4.3 *El Espíritu como aliento de la creación consumada*

Aunque en la Escritura todavía no se afirma explícitamente que el Espíritu Santo es una *persona* distinta de Dios (del Padre), sí se dice con toda claridad que pertenece al ámbito de Dios. El Espíritu es Dios en comunicación y donación hacia nosotros (inmanente) para llevar adelante su proyecto de salvación sobre la humanidad (trascendente-inmanente). Dicho en términos más técnicos, la teología del Espíritu Santo es el discurso sobre Dios realizado desde la economía de la salvación y orientado hacia la plenitud escatológica. En este esquema fundamental en el que están unidos ambos testamentos, el Nuevo introduce el misterio de Cristo (cristología) y el misterio de la Iglesia (eclesiología) como acontecimientos centrales que determinan el discurso sobre Dios (teología) en su comunicación a nosotros (pneumatología) y el discurso sobre la salvación consumada (escatología).

El Espíritu en la Escritura

El Espíritu está presente en la historia de la salvación desde sus orígenes (Gn 1, 2) alentándola con su soplo y su calor, hasta la consumación escatológica, uniéndose a la voz de la Iglesia como sacramento de la humanidad para pedir la venida definitiva del Señor. Él es el protagonista invisible de toda la salvación en la historia.

En el Antiguo testamento *ruah* significa soplo, aliento, aire, viento, alma. Aparece 378 veces, que a su vez podemos dividir en tres grupos, semejantes en cuanto a la presencia cuantitativa: a) viento, soplo del aire; b) la fuerza viva en el hombre, principio de vida, sede del conocimiento y de los sentimientos; c) la fuerza de la vida por el que Dios obra o hace obrar.

Espíritu no se opone a cuerpo. Ruah no es algo desencarnado o una sustancia inmaterial (esto es más propio de la mentalidad griega). Espíritu se opone a carne, que significa el hombre cerrado a la verdadera fuerza y a la verdadera vida (cfr. Gn 6, 3; Is 31, 3. En el NT Rm 8, 2ss). Espíritu no es la sustancia incorpórea e inmaterial sino que es principio vital, fuerza y energía. De tal forma es así, que cuando decimos que Dios es espíritu, no estamos diciendo que es una sustancia inmaterial, sino que es un huracán, un viento impetuoso, un poder irresistible (Danielou). El Espíritu en el Antiguo Testamento es la acción de Dios en el mundo; a) dando la vida, como principio vital; b) siendo el medio por el que Dios conduce a su pueblo suscitando héroes,

⁹⁵ Cfr. C. E. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad*, Salamanca 2005.

guerreros, reyes, guías, profetas, sabios; c) siendo la presencia interior de Dios en todos los hombres conduciéndolos a la salvación plena y escatológica que será la interiorización absoluta: Dios será todo en todos⁹⁶.

El Espíritu y Jesús

En relación y sintonía con la comprensión del Espíritu en el Antiguo Testamento (pneumatología veterotestamentaria) los evangelios sinópticos hablan del Espíritu en una perspectiva escatológica (orientada hacia el futuro absoluto de Dios) determinada cristológicamente (en la persona de Cristo). Es decir, la presencia del Espíritu anuncia la irrupción del tiempo escatológico en la persona y la misión de Jesús, el Ungido. De esta forma Jesús, a imagen de los hombres movidos por la fuerza del Espíritu, se identifica como Mesías y realiza su misión escatológica (Bautismo y Unción de Jesús). El Espíritu domina enteramente la vida de Jesús (cristología pneumatológica): su experiencia de Dios y su conciencia filial (Abbá), su misión salvífica (Reino) y conciencia mesiánica (Mesías). El camino que Jesús inicia en la fuerza del Espíritu, termina en su pasión por la fuerza del Espíritu (cfr. Hb 9, 14). El mismo Espíritu que lo empuja al desierto para acrisolar su condición filial y su misión mesiánica (tentaciones) es quien lo acompaña en su vida y lo sostiene en la tribulación (Mc 14, 32-42). La relación que Jesús vive con el Padre (Abbá) y que anteriormente hemos definido en términos de absoluta cercanía e intimidad (inmanencia) a la vez que de distancia y santidad (trascendencia), es vivida enteramente en el Espíritu. Él es el medio y el ámbito en el que el Hijo experimenta la cercanía y la distancia del Padre. Como una cercanía que no se disuelve en la identidad, en una distancia que nunca es ruptura y definitivo abandono.

El Espíritu de Jesús y el creyente

Esta presencia y relación del Espíritu con la persona y misión de Jesús, no sólo nos ayuda a comprender su íntima relación con el Padre, sino su relación con nosotros. Primero en lo que significa para la propia persona de Jesús en lo que significa asumir una verdadera naturaleza humana (progreso, camino, crecimiento). Sin este camino e itinerario sostenido y realizado por el Espíritu, su encarnación no sería real ni verdadera. En segundo lugar, sin ese Espíritu que está en Jesús y que él mismo nos entrega, no habría posibilidad de incorporarnos íntimamente a su vida y su destino. Nuestra incorporación a él y nuestro seguimiento no se realiza de una forma externa y ajena, como si Cristo fuera un ejemplo de vida moral a seguir por nosotros. Nuestro seguimiento e incorporación a él, con nuestra entera humanidad, se hace en el Espíritu común de filiación que a él le pertenece como Hijo y a nosotros nos es otorgado como hermanos en él (Rm 8, 29s). Esta configuración y seguimiento es íntima y personal. Dios no se comunica a nosotros sólo desde la objetividad externa, sino desde la intimidad de nuestra conciencia y el sagrario de nuestro ser personal. Sin este último destino, podemos decir que no hay plena revelación de Dios.

⁹⁶ Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 29-40.

Ese Espíritu es el mismo que nosotros recibimos para poder participar en su vida más íntima (fraternidad) y en su misión universal (comunicación): en su misma intimidad y obediencia, que es lo que configura su misma oración al Padre (Gal 4, 6; Rm 8, 16); en su misma conciencia (1 Cor 2, 16); en sus mismos sentimientos de amor hasta el extremo por los otros hermanos como forma fundamental de vida en Iglesia (Flp 2, 5); en su misma misión de extender la reconciliación y la paz a todos (Jn 20, 19-23); en su misma victoria (Rm 8, 11) que es compartida y extendida hasta la misma creación (Rm 8, 22-30).

La sobreabundancia de Dios

En la Escritura hay una gran riqueza de expresiones e imágenes que se utilizan para hablar del Espíritu: soplo de Yahveh, Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, Espíritu de la Verdad, Paráclito. Las imágenes que se utilizan para hablar de su acción en el mundo también son muy numerosas como aletear, soplar, liberar, gemir, resucitar, guiar, comunicar, orar, etc. Él aparece vinculado al viento, al fuego, al agua, a la ley, al deseo, al corazón, a la vida, al amor, al don de Dios, a las primicias, a las arras, a la gloria, etc. Esta riqueza nos recuerda la riqueza inagotable del misterio de Dios y de sus caminos insondables por el que él nos busca, nos guía y nos conduce a la salvación definitiva. No obstante, en esa gran variedad y pluralidad, hay un denominador común: el Espíritu proviene de Dios y a él conduce. El Espíritu estando presente en la vida del mundo, del hombre y de la Iglesia, va más allá de ellas. Siendo inmanente es trascendente. Pero una trascendencia que en vez de entenderla en términos negativos habría que traducirla por sobreabundancia. El Espíritu es el exceso de Dios en su amor a los hombres. Es la revelación del *más* de Dios, del *magis*, del *Deus semper maior*.

El Espíritu remite a Cristo para realizar en nosotros el milagro de ser cristianos, de *ser en Cristo*. El Espíritu guía a la Iglesia realizando en ella el permanente milagro de la salvación (Rm 8), remitiendo a Cristo como realidad actual y presente en la conciencia de cada creyente (Jn 16; Gal 4; Rm 8), realizando su configuración y estructura esencial como comunión, a imagen y semejanza del misterio trinitario de Dios que es comunión en el amor (1 Cor 12-13); y abriéndola y lanzándola al mundo para extender hasta los confines de la tierra esa salvación vivida y anunciada (Jn 20; Hch 2; Rm 8) hasta que Dios sea definitivamente todo en todos (1 Cor 15).

El Espíritu siendo lo más *íntimo* (unión y comunión) y lo más *extremo* (comunicabilidad y donación) de Dios nos remite a Cristo, a la Iglesia y al mundo. Y finalmente a Dios. Esta es la verdadera espiritualidad cristiana y el criterio decisivo para conocer una experiencia del Espíritu de Dios en nosotros: en su inmediatez a Dios y su contemporaneidad a Cristo, en su verdad y especificidad propias, en su fuerza renovadora y transformadora y finalmente en su irrenunciable vocación católica y universal. Que el Espíritu, penetrando en nuestros corazones nos introduzca en la mente (1 Cor 2, 16) y en el cuerpo de Cristo para participar en su misión, hasta que Dios pueda llegar a ser definitivamente todo en todos (1 Cor 15, 28).

Actualidad de la pneumatología

Hay tres problemas actuales que desde mi punto de vista se concentran en la pneumatología. En primer lugar la pregunta por la inmediatez de la experiencia de Dios en cada uno de nosotros. Queremos ser contemporáneos de Jesús. Toda mediación de su salvación y revelación ha de ser para la inmediatez (Kierkegaard y Schleiermacher). En segundo lugar la especificidad de la experiencia de Dios para distinguirla de nuestro deseo o necesidad. La experiencia de Dios es verdadera. Es él en mí o son mis sueños o mis expectativas proyección). Se hace necesario el discernimiento de espíritus (Ignacio de Loyola). Finalmente, la experiencia de Dios es universal y su salvación tiene un destino universal. Tiene que llegar a todos los hombres, independientemente de su credo, raza o religión (Rahner). Pues bien, la inmediatez, especificidad y universalidad de la experiencia de Dios no pueden crecer en proporción inversa a la trascendencia, alteridad e historicidad de su revelación. Ambas perspectivas tienen que estar estrechamente relacionadas e inteligentemente armonizadas. Desde aquí se entiende que es necesaria una verdadera teología trinitaria realizada desde una perspectiva soteriológica que integre en ella armónicamente la cristología, la pneumatología, la eclesiología y la escatología.

Desde la teología del Espíritu también se pueden iluminar dos cuestiones importantes para el hombre contemporáneo en su vida en la sociedad y en la Iglesia, que no son exclusivamente teológicas. Me refiero a la necesaria relación que tiene que darse en toda sociedad humana entre la unidad y la diversidad; y la relación equilibrada que ha de existir en la vida de todo hombre entre interioridad y exterioridad. El Espíritu hace posible la mayor unidad pensable, sin pérdida o mengua de las diferencias de cada miembro que conforma una sociedad. A la vez que hace posible que el ser humano pueda vivir fuera de sí (exterioridad) sin perder su ser (interioridad) y en intimidad para sí, sin caer en el aislamiento y el solipsismo⁹⁷.

Conclusión

En el inicio de nuestras reflexiones hablábamos de la inmediatez de la experiencia de Dios en nuestro mundo. Cómo en la actualidad el hombre tiene una especial predilección por la experiencia y relación con Dios a través de la conciencia individual, que se abre a la comunicación personal para terminar en la comunión íntima. Desde aquí podemos comprender la importancia que en estos días está teniendo la pneumatología. Quizá sea necesario empezar por ella. No sería una absoluta novedad, ya que en la teología siempre se ha partido del Padre que por medio de su Hijo nos entrega su Espíritu, para que en su Espíritu, por medio del Hijo retornemos al Padre. Este es el camino descendente y ascendente de la historia de la salvación y la estructura fundamental de la liturgia cristiana.

⁹⁷ Cfr. C. E. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad*, Salamanca 2005.

El Espíritu, si es verdaderamente el Espíritu de Dios, nos llevará necesariamente a un conocimiento más profundo de Cristo, a una inserción más cordial en el misterio de la Iglesia en su permanente paradoja, y a una apertura más decidida y valiente en el mundo para que este sea conducido al corazón de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- IRENEO DE LYON, *Contro le eresie e gli altri scritti*. A cura de E. Bellini e G. Maschio, Milano 2003.
- H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Madrid 2000.
- S. DEL CURA ELENA, «Unus Deus Trinitas. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el Islam», en: A. Cordovilla-J. M. Sánchez Caro-S. del Cura (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 245-271.
- M. GONZÁLEZ, «Misterio trinitario y existencia cristológica. Tres dinámicas articuladoras en la teología contemporánea», en: Id., *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 273-295.
- G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, Barcelona 2000.
- ID., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander 2002.
- C. E. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad*, Salamanca 2005.
- ID., *The promise of the trinitarian theology*, Edinburgh 1999.
- K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005.
- W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1994.
- HANS KESSLER, «Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an der dreieinen Gott», en: ID., *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, 28-51.
- L. LADARIA, *La trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2003.
- J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1986.
- I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003.