

## PRESENTE Y FUTURO DEL DISCURSO CRISTIANO SOBRE DIOS. PERSPECTIVAS.

**SANTIAGO DEL CURA ELENA**  
FACULTAD DE TEOLOGIA. BURGOS

### PLANTEAMIENTO Y TESIS CENTRAL

El título de mi conferencia *Presente y futuro del discurso cristiano sobre Dios* <sup>(1)</sup> suena excesivamente pretencioso en su formulación literal; a primera vista promete algo que, como se verá en la exposición, sólo puede realizarse aquí de manera muy limitada. Por otra parte, atreverse a pronosticar el futuro de las cuestiones religiosas o de las tendencias teológicas encierra dosis no pequeñas de riesgo y de inseguridad. ¿Quién hubiera sospechado, p.e., hace treinta años que la entonces invasora “ciudad secular” (H. Cox) <sup>(2)</sup> podría

- 
- (1) Versión escrita y ampliada de la intervención oral tenida como clausura el día 10 de noviembre de 2000. Para su publicación, el texto se ha enriquecido con préstamos tomados de otros trabajos míos realizados en esta misma época, en los que me he ocupado de una temática casi idéntica y a los que reenvío para una exposición más detallada de contenidos y de referencias bibliográficas. Cf.: S. DEL CURA ELENA, *Temas y tareas del tratado teológico sobre Dios*, en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*. Burgos 1994, pp. 169-201; *Hablar de Dios en los umbrales del tercer milenio: tarea y oportunidad para el ecumenismo*, en “Diálogo Ecuménico” 34 (1999), pp. 329-428; *Pensar a Dios en el umbral del siglo XXI: dimensión teológica*, en A. DE LUIS FERRERAS (ed.), *Pensar a Dios en el umbral del siglo XXI*. Astorga 2000, pp. 63-145.
- (2) Cf. infra nota 21.

transformarse en el gigantesco supermercado de lo religioso, que hoy tenemos ante nosotros? ¿Cómo adivinar entonces que, en el ámbito intrateológico, la desaparición fáctica del tratado sobre la Trinidad divina en los planes de estudio de algunos centros académicos y universitarios iba a conocer con el paso de los años el actual florecimiento de la teología trinitaria?<sup>(3)</sup>

La amplitud del tema y la incerteza de los pronósticos imponen, por tanto, algunas delimitaciones, que es necesario mencionar desde el comienzo. A ello obedece, en primer lugar, la precisión de *Perspectivas*, que aparece en el subtítulo. Difícilmente podría ofrecerse algo más en el espacio de una conferencia, que tiene, como elemento añadido, el carácter de clausura conclusiva. Presuponiendo las intervenciones precedentes<sup>(4)</sup>, se trataría ahora de aventurar algunas líneas de lo que podría o debería caracterizar en este cambio de milenio al discurso cristiano sobre Dios. Líneas o perspectivas que son a la vez resultado de la reflexión teológica y expresión de lo que, a mi entender personal, también puede deducirse de la situación contemporánea.

Una segunda delimitación afecta a la expresión de *discurso cristiano sobre Dios*. Con ella me refiero fundamentalmente al quehacer de la teología en sentido más estricto (logos sobre Dios), sin poder afrontar aquí sus relaciones obligadas y recíprocas con otras modalidades discursivas o no discursivas del lenguaje creyente sobre Dios (testimonial, catequético, kerigmático, vivencial, místico). Y, al precisar con el calificativo de *cristiano* este tipo de reflexión, se indica simplemente que el acontecimiento Jesucristo constituye el punto de partida, la norma de referencia y la medida crítica de todo discurso teo-lógico cristiano sobre Dios<sup>(5)</sup>. El Dios de Jesucristo es el Dios Trinitario, al que los cristianos invocamos y alabamos como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Planteadas de este modo las coordenadas de mi intervención, he aquí la tesis central que quisiera exponer y comentar: la *Teo-logía, en cuanto discurso cristiano sobre Dios, tendrá presente y futuro en la medida en que gire en torno a su verdadero centro y a su tema propio, e.d., en torno a la realidad del Dios de Jesucristo y a la verdad de su presencia aquí y ahora*. En esta medida tendrá algo más que decir en el presente y mucho menos que temer por su propio futuro.

(3) Cf., S. DEL CURA ELENA, *Discurso sobre Dios y misterio trinitario*, en "Estudios Trinitarios" 25 (1991), pp. 269-323.

(4) En la medida de lo posible, he procurado evitar el tratamiento de temas que, según el programa previsto para estas Jornadas, corresponderían más directamente a otros ponentes. Esto ha condicionado y facilitado a la vez el carácter selectivo de las cuestiones abordadas.

(5) Cf., *Comisión Teológica Internacional, Teología - Cristología - Antropología (1981)*, en *Documentos (1969-1996)*. Madrid 1998, pp. 243-264; E.A. JOHNSON, *Christology's Impact on the Doctrine of God*, en *HeyJour* 26 (1985), pp. 143-163.

Así formulada, la tesis suena a obvia o a tautológica: ¿de qué ha hablado hasta ahora y de qué podría hablar en el futuro la teo-logía cristiana, si no es del Dios de Jesucristo? Pero cuando las obviedades necesitan, no obstante, ser recordadas y explicitadas, se debe a la impresión, fundada o infundada, de haber perdido (ya) su supuesta evidencia. Será, pues, esta aparente obviedad y algunas cuestiones que implica su tematización en el momento presente lo que constituya el tema de mi exposición, dividida en dos partes fundamentales: la concentración del discurso teológico en su propio tema (Dios) (I), algunas características de su tratamiento (II).

## I. TIEMPO PARA DIOS, O EL QUEHACER DE LA TEOLOGIA

A primera vista parece obvio que, si el discurso teológico haya de abordar algún tema como peculiaridad propia, éste sea precisamente la pregunta por Dios. ¿De qué podría o debería hablar si nada tuviera que decir al respecto? Con la precisión que caracterizaba su pensamiento, Santo Tomás de Aquino aseguraba que la teología se ocupa de Dios, y de las cosas que no son Dios en la medida en que están relacionadas con él<sup>(6)</sup>. En la pluralidad de sus variaciones temáticas, Dios es su verdadero *leitmotiv*, su tema único y unificante. Lo cual no ha impedido que algunos teólogos de nuestros días hayan reclamado la necesidad de una “teología más teológica” (W. Kasper)<sup>(7)</sup> o hayan reivindicado la urgencia de encontrar teológicamente “tiempo para la presencia de Dios” (I. Dalferth)<sup>(8)</sup>. También yo comparto esta convicción al hablar aquí del quehacer teológico como “tiempo para Dios”. Y lo entiendo en un doble sentido: el de la correspondencia con la centralidad (o *recentramiento*) de la pregunta por Dios en la reflexión teológica; el de la convicción creyente de que también el nuestro es un tiempo de la presencia de Dios, a pesar de que las apariencias parecerían indicar lo contrario.

### 1. UNA IMPRESION DIFUSA: EL TIEMPO DE DIOS HA PASADO

Aunque el epígrafe no describa el cuadro completo de la situación actual, hay una impresión bastante generalizada de hallarnos al final de una época, en el epílogo de una historia cuyo recuerdo se difumina

(6) “Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae”, STh I q1 a7.

(7) W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*. Salamanca 1985, pp. 27, 357, asegura que la expresión “sólo tiene sentido como fórmula polémica que sirve para recordarle a la teología su verdadero tema”.

(8) Así I.U. DALFERTH en su ponderado e interesante trabajo *Zeit für Gottes Gegenwart*, en C. KRIEG (ed.), *Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend: FS J. Moltmann*, Gütersloh 1996, pp. 146-162.

progresivamente. Dios, así piensan muchos, habría tenido en el pasado su momento y su esplendor; pero, de cara al futuro, su tiempo parece haberse agotado. Sería el suyo un caso a punto de archivarse “sine die”...

Para algunos pensadores, Dios se ha vuelto estrictamente “impensable” en cuanto carente de toda realidad, aunque siga siendo objeto de crítica ideológica por constituir una “invención” humana originada por distintos motivos<sup>(9)</sup>. Yo tengo la impresión de que en este cambio de milenio la crítica atea de la religión no ofrece en el mundo occidental grandes novedades respecto a su configuración más o menos clásica elaborada en los dos últimos siglos<sup>(10)</sup>. Las diversas teorías críticas construidas por Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre,... siguen alimentando el ateísmo explícito de quienes se profesan ateos. Cada una de estas teorías creyó haber “liquidado” definitivamente la cuestión de Dios. Y, sin embargo, no ha sido así, ni por parte de una teoría crítica en particular, ni por el conjunto de todas ellas. Quizás, por este motivo, no abundan demasiado en los últimos tiempos los ateos confesantes y entusiastas.

Pero sería equivocado pensar que con esta rarefacción de los ateísmos explícitos haya desaparecido por completo el peso de las antiguas críticas, acusaciones o sospechas. Ahora ejercen su influjo en una nueva constelación, donde se quiere acentuar la irrelevancia cultural y pública de la pregunta por Dios, se evita el diálogo directo con las afirmaciones religiosas o se busca una apropiación selectiva de ellas, vaciándolas de su contenido originario.

La religión o las religiones serían todas iguales y habrían de ser toleradas en la medida en que se circunscriban al ámbito privado y subjetivo. En esta nueva crítica no se trata de perderse en los detalles de las diversas afirmaciones de la fe cristiana, ya que esto podría retrotraer a situaciones anteriores de bloqueo. Se presupone conocer ya bien (mucho mejor que los mismos creyentes) lo que es la fe cristiana en Dios. Y, bajo este supuesto, lo que ahora se impone es afianzar los momentos de sospecha, agrandar la desconfianza, intensificar el distanciamiento; por desgracia, la historia real del cristianismo proporciona material abundante de apoyo.

El “analfabetismo” en cuestiones religiosas, presente tanto en las sociedades postcomunistas como en gran parte de las sociedades democráticas europeas, no puede identificarse con la crítica clásica de la religión, que en nombre del ser humano se creyó obligada a combatir la idea de un Dios trascendente y a ofrecer una comprensión del hombre más purificada y

---

(9) Cf., K.H. WEGER (ed.), *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*. München 1976; M.J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven 1987.

(10) Cf., D. LANGE, *Die Rede on Gott angesichts moderner Religionskritik*, ThRd 58 (1993), pp. 310-332; K.H. NEUFELD, *Kritik am Christentum*, “Zkth” 120 (1998), pp. 402-412.

auténtica que la cristiana. Ahora estamos ante una nueva configuración, en la que ya no se intenta convencer a nadie de nada, sino establecer (dogmáticamente) un adiós definitivo y poner un punto final, sin posibilidad de retorno<sup>(11)</sup>.

Dios, sobre todo el Dios revelado en Jesucristo, se ha ido volviendo progresivamente “extraño” a muchos de nuestros contemporáneos<sup>(12)</sup>. Es todo un proceso de extrañeza creciente ante el Dios acostumbrado y tradicional, connatural en las familias, en los ámbitos educativos o en las cosmovisiones culturales. Y la extrañeza afecta no sólo a imágenes más o menos circunstanciales o variables, sino también a los contenidos nucleares de la fe cristiana: el Dios hecho carne en Jesús de Nazaret, que resucita a los muertos, que se revela como Padre, Hijo y Espíritu Santo, que llama al hombre a participar de su misma vida.

La extrañeza puede tomar en ocasiones la forma de un ateísmo explícito. En otros casos se presenta como el resultado de un pensamiento rigurosamente lógico y estrictamente racional, que reconoce y acepta sin emociones los límites del conocimiento y considera irracionales todas las afirmaciones que no puedan fundarse racionalmente. En este campo se encuentran las cuestiones metafísicas y también, la pregunta por Dios: son cuestiones “aparentes”, que ya no “provocan” a nadie. La pregunta por Dios sería una de estas cuestiones “aparentes”, por lo que toda afirmación sobre Dios no caería dentro de la categoría de lo verdadero o de lo falso, sino del sin-sentido. No sería posible, por tanto, un discurso “sensato” sobre la realidad de Dios. Y esta postura ha alimentado y sigue alimentando ciertas formas de “agnosticismo” reflexionado, vigentes en determinados círculos del pensamiento filosófico o de la cultura predominante, tanto en Europa como entre nosotros<sup>(13)</sup>.

(11) A este respecto, quizás haya una cierta diferencia entre la situación en España, donde gran parte de la cultura “oficial” asume y prolonga esta crítica, considerando absolutamente irrelevante la pregunta por Dios, y la situación en Europa, donde en ámbitos de “cultura” laica y de “pensamiento” aconfesional se mantiene una postura más abierta a la legitimidad de la cuestión religiosa y de la pregunta por Dios. Sobre el tema, cf., p.e., el último número de la revista italiana “MicroMega. Almanacco di filosofia” 2 (2000) dedicado al tema *Filosofia e religione*, con colaboraciones, entre otras, de P. FLORES D'ARCAIS y del cardenal J. RATZINGER.

(12) Cf., P. HÜNERMANN (ed.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*. Freiburg 1996; N. LASH, *Among Strangers and Friends. Thinking of God in Our Current Confusion*, en M.J. HIMES - St. J. POPE (ed.), *Finding Gott in All Things*. New York 1996, pp. 53-67; Th. FAULHABER - B. STILLFRIED (ed.), *Wenn Gott erlorn geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*. Freiburg 1998.

(13) Cf., E. TIerno GALVAN, *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid 1982; A. GARCIA SANTESMASES, *Reflexiones sobre el agnosticismo*. Madrid 1993; AA. VV., *Cartes Creudades. Des de la fe i l'agnosticisme*. Barcelona 2000. Para una valoración teológica, cf., J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Modelos de racionalidad en el agnosticismo español actual*. “Rev. Esp. Teol.” 49 (1989), pp. 405-430; K.H. WEGER, *Der Mensch or demás Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*. Granz-Wien-Köln 1981; A.W.J. HOUTEPEN, *Gott - eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gott ergessenheit*. Gütersloh 1999, pp. 45-68.

Pero, con más frecuencia, la extrañeza se expresa como un simple encogimiento de hombros, que no necesitaría legitimación alguna. Estamos entonces ante un desinterés intelectual y ante un desafecto volitivo por Dios y por la dimensión religiosa de la existencia; ante un comportamiento práctico de indiferencia religiosa, del que desaparece el horizonte "Dios".

En la situación socio-cultural española constituye un fenómeno muy complejo, en sus raíces y en sus ramificaciones, que pide de nosotros un esfuerzo suplementario de análisis y de reflexión. Es como si nos topáramos con una asfixia ambiental y con un muro de incomunicación, que impiden el mismo surgir de la cuestión religiosa e imposibilitan cualquier diálogo<sup>(14)</sup>. Y no hay duda de que, cuando la indiferencia religiosa se inserta en una indiferencia global más generalizada, entonces se agranda el riesgo de insolidaridad y de aislamiento individualista. Pero cuando se circunscribe a la pregunta por Dios, no es sólo una parcela de la existencia, sino el conjunto de la vida humana, en su discurrir ordinario y en su sentido último, lo que queda profundamente afectado.

## 2. UNA CONVICCIÓN DE FE: DIOS ESTA ENTRE NOSOTROS

También en una época donde parece haberse agotado el tiempo de Dios, los cristianos creemos y hablamos de su presencia en medio de nosotros. Dios se halla presente y actuante en su amor aquí y ahora, tal como se nos ha autocomunicado en Jesucristo. He aquí el núcleo del evangelio en cuanto buena noticia. A este evangelio debe su existencia la Iglesia y por causa del mismo existe. Vivir, anunciar, profundizar y ofrecer esta sencilla verdad, en todo su decir, su hacer y su pensar, es la deuda que la Iglesia y los cristianos tienen con los hombres de nuestros días.

Por ello hablamos de la presencia de Dios también en nuestra época, dos mil años después del nacimiento de Cristo; su contemporaneidad abarca todos los tiempos y no hay razones decisivas para sostener que el nuestro haya de quedar marginado. Cristo, en quien Dios se hizo tiempo, tiene el tiempo en sus manos. El nos da la posibilidad de experimentar firmeza y seguridad en medio del tiempo que pasa y fluye.

De esta manera expresamos una convicción de fe y damos testimonio de una presencia que es creída y aceptada, sin haber merecido tal don. Pero en modo alguno buscamos así estrategias más o menos sutiles de inmunización, asegurando que la crítica de la religión o la indiferencia religiosa ni afectarían

---

(14) Con lo dicho se alude simplemente a un síntoma, sin pretender ignorar los diálogos que también se llevan a cabo; cf., p.e., J. MARTIN VELASCO - F. SAVATER - J.G. CAFFARENA, *Interrogante: Dios*. Madrid 1996; J. MUGUERZA - J.A. ESTRADA, *Creencia e increencia: un debate en la frontera*. Madrid 2000.

al Dios de la tradición cristiana, en razón de su peculiaridad específica, ni deberían inquietar a quien sigue creyendo en medio de una increencia masiva y, al parecer, pacíficamente asumida. Las distintas formas de ateísmo o negación de Dios cuestionan de raíz todas las tradiciones religiosas y, en occidente, especialmente, la cristiana. Y la tentación de la incredulidad no es ajena al creyente que desde tantas instancias se ve confrontado con la pregunta “¿dónde está Dios?” y que confiesa “Señor, yo creo, ayuda mi incredulidad”.

Desde una actitud creyente, así vivida, la crítica de la religión puede valorarse como elemento purificador de todas nuestras imágenes o conceptos de Dios<sup>(15)</sup>. Como dice el Vaticano II, “en la génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19).

Reconocer la propia responsabilidad en el origen de la negación de Dios, lleva a los creyentes a prestar atención a dos tareas primordiales: rehacer el discurso religioso-teológico, para que Dios pueda aparecer como plenitud existencial del ser humano; dejarse habitar por la experiencia religiosa, pues solamente los “habitados” por ella serán capaces de transmitir y de comunicar el gusto por la realidad de Dios.

¿Qué incidencias podría tener todo esto para la reflexión teo-lógica? Yo las resumiría en lo siguiente: a) reconsiderar la tesis, más repetida entre teólogos que entre sociólogos, según la cual el hombre moderno y contemporáneo estarían realmente secularizados; b) valorar al ser humano como alguien abierto constitutivamente a la dimensión trascendente, como un ser “incurablemente religioso” (Berdiaev); c) mantener la pregunta por Dios como una cuestión abierta, no cerrada ni por los que consideran absolutamente evidente su existencia, ni por las diversas críticas de la religión que pensaban haber explicado definitivamente la esencia del hecho religioso.

### 3. UNA TAREA TEO-LOGICA: LA REALIDAD Y LA VERDAD DE DIOS

La presencia de Dios, aquí y ahora, no es sólo el corazón de la convicción creyente y, en este sentido, el presupuesto de toda reflexión teológica. Constituye además su tema por antonomasia, su razón de ser y su legitimación última como teo-logía, también y precisamente en una época donde la impresión difusa es que el tiempo de Dios ha pasado. Exponer, fundamentar y analizar críticamente lo que hoy significa decir “Dios se halla

(15) Cf.: A. CHARRON, *Les catholiques face ... l'athéisme contemporain*. Montreal 1973; S. DEL CURA ELENA, *Ateísmo e increencia como tema de la teología. Algunas características de su desarrollo en España*. “Salmanticensis” 35 (1988), pp. 201-241.

presente entre nosotros” representa la aportación decisiva que tanto creyentes como increyentes tienen derecho a esperar del quehacer teológico. Y también ésta es una tarea llena de implicaciones.

En primer lugar para la comprensión de la teo-logía en su razón de ser y en su relación diferenciada con otras ciencias y con otros tipos de saber y de conocimiento. La pregunta por Dios puede abordarse desde perspectivas muy diversas. De hecho así sucede, pues la pregunta, con frecuencia englobada o difuminada en las cuestiones más amplias de la “religión”, lo “sagrado” o lo “numinoso”, es elemento integrante del repertorio de la historia de las religiones, de la fenomenología religiosa, de la psicología, de la sociología, de estudios literarios..., de las preguntas filosóficas y del discurso teológico<sup>(16)</sup>.

Cada una de estas aproximaciones tiene su propia metodología, legitimidad y coherencia. Ahora bien, muchas de estas ciencias, para ser metodológicamente correctas en sus planteamientos, en sus análisis y en sus resultados, no están obligadas metodológicamente a plantearse la pregunta por la realidad del Dios del que hablan o por la verdad del discurso en torno a Dios. Pueden ocuparse del fenómeno “religioso”, de la dimensión “sagrada”, del hecho histórico, social y político de las diversas “religiones” o de las distintas representaciones culturales de lo que se denomina “Dios”, dejando entre paréntesis o bajo signo de interrogación su existencia y realidad.

Al discurso TEO-lógico en sentido estricto (logos sobre DIOS) no le está permitido practicar semejante abstinencia. Le va en ello su propia condición. De modo análogo al discurso filosófico, ha de preguntarse en qué medida es real el Dios del que habla y hasta qué punto es verdad el discurso que elabora. No tiene sentido, en consecuencia, que la teología se disfrace o se malentienda a sí misma como ciencia sociológica, humanista, psicológica o histórica. No lo es, en el mismo sentido en que tampoco es una ciencia empírica natural. Sólo, desde el centro de su propio tema, tendrá algo propio y original que decir en el concierto de los distintos saberes, respecto a los cuales tiene mucho que escuchar y no poco que aprender.

La realidad de Dios en su verdad, en su validez, en su razonabilidad, en su percepción, en su significatividad, he aquí el tema unificante de la teología. Es cierto que ella no tiene un acceso directo e inmediato a su propio tema (realidad de Dios), sino siempre mediado en representaciones, experiencias,

(16) Como ilustración de la diversidad de aproximaciones, cf.: P. GORDAN (ed.), *Gott*. Graz-Wien-Köln 1986; J. HOEREN - M. KESSLER (ed.), *Gottesbilder. Die Rede on Gott zwischen Tradition und Moderne*. Stuttgart 1988; K. HILPERT - K.H. OHLIG (ed.), *Der eine Gott in ielen Kulturen*. Zürich 1993; J. WEISS (ed.), *Von welchem Gott reden wir? Gotteswahrnehmungen*. Stuttgart 1993; M. UREYA - J. PRADES (ed.), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*. Madrid 1994; J.A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, I-II, Madrid 1994, 1996; J. MILLES, *Dios. Una biografía*. Barcelona 1996; AA. VV., *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Lenguajes sobre Dios*. Salamanca 1998.



ideas, concepciones, simbolizaciones o formulaciones. Pero, por ello mismo, es tan decisivo distinguir entre todas ellas y la realidad de Dios, por ello es irrenunciable poder reconstruir críticamente el conocimiento de la realidad de Dios. La fe cristiana cree únicamente “en” Dios, no en nuestras representaciones de Dios, ni tampoco en la formulaciones dogmáticas sobre Dios, a cuya realidad nos reenvían en cuanto formulaciones. Y, por esto mismo, metodológicamente tampoco la teología puede limitarse a una simple descripción de contenidos representativos, empíricamente verificables, de una determinada praxis religiosa. Es esta misma praxis la que queda sometida a juicio crítico por la verdad que Dios mismo es.

Cuestión difícil, sin duda alguna, la pregunta por la realidad y por la verdad de Dios, especialmente en el contexto contemporáneo; admitir la función o utilidad social de la “religión” (hecho mayoritario) no implica, sin más, aceptar sus pretensiones de verdad (la fe cristiana se ve con frecuencia vaciada de su contenido), ni reconocer la existencia y realidad de “Dios” (imperea un agnosticismo ampliamente difuso). La cuestión es compleja también para la perspectiva teológica<sup>(17)</sup>. Pero su complejidad no justifica la abstinencia; más bien es la misma situación contemporánea en la que nos hallamos la que urge su tratamiento, tal como ha indicado recientemente la encíclica *Fides et Ratio*<sup>(18)</sup>.

Si se aceptan los postulados postmodernos de que no hay verdad objetiva ni posibilidad alguna de acceso a ella, entonces quedamos remitidos al ámbito de las opiniones. Pero, si hemos de aceptar fatalmente este destino, entonces todo se reduce a la ley de lo que las mayorías opinan o lo que los medios de comunicación más influyentes hacen que éstas opinen. En último término, la pregunta por la verdad quedaría reducida a una cuestión estricta de poder o a un asunto de discrecionalidad puramente subjetiva y opcional. Serán entonces los recursos del poder y las leyes del mercado las que decidan a través de presiones explícitas, indirectas o subliminales, lo que en último término ha de aceptarse como verdadero. O ser las necesidades, los gustos y las preferencias subjetivas del individuo, las que establezcan el “para mí” como criterio último de discernimiento y de actuación.

Tampoco las “religiones” se ven libres de este modelo comprensivo, especialmente en las ambigüedades que rodean todo el retorno de lo “sagrado” o el pulular de “nuevas religiosidades”. Durante bastante años se pensó que el

(17) Cf.: C. GEFRE, *La question de la érité dans la théologie contemporaine*, en M. MICHEL (ed.), *La théologie à la épreu e de la érité*. París 1984, pp. 281-291; A. GESCHE, *Théologie de la érité*. RevThLouv 18 (1987), pp. 187-211; A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheits erständnis in Philosophie und Theologie*. Freiburg 1992.

(18) Cf., J. ARANGUREN - J.J. BOROBA - M. LLUCH (ed.), *Fe y Razón*. Pamplona 1999; *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica*, en *Fides et Ratio*, “Rev. Esp. Teol.” 60 (2000), pp. 136-637.

proceso de secularización era imparable y que el mundo moderno, científico y tecnificado, iría arrinconando lo religioso y la cuestión de Dios hacia el ámbito de lo irracional, del obscurantismo y de la cultura marginal. Nadie hubiera dicho que se iba a producir la actual revancha de lo reprimido. Del “desencantamiento” del mundo (M. Weber) a un nuevo “reencantamiento”<sup>(19)</sup>.

La perspectiva actual de la sociología de la religión ya no es la de su disolución más o menos previsible, sino la pervivencia y transformación (metamorfosis) de lo religioso. El sociólogo Th. Luckmann, que ya a comienzos de los años setenta había ironizado sobre los juegos infantiles de los teólogos con la “muerte de Dios”, escribe una obra sobre la “religión invisible”<sup>(20)</sup>, en la que llama la atención sobre la “productividad religiosa” fuera de las iglesias. La sociología de la religión se cultiva ahora más allá del paradigma de la secularización como referencia decisiva. Y tales modificaciones sociológicas no podían pasar desapercibidas para los teólogos, tal como reconoce el mismo H.G. Cox, quien en su camino recorrido a lo largo de treinta años ha acusado el impacto de estas modificaciones<sup>(21)</sup>.

La actual constelación místico-esotérica plantea, por una parte, interrogantes a nuestras representaciones de Dios. Al compartir con la postmodernidad la crítica decidida de todo logocentrismo, deja en el aire la sospecha de si el Dios demasiado conocido de una cierta dogmática cristiana no debería ser abandonado en favor de un Dios más misterioso y más divino<sup>(22)</sup>. La pregunta vale para el teísmo cristiano, que hizo suyo el pensamiento metafísico de origen griego; pero también, para otros intentos modernos por repensar la realidad del Dios trinitario, partiendo de los recursos al logos moderno. En medio de sus ambivalencias y omisiones, tal vez pueda reconocerse en las nuevas religiosidades la búsqueda de un Dios “otro” y “distinto”, de un Dios más sorprendente, el Dios de los místicos<sup>(23)</sup>, en detrimento del Dios demasiado racional de los teólogos y de los doctores.

(19) Cf., E. GUERRIERO - A. TARZIA (ed.), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*. Torino 1994; J.M. MARDONES, *¿A dónde a la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander 1996; H. KOCHANNEK, *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich-Düsseldorf 1999.

(20) Cf., Th. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt 1991; ID., *Überlegungen zu den Metamorphosen der Religion in der Moderne*, en E. TEUFEL (ed.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Frankfurt 1996, pp. 198-205.

(21) Si H.G. COX, *The Secular City*. New York 1965, intentaba elaborar una teología para una época “postreligiosa”, confiadamente anunciada por muchos sociólogos como algo próximo, treinta años más tarde, en *Fire from Heaven*. Massachusetts 1995, escribe que hoy es la “secularity”, no la espiritualidad, lo que puede hallarse cercana a la extinción; cf., M. INTROVIGNE, *L'esplosione delle nuove religioni*, en “Seminarium” 38 (1998), pp. 721-749.

(22) Cf., D. TRACY, *Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology*. “Jour Relig” 74 (1994), pp. 302-319; ID., *La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo*, “Concilium” 258 (1995), pp. 225-235.

(23) Cf., A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, 2 vols., París 1994, 1998; M.A. MCINTOSH, *Mystical Theology*. Oxford 1998.

Pero los interrogantes son recíprocos, pues el Dios revelado en Jesucristo no puede reducirse a una clave interpretativa del desarrollo máximo que el hombre puede alcanzar de sí mismo. Hay una religiosidad de deificación de la vida misma en cuanto tal, del sentirse a gusto, de la autorrealización individual o elitista, que resulta profundamente extraña a la salvación gratuita de un Dios, cuyo reino se funda sobre la cruz de Cristo y sobre la victoria de la resurrección. Un Dios que, revelado en Jesucristo, desenmascara las ambigüedades demasiado humanas de lo religioso y de lo sagrado<sup>(24)</sup>. Es posible que en estas nuevas religiosidades haya una auténtica búsqueda de lo divino, más allá de las representaciones estereotipadas del Dios de las religiones monoteístas. Pero hay motivos para considerarlas como formas de religiosidad sin un Dios personal, desconocedoras de su verdadera transcendencia.

Cuando el desinterés por las pretensiones de verdad se introduce también en el mismo discurso teológico, entonces se deja sin esclarecer la posible disolución de la teología en antropología y se afianza la sospecha de que el término “Dios” está realizando funciones sustitutorias<sup>(25)</sup>. Y, si este nombre es sustituible, termina siendo sustituido, pues está usurpando un lugar que no es suyo. El destino de gran parte de la llamada “teología de la muerte de Dios” confirma las ambigüedades<sup>(26)</sup> y los riesgos de una autosecularización interna que conduce al vaciamiento de la propia substancia y a la autodisolución de la misma fe. Una cosa es tomar el nombre de Dios en vano y otra cosa es vanificar por completo el nombre mismo de Dios.

Un discurso teológico, que gire en torno a la realidad de Dios y pretenda ser tomado en serio, no puede aceptar como criterios válidos de su quehacer los postulados de que a cada uno su Dios, a cada una su diosa y para cada situación vital, la divinidad que mejor se acomode<sup>(27)</sup>. Dios solamente merece este nombre, y sólo puede ser aceptado y creído en la fe, en la medida en que su realidad decida sobre la verdad o falsedad, sobre el sentido o sinsentido, sobre la adecuación o inadecuación, sobre la validez o invalidez, de nuestras necesidades, deseos, expectativas, pretensiones, ideas o representaciones; no, si su realidad depende de nuestra propia tematización vivencial, religiosa o

(24) Cf., F. FUEYO, *Creencia en Dios y talante religioso actual*. CiTom 133 (1996), pp. 201-255; C. GEFRE, *La quête de Dieu dans les courants ésotériques contemporains*. Vie Spir 718 (1996), pp. 147-157; Ch. DUQUOC, *Religion sau age et foi chrétienne*. LumVie 236 (1998), pp. 81-91.

(25) Decía el poeta F. PESSOA, *Obra poética*. Barcelona 1997, I, 259: “Pero si Dios es los árboles y las flores, y los montes, y el claro de la luna y el sol, ¿para qué le llamo Dios? Le llamo flores y árboles y montes y sol y claro de luna”, cita tomada de O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo, Iglesia y sociedad en España (1950-2000)*, en ID., *La Iglesia en España*. Madrid 2000, pp. 341-422 (371) en cuyo volumen puede verse también el art. de Mons. F. SEBASTIAN AGUILAR, *Hablar de Dios en la Iglesia del futuro*, pp. 251-271.

(26) Cf., Ch. DUQUOC, *Ambigüedad de las teologías de la secularización*. Bilbao 1974.

(27) Cf., I.U. DALFERTH, a.c., 158; S. DEL CURA ELENA, ¡*Muéstranos al Padre: cometido de la Teo-logía, en Dios Padre de Jesucristo!* Cuadernos de Teología, Deusto 22, Bilbao 1999, 58s.

teológica. Si Dios es solamente el recurso para ser nosotros mismos, para lograr nuestra propia identidad, para armonizar tensiones o para dominar el desafío de la existencia, bien podría tratarse de un Dios domesticado, descrucificado y evangélicamente irreconocible. En fin de cuentas, la urgencia de pensar a fondo la “gratuidad” de Dios tiene que ver con la pregunta por su realidad y con las carencias de una comprensión meramente utilitarista o funcional del discurso teológico<sup>(28)</sup>.

## II. PERSPECTIVAS DEL DISCURSO TEO-LOGICO

Una vez comentado en la primera parte el núcleo central del quehacer teológico como “tiempo para el Dios vivo y verdadero”, se trata de exponer ahora algunas perspectivas de este quehacer, que puedan resultar más urgentes, más irrenunciables, más significativas o más prometedora de cara al futuro. Las que se indican a continuación tienen un carácter selectivo y están vinculadas a lo dicho previamente. Pero, en su fragmentariedad, obedecen también a la atención prestada a la realidad circundante y al deseo de que el ser humano “encuentre a Dios en la plenitud de su ser y de su vida”<sup>(29)</sup>.

### 1. EL DIOS DE JESUCRISTO: DIFERENCIA Y COMUNION

Como ya dijimos al inicio, el acontecimiento Jesucristo representa para un discurso “cristiano” sobre Dios el punto de partida, la norma de referencia y la medida crítica de su cometido. Posiblemente convenga evaluar un cierto uso inflacionario o algunas connotaciones particularistas de expresiones como el “Dios de Jesús” o el “Dios cristiano” o el “Dios de los cristianos”<sup>(30)</sup>. Pero no cabe duda de que estamos ante un “Dios diferente”, tal como reza el título de una conocida obra de Ch. Duquoc<sup>(31)</sup>.

(28) Cf., L. ROMERA, *La tarea de pensar la religión*. “Ann Theol” 14 (2000), pp. 3-44.

(29) Son palabras tomadas de X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid 1984, p. 344: “Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño, encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrar religado a El, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Es que Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, como lo que hace posible existir... El hombre no encuentra primariamente a Dios en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios”.

(30) Cf., C. DUQUOC, *Le Dieu de Jésus*. “LumVie” 122 (1975), pp. 77-88; G. LOHFINK, *Gott in der Verkündigung Jesu*, en M. HENGEL - R. REINHARDT (ed.), *Heute on Gott reden*. M2ünchen 1977, pp. 50-65; J. DUPONT, *Le Dieu de Jésus*. NRTh 109 (1987), pp. 321-344; M. BORDONI, *Il Dio di Gesù Cristo*, en G. RUGGIERI (ed.), *Enciclop. di Teologia Fondamentale*, I, Genova 1987, pp. 471-556; J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*. Étude exégétique. Paris 1987.

(31) Cf., Ch. DUQUOC, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*. Salamanca 1978.

Y esta diferencia viene marcada por dos afirmaciones centrales e inseparables en la fe cristiana: la “encarnación” del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret y la realidad “trinitaria” de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Reconocer la “diferencia” lleva a invertir un posible camino que terminaría desdibujando la originalidad cristiana: no se trata de “encajar” por todos los medios al Dios de Jesucristo en un marco previo, que nos viene dado por una determinada conceptualidad, sino de pensar directamente al Dios revelado en Jesucristo, asumiendo que pueda romper la lógica de conceptualidades acostumbradas. A ello nos obliga su devenir carne y su revelación como Padre, Hijo y Espíritu.

En su condición trascendente, el Dios cristiano es un Dios de la historia, devenido él mismo historia humana y carne concreta<sup>(32)</sup>. Es el Dios de la creación y es el Dios del éxodo, presente y actuante continuamente en la historia de Israel. Es el Dios que resucita a los muertos, manifestando de esta manera que es capaz de re-crear con el mismo poder con que había creado de la nada. Es el Dios que aparece comprometido en procesos de liberación, defendiendo a huérfanos y viudas, haciendo suya la causa de su pueblo. Es un Dios hecho carne y salvación, no de manera pasajera, accidental o provisoria, sino de una vez para siempre, de manera definitiva, irrevocable e insuperable.

Un Dios así es un Dios escandaloso, desconcertante, que inquieta. La asunción concreta, por parte suya, de la carne y de la historia, implica una valoración positiva de ambas, que resulta ajena a otras tradiciones religiosas. También hoy se aceptaría más fácilmente un Dios que se acomode bien a los relatos evolucionistas, a las comprensiones modernas de la historicidad existencial e incluso a algunas teologías progresistas de la historia. La pregunta es si, en estas adaptaciones, no estaríamos ante un Dios convertido en apoyo del “yo” occidental moderno, centrado en sí mismo y en su propia subjetividad. El Dios, hecho carne de la historia concreta, resulta demasiado intranquilizador, porque no admite que el sufrimiento de tantas víctimas de rostros concretos termine diluido en la totalidad englobante del devenir histórico. Como ha reiterado Metz, el Dios de la historia nos impele a vivir bajo la urgencia del tiempo limitado y no deja lugar para el sueño ni para la resignación<sup>(33)</sup>.

De este Dios diferente hablaba la primera teología como de un “Dios único, pero no solitario”<sup>(34)</sup>. Y con este modo de hablar quería poner de manifiesto la realidad de un Dios no enclaustrado en su propia beatitud, sino

(32) Cf., F. MEESEN, *Un eränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*. Freiburg 1989.

(33) Lo dicho en este punto resume ideas expuestas, entre otros, por D. TRACY, *Dios de la historia, Dios de la psicología* y por J.B. METZ, *¿Tiempo sin fin? Antecedentes del debate sobre la “resurrección”*, en “Concilium” 249 (1993), pp. 907-920, 937-946.

(34) Cf., J.P. BATUT, *Dieu n'est pas solitaire. Patrifiliation et communion trinitaire*, en “Christus” 180 (1998), pp. 434-454.

abierto a los hombres y comunicativo. Lo cual es posible precisamente porque Dios es, en sí mismo, una realidad de comunión y de reciprocidad. E.d., porque estamos ante el Dios trinitario, al que invocamos y designamos como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

De este Dios único, pero no solitario, dan testimonio en las diversas iglesias cristianas el creyente más sencillo, el místico más sublime y el teólogo más especulativo, al hacer el signo de la cruz, en la celebración bautismal, en la profesión de fe y en la doxología. En rigor, este Dios trinitario constituye el único y verdadero Misterio, cuya presencia envuelve nuestras vidas. Misterio de amor y de vida, de reciprocidad y de relacionalidad mutua, misterio de comunión.

La fe trinitaria no es el resultado de una elaboración especulativa, reservada a mentes privilegiadas. Es, ante todo, reconocimiento y expresión de la revelación del mismo Dios como el Dios que nos salva; una revelación en la que Dios Padre, en el acontecimiento Jesucristo y en el envío del Espíritu Santo, se nos comunica él mismo para hacernos partícipes de su misma vida divina.

Esta fe está en el origen de todo lenguaje y de todo discurso trinitario, que no pretende sino dar razón, a su modo, de la invocación, de la denominación y de la experiencia cristiana de Dios. Ahí radican sus límites, pues resulta absurda cualquier pretensión de dominar conceptualmente la realidad trinitaria de Dios; baste recordar a San Agustín, uno de los creyentes y teólogos que más hondo han llegado en su reflexión: “Si comprehendis..., non est Deus”<sup>(35)</sup>. Y ahí radica también su legitimidad, en la medida en que este esfuerzo no es sino ejercicio de doxología creyente en el plano de la reflexión.

El Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el Dios trinitario. Su realidad traspasa de vida e ilumina con luz propia el conjunto del existir cristiano y la globalidad del mundo y de la historia, en sus dimensiones complejas y pluridireccionales. Desde la oración (dirigida al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo), hasta la antropología (importancia del ser-en-relación y en comunidad), la realidad de la Iglesia (símbolo real, traducción visible e histórica de la comunión de Dios) o la misma vida social y política (igualdad en la diversidad)... El Dios trinitario, en el que lo determinante es la reciprocidad relacional, pone de manifiesto cómo el “amor es el sentido del ser”<sup>(36)</sup>.

Por todo ello, se ha de saludar con alegría la superación que se está llevando a cabo, sobre todo en la tradición católica y protestante, del

(35) S. AGUSTIN, Sermo 52, 16 (PL 38, 360).

(36) Para el desarrollo de una perspectiva más amplia, cf. P. CODA (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinno amento dell' ontologia*. Roma 1998.

“espléndido aislamiento” (cf. Rahner) de la fe y de la teología trinitaria<sup>(37)</sup>. Estamos ante una de las características más sobresalientes del discurso teológico sobre Dios en este umbral del tercer milenio. Y, con ello, estamos también ante un cambio del discurso teológico contemporáneo respecto al uso de la revelación bíblica y de la conceptualidad racional.

Hasta no hace mucho, la reflexión filosófica predominante, utilizada por la teología, daba la impresión de terminar imponiendo su propia ley y su propio dinamismo, lo cual obscurecía en ocasiones los rasgos propios del Dios bíblico. En nuestros días se ha producido un hecho nuevo. Si durante tiempo hubo en la teología una preferencia por el discurso filosófico racional y una cierta desconfianza respecto al discurso bíblico, hoy día la situación ha basculado en sentido contrario. Es el discurso filosófico racional sobre Dios el que parece crear más dificultades al teólogo y el que de entrada se ha convertido en objeto de sospecha.

En revancha, el Dios de la Biblia parece ejercer todo tipo de seducción, no sólo sobre los teólogos, sino también sobre algunos filósofos<sup>(38)</sup>. Es un Dios al que se puede adorar, ante el que se puede danzar y orar. Es más un Dios “por nosotros”, que un Dios “en sí”. Es el Dios de la experiencia religiosa, que siempre precede a todo tipo de discurso filosófico.

La inversión llevada a cabo consiste en partir directamente de la revelación bíblica y dejar a un lado esquemas conceptuales previos que, con su propio dinamismo, bloquearían la posibilidad de un discurso cristiano específico sobre Dios. La cuestión no es ahora cómo comprender que Dios es amor, siendo el amor una “pasión” (pathos); sino más bien: “cómo puedo yo adherirme a un tipo de discurso que me dificulte comprender que Dios es amor. Con ello no se rechaza, sino que se urge, el diálogo recíproco y la interpelabilidad mutua entre pensar filosófico y teológico a propósito de la cuestión de Dios.

## 2. EL DIOS DE TODOS: UNIVERSALIDAD Y UNICIDAD

El Dios de Jesucristo no puede quedar reducido solamente a un Dios “para cristianos”, reflejo de particularismos estrechos y ratificación sublime de la acepción de personas. En Jesucristo Dios ha puesto de manifiesto su designio salvífico universal y su voluntad de ser el Dios de todos los hombres.

(37) Cf., A. AMATO, *Trinità in contesto*. Roma 1993; J. THOMPSON, *Modern Trinitarian Perspectives*. New York 1994; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*. Bologna 1996.

(38) Cf.: A. GESCHE, *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, en J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*. Louvain 1976, pp. 401-430; AA. VV., *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie-Théologie*. Bruselas 1985; R. HABACHI, *Le Dieu des philosophes et le Dieu des théologiens*, “LavThPh” 42 (1986), pp. 217-234.

Por otra parte, el creyente que profesa su fe en este Dios no se limita a decir “hay un Dios para mí”, sino que en la lógica de su afirmación de Dios se encierran pretensiones de validez universal y objetiva. La universalidad y la unicidad del Dios cristiano deberán acreditarse, no obstante, en el contexto de un escepticismo creciente frente a la capacidad del ser humano para la verdad, de acusaciones de prepotencia respecto a otras religiones y de sospechas de intolerancia como algo inherente a todo tipo de monoteísmo.

– La asunción de las categorías filosóficas del helenismo por parte de la primera teología cristiana obedeció a estas exigencias de universalidad. De lo que se trataba era de reconocer, presentar y legitimar al Dios de Jesucristo como el Dios verdadero, el Dios de todos los hombres, para lo cual la reflexión racional constituía el elemento universal y común a todos los seres humanos. El Dios de Jesucristo, creído en la fe, se convertía así en un Dios inteligible para el espíritu humano. Este proceso no fue fácil, ni se llevó a cabo sin consecuencias de signo ambivalente para el desarrollo posterior de la teología (cf. todo el debate en torno a la supuesta “helenización”<sup>(39)</sup> de la fe cristiana). El desafío fue de envergadura en los primeros siglos del cristianismo<sup>(40)</sup> y, según parece, no hay indicios de que hoy sea mucho menor.

– Por otro lado, en este cambio de milenio, pervive un pluralismo de religiones diversas, que para el hombre occidental contemporáneo no son ya únicamente las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam), sino también otras tradiciones religiosas, especialmente las orientales (budismo, hinduismo...). El hecho en sí no es nuevo, sino muy antiguo. Nueva es la percepción de esta realidad y las implicaciones de su reconocimiento, pues hasta ahora nos hemos comportado frecuentemente como si no existiera más que una religión, la nuestra. Y, cuando miramos más allá de los límites de nuestro grupo o de nuestra sociedad, resulta manifiesto que, junto a la nuestra, existen también muchas otras. Según una conocida parábola de J. Hick<sup>(41)</sup>, caminando por valles distintos hemos llegado a una planicie común, en la que la diversidad de canciones repetidas (cada una con su Dios y con su salvación) dificulta el acercamiento mutuo y obliga a una nueva valoración del pluralismo de religiones desde el interior de las propias convicciones creyentes.

(39) Cf., L. SCHEFFCZYCK, *Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernen Problemaspekt.*, MThZ 33 (1982), pp. 195-205; B. STUDER, *Dio sal atore nei Padri della Chiesa*. Roma 1986.

(40) Cf.: W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, I. Göttingen 1967, 296-346; C. DE VOGEL, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*. “Scrip Theol” 11 (1979), pp. 929-952.

(41) Cf. J. HICK, *God Has Many Names*, Philadelphia 1982, cap. II, p. 45s, donde expone la parábola aquí citada; la aptitud de la misma para una primera descripción de las modificaciones acontecidas no implica compartir las tesis teológicas de la obra, discutibles y cuestionables desde una perspectiva cristiana.



En este campo, la teología cristiana se ve confrontada con la necesidad de explicar y justificar el carácter escatológico y definitivo de la revelación y de la salvación de Dios en Jesucristo. No hay otro nombre en el cual seamos salvos. Y explicarlo y justificarlo en una actitud de apertura, de diálogo, de respeto y de valoración positiva de otras tradiciones religiosas constituye una de las tareas de la teología más complejas en estos momentos<sup>(42)</sup>. Las distintas soluciones doctrinales (teología exclusivista, inclusivista o pluralista de las religiones) reflejan el camino recorrido por la reflexión teológica en los últimos años. Un camino que ha suscitado un intenso debate intrateológico y que está necesitado ciertamente de análisis y de discernimiento crítico<sup>(43)</sup>; pero un camino cada vez más obligado de cara al futuro.

– También en este cambio de milenio, el requerimiento inculpatario, que identifica monoteísmo con intolerancia y alaba los politeísmos (antiguos y nuevos) como favorecedores de la convivencia tolerante y civil, se ha convertido en una especie de “evidencia cultural” para determinados ambientes. El “nuevo politeísmo” es la sensación de que la “lógica monoteísta” (imperialismo de la razón abstracta, formal y especulativa) resulta insuficiente para comprender el verdadero alcance del pluralismo real. Es la sensación de que los “dioses” y las “diosas” (en plural) emergen de nuevo en nuestras vidas. Algo que trae la “muerte de Dios” en cuanto extinción de un estilo “monoteísta” de pensamiento y de lenguaje, que en los diversos ámbitos ha conducido a imperialismos tiránicos, destructores de todo pluralismo social o político.

Como alternativa se ofrece una “pluralidad de mitos” (polimitia), comprendida como narración de historias (en plural), sin las que los hombres no pueden vivir. “Los mitos son historias”, he aquí su condición básica (O. Marquard)<sup>(44)</sup>. Y la pregunta crucial, en sintonía con Nietzsche, no es ya qué tipos de historia o de mitos son verdaderos o falsos, sino cuáles son provechosos para la vida o perjudiciales para la misma, cuáles son peligrosos y cuáles no constituyen peligro alguno.

(42) Entre la numerosa bibliografía sobre el tema, cf. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*. Götersloh 1990; J. DUPUIS, *Verso una teología del pluralismo religioso*. Brescia 1997.

(43) Cf., el documento de la Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, Città del Vaticano 1997, así como la reciente declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe “*Dominus Iesus*” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, Città del Vaticano 2000.

(44) Cf., D.L. MILLER, *The New Polytheism*. Dallas 1974; O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus. über Monomythie und Polymythie*, en H. POSER (ed.), *Philosophie und Mythos*, Berlín - New York 1979, pp. 40-58; M. DE DIEGUEZ, *L'idole month, iste*. París 1981; F. SAVATER, *Escritos politeístas*. Madrid 1977; J. SADABA, *Saber i ir*. Madrid 1986.

La respuesta es clara: la unicidad de un solo mito o de una sola historia es algo peligroso y perjudicial, la pluralidad de mitos o de historias es beneficiosa y de gran provecho. Tal tesis encontraría su confirmación primeramente en el ámbito religioso: el monoteísmo judeocristiano del Dios único acabó con el politeísmo y, de esta manera, con el esplendor clásico de la pluralidad de mitos y de historias. Sólo queda lugar para una única historia (la historia de la salvación), estableciéndose así las condiciones de posibilidad para todo “monoteísmo” (mono-mito) posterior.

Pero hay también una versión secularizada del monoteísmo, que representa la moderna filosofía de la historia. Aquí, en analogía con el primer mandamiento del decálogo, se establece una única historia, un único mito: el del progreso histórico imparable hacia la libertad como emancipación revolucionaria. En consecuencia, la pluralidad de historias se singulariza en “la” historia, “el” progreso, “la” libertad, “la” revolución... Este momo-mito moderno supone el fin de la pluralidad de mitos, o mejor, su segundo final. Y, de hecho, habría constituido la versión semisecularizada del monoteísmo religioso, una fuente de intolerancia represora, un impedimento de las libertades.

– Ante esta situación, el discurso cristiano sobre Dios no sólo ha de superar los riesgos de intolerancia inherentes a la profesión de fe monoteísta. Se impone ir más allá y desarrollar sus posibilidades de fuerza crítica e incómoda para todas las absolutizaciones políticas o religiosas<sup>(45)</sup>.

Si no hay más que un Dios y solamente Dios es Dios, entonces nadie ni nada tendrá un carácter absoluto. El Dios único hace a los seres humanos del mismo rango y fundamenta la fraternidad solidaria. Urge desarrollar, por tanto, en el plano del pensamiento y en el de las implicaciones prácticas, la función liberadora que el monoteísmo encierra en sí, en cuanto salvaguarda del sujeto libre frente al totalitarismo y frente a todos los ídolos de la ideología, de la naturaleza, de la nación, de la raza o del estado.

Por ello, el discurso teo-lógico monoteísta debe preguntarse si la intransigencia, la intolerancia y el fanatismo tendrían en último término una matriz religiosa monoteísta. Y debe esforzarse en ofrecer una comprensión de Dios capaz de respetar la diversidad, favorecer el reconocimiento del “otro” y alentar la convivencia pacífica.

---

(45) Cf., A. MANARANCHE, *Le monothéisme chrétien*. París 1985; J.B. METZ, *Theologie ersus Polymithie oder kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, en O. MARQUARD (ed.), *Einheit und Vielheit*. Hamburg 1990, pp. 170-186; M. LUTZ-BACHMANN, *Der eine Gott und die vielen Götter. Monotheistischer Wahrheitsanspruch ersus postmoderne Toleranz*, en ID. (ed.), *Gottesnamen*. Berlín 1992, pp. 193-206; S. DEL CURA ELENA, *El Dios único: crítica y apología del monoteísmo trinitario*, en “Burgense” 37 (1996), pp. 65-92.

Yo pienso que cada comprensión de Dios tiene su dinámica peculiar y sus propias tensiones internas. Pero puede decirse que no hay discurso sobre Dios ni convicción de fe alguna (politeísta, monoteísta, trinitaria) que, en sí misma y de forma automática, preserve de posibles manipulaciones ideológicas o conduzca necesariamente a ellas. La historia real obliga a superar simplificaciones y a asumir las luces y sombras de las propias tradiciones religiosas<sup>(46)</sup>.

Y aquí se ha de reconocer, en primer lugar, que el monoteísmo puede volverse intolerante, pretender unificaciones totalitarias y engendrar violencia. En el nombre del Dios único y verdadero (a veces, en nombre de la propia concepción o representación de este Dios) las distintas religiones monoteístas han llevado a cabo atropellos de las libertades, cuando no verdaderas atrocidades. Conviene recordar, como advertencia permanente, las palabras del filósofo judío Martin Buber<sup>(47)</sup> a propósito de los comportamientos llevados a cabo “en el nombre de Dios”.

Pero este Dios, así manipulado, es una desfiguración completa del Dios trinitario, que es un Dios comunión. Y, desde esta realidad comunional, la teología podrá ofrecer su aportación peculiar a las cuestiones planteadas por el pluralismo contemporáneo. En ambos casos se trata de pensar conjuntamente unidad y diversidad. Es una tensión que acompaña siempre la articulación cristiana del concepto de Dios Uni-Trino. Y el pluralismo postmoderno puede considerarse como un estímulo para que la teología cristiana reelabore su propio tema. De algún modo podría considerarse como una radicalización actualizada, en el ámbito filosófico y cultural-social, de la pregunta cristiana por Dios<sup>(48)</sup>. Como una invitación a hacer fructífero el hecho de que “el monoteísmo cristiano es el resultado de un conjunto de diferencias asumidas en la comunión” (Duquoc), de que estamos ante una unidad de Dios “abierta y convocante” (Moltmann)<sup>(49)</sup>. En una palabra, como una invitación a “pensar a Dios” de manera no totalitaria.

(46) Cf., A. DUMAS, *Renaissance des paganismes*. LumV 156 (1982), pp. 7-18; P. CIHOLAS, *Monothéisme et violence*. “RechScRel” 69 (1981), pp. 325-354.

(47) “Dios, dice M. Buber, es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas... Las generaciones humanas, con sus disensiones religiosas, han dilacerado esta palabra; han matado y se han dejado matar por ella; esa palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre... Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra ‘Dios’; se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en el nombre de Dios...”, M. BÜBER. *Begegnung*. Stuttgart 1961, p. 43.

(48) Cf., R.M. BUCHER, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, en H.J. HOHN (ed.), *Theologie, die an der Zeit ist*. Paderborn 1992, pp. 35-58.

(49) Cf., Ch. DUQUOC, *Monoteísmo e ideología unitaria*. Conc 197 (1985), p. 87ss; J. MOLTSMANN, *La unidad con convocante del Dios Uno y Trino*. *Ibidem*, p. 67ss.

### 3. EL DIOS “POR NOSOTROS”: COM-PASION Y VIDA

Ya hemos indicado antes que, en Jesús de Nazareth, Dios mismo ha devenido carne e historia, ha llegado a ser, en el sentido más radical de la expresión, un Dios “por nosotros”. En esta historia salvífica es donde se nos da a conocer el “en sí” de la realidad y de la vida intradivina. Y precisamente esta identidad en la distinción es el punto central de las discusiones surgidas al hilo del famoso axioma establecido por Rahner: “La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa”<sup>(50)</sup>.

Que el Dios por nosotros de la historia salvífica sea el Dios en sí de la Trinidad eterna constituye una afirmación justificada, indiscutible y necesaria; solamente así puede hablarse de un Dios de la historia y ésta puede ser una historia salvífica. Que, en medio de la identidad, se haya de mantener, no obstante, algún tipo de distinción viene exigido por la necesidad de garantizar la transcendencia y la libertad de Dios en su autocomunicación, así como por el “todavía no” escatológico de la revelación de Dios.

El Dios trinitario no puede manifestarse en la historia, en Jesucristo, distintamente de como él es; hay una correspondencia mutua, una identidad, entre el Dios “por nosotros” y el Dios “en sí”. Sin esta identidad sería imposible remontarnos de la actuación de Dios en la historia hasta su ser divino. Pero, si así fuera, la actuación de Dios en la historia (creación, encarnación, cruz) no pasaría de ser una añadidura totalmente externa que nada tendría que ver con el ser de Dios. E igualmente resultaría imposible garantizar la participación real de Dios en los acontecimientos salvíficos, es decir, presentar la historia de la salvación como una historia donde Dios actúa y donde el mismo Dios se halla en juego.

No obstante, la pertinencia de algún tipo de distinción viene impuesta por la necesidad de que la creación del mundo, la encarnación del Hijo, el acontecimiento de la cruz y toda la historia salvífica no terminen convirtiéndose en un momento necesario de la autorrealización divina. Pues, si el amor divino “necesitase” esencialmente al otro (al hombre, al mundo) para poder ser tal, entonces el Dios en sí (Trinidad inmanente) sería como una estructura deficiente de amor sin su autocomunicación al mundo. Y los acontecimientos de la historia salvífica correrían el riesgo de convertirse en estadios necesarios de un proceso en el que Dios llega a alcanzar su propia identidad.

(50) K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* II/1. Madrid 1969, p. 370; sobre la recepción de este axioma en la teología contemporánea, cf., entre otros, R. MIGELBRINK, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag K. Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*. Altenberg 1989, pp. 319-370; G. VANDELDE, *Expression de la cohérence du mystère de Dieu et de salut. La réciprocité, dans la “Théologie” et l’“Economie”*. Roma 1993.

– Ahora bien, la condición de Dios “por nosotros” es lo que agudiza aún más preguntas como las siguientes: ¿cómo hablar de Dios ante el sufrimiento de tantos seres humanos, especialmente inocentes, atrapados en las garras del dolor? ¿Cómo alabarlo, sin convertirse en cómplices del mal y de la injusticia? ¿Cómo bendecirlo, hablar bien de él, sin ser acusados a renglón seguido, de insolidarios o de ingenuos? ¿Cómo decir sí a este mundo en el que vivimos, salido de las manos de Dios y configurado por las manos del hombre?

Difíciles interrogantes, que están en el origen de toda teodicea<sup>(51)</sup>. Difíciles también para el hombre concreto e histórico de nuestros días, que, cuando lo consigue, vive su esperanza como una esperanza asediada. Nada extraño que, con frecuencia, el intento de pensar a Dios quede como bloqueado por las preguntas: ¿por qué este mal y este sufrimiento? ¿hasta cuándo va a durar esta situación? ¿dónde está realmente Dios? ¿será posible que nos deje abandonados?<sup>(52)</sup>.

También para el cristiano resulta muy difícil responder a estos interrogantes y hacerlo de manera adecuada y convincente. Hay un tipo de sufrimiento, cuya respuesta consiste en contribuir a su alivio, a su disminución y a su desaparición; gastarse y desgastarse en la entrega eficaz, pues “quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1Jn 4,20). Hay otro tipo de dolor e injusticia, cuya atribución a Dios sería una blasfemia (hablar mal de él); no es resultado de la voluntad de Dios, sino consecuencia de lo injustamente que distribuimos lo que es para todos. ¿Cómo podría Dios querer algo así? “Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?” (1Jn 3,17). Pero hay también muchos tipos de sufrimiento y de dolor, ante los cuales sencillamente enmudecemos. Están relacionados con el “mysterium iniquitatis”, que ni se deja dominar racionalmente, ni es posible integrar en una armonía superior, cuyo alcance se nos escapa.

Pero, ¿y Dios? ¿No tendrá realmente nada que ver con todo esto? ¿Deberemos los cristianos enarbolar la bandera de su defensa y justificación, proclamar su inocencia, buscar por encima de todo que Dios no se vea afectado?<sup>(53)</sup> Ninguna necesidad tenemos de ello. Desde el momento en que el mismo Dios se ha hecho hombre en Jesucristo y ha pasado por el acontecimiento de la Cruz, él mismo se ha dejado afectar profundamente por el dolor y el sufrimiento humano. Un rostro de Dios desconcertante, locura

(51) Cf., J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid 1997; L.M. ARMENDARIZ, *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*. Bilbao 1998.

(52) Este conjunto de preguntas constituyen como una constante en el pensamiento de J.B. METZ, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, en ID., *Gottesrede*. Münster 1996, 3-20; ID., *Por una cultura de la memoria*. Barcelona 1999.

(53) Cf. A. GESCHE, *Dios para pensar*. I, *El mal, el hombre*. Salamanca 1995.

para bien pensantes, escándalo para poderosos, necesidad para sabios. Para nosotros, fuerza y sabiduría de Dios: “la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres” (1Cor 1,25).

Paradójicamente es en la debilidad de la cruz donde se revela la omnipotencia del amor divino, que com-padece con los que sufren. No para eternizar o divinizar su dolor, sino para hacer posible un camino de superación y de liberación del mismo. Así fue en el caso de Jesús, quien, en medio de los sufrimientos de la cruz, gritaba a Dios su Padre: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34). Así es también para tantos crucificados de la historia, que de manera expresa o inarticulada pueden hacer suyo este grito. La Pasión y la Pascua de Cristo es camino y destino de todo el que sufre: por la cruz a la luz, por la muerte a la vida.

– Un Dios de vida. La conexión entre Dios y vida atraviesa todas las páginas de la Biblia, de comienzo a fin. “Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces..., con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor que amas la vida” (Sab 11, 24ss). El Dios que crea, haciendo que los seres surjan de la nada, es el mismo Dios que re-crea, haciendo que la vida brote en medio de la muerte. Es así como demuestra ser el Dios vivo y verdadero: otorgando vida, integrando a los seres humanos y a la creación entera en su propia corriente de vitalidad, garantizando una vida que no queda interrumpida por la trampa de la muerte, sino que encuentra su plenitud para siempre en la comunión de intimidad con él.

Los dioses falsos o ídolos, por el contrario, traen muerte y generan deshumanización. La aportación que a este respecto ha hecho la teología de la liberación, distinguiendo nítidamente entre el “Dios de la vida” y los “ídolos de la muerte”<sup>(54)</sup> deber tenerse muy en cuenta. La deshumanización y la muerte es el destino final al que conduce la absolutización de realidades o valores en sí mismos buenos y positivos. Desencajados, sin embargo, del lugar relativo que les corresponde y absolutizados como si fueran “dioses”, seducen con la promesa de liberación o felicidad y terminan llevando a la esclavitud y a la desgracia. Para uno mismo y para los demás. Sus nombres son legión: riqueza, poder, dinero, sexo, nación, partido, etnia, ideología, orden, ley, religión... De su fuerza seductora nadie estamos inmunes. Solamente el Dios verdadero nos puede librar de sus garras y hacernos comprender hasta qué punto “aprisionan la verdad con la injusticia” (Rom 1,18).

---

(54) Cf. J. SOBRINO, *Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación*, en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I. Madrid 1990, pp. 467-510.

Que el hombre viva y viva para siempre, constituye el anhelo del ser humano y el designio de la voluntad divina. Una vida que consiste en la comunión con Dios. Una vida que no claudica ante el hecho de la muerte. Al resucitar a Jesús, Dios se nos ha revelado como el dador de la vida plena que nos espera al final. Con razón puede decirse, por tanto, citando al gran teólogo K. Barth, que la resurrección de los muertos no es sino una perífrasis de la palabra Dios<sup>(55)</sup>.

#### 4. MAS QUE NECESARIO: GRATUIDAD INEFABLE

Cuando el pensamiento moderno y contemporáneo habla de la “muerte de Dios”, quiere decir que Dios ha desaparecido del horizonte de los hombres o que ha tocado a su fin una determinada comprensión de Dios como causa y fundamento necesario (la propia de la llamada onto-teo-logía)<sup>(56)</sup>. Un sentido positivo de la afirmación “muerte de Dios” solamente puede descubrirse desde su revelación en Jesucristo, especialmente en el acontecimiento de la Cruz. Aquí se revela el “ser por nosotros” de Dios (cf. Rom 8,31), su modo de comportarse en relación con el hombre como desposesión libre de sí mismo en favor de los seres humanos. Como un acto de amor supremo, como éx-tasis de Dios en exceso de generosidad y de entrega de sí, como gratuidad pura.

Y es que la gratuidad caracteriza, primeramente, el modo de actuar y de comportarse de Dios en la revelación histórica de su realidad trinitaria. No es en la autosuficiencia, ni en el dominio, sino en la gratuidad de su revelación histórica donde Dios se manifiesta como es. Dios crea, porque es amor, y porque a la naturaleza del amor corresponde dar la vida comunicando la propia vida.

Pero la gratuidad puede aplicarse también al modo de ser propio de un Dios<sup>(57)</sup> Amor. En la historia de la salvación Dios se manifiesta como apertura de sí al otro, como autocomunicación de sí mismo al hombre, como generosidad del ser que se ex-cede a sí mismo. La Trinidad se manifiesta de este modo en la historia como la gratuidad divina: el Dios Padre que engendra a su Hijo en el seno de María haciéndolo surgir de sus mismas entrañas; el Hijo que expresa su condición filial divina en cuanto primogénito de la creación; el Espíritu que procede del Padre derramándose, por Cristo resucitado, sobre toda carne.

En el contexto actual, todos estamos marcados por una mentalidad fuertemente utilitarista y funcional: vale lo que me sirve, doy algo a cambio de algo, no hay lugar para lo que no es útil, para lo que no produce, para lo que

(55) Cf. K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*. Zürich 1924, p. 112.

(56) Cf., AA. VV., *L' être et Dieu*. Paris 1986; G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*. Paris 1986.

(57) Cf., J. MOIGNI, *Gratuité de Dieu*. RSR 83 (1995), pp. 331-356; C. BARRET, *The Usefulness of God*. “Milltown Studies” 41 (1998), pp. 23-34.

no rinde. Esta mentalidad puede habitar incluso la praxis religiosa y determinar nuestra relación con Dios. De ahí que resulte difícil vivir la gratuidad de un Dios que no encaja en la categoría de “tapaagujeros” y rompe nuestra conceptualidad racional sobre él.

Pero es precisamente esta gratuidad de Dios, en el sentido de una cierta “inutilidad” funcional y de un exceso de donación, lo que puede ser más relevante y significativo para el hombre de nuestros días. Al permitirle comprender la posibilidad de un Dios que no se impone por la fuerza, reconocer la gratuidad de su propia existencia (contingencia y amor de Dios) y descubrir algo intuido y añorado parcialmente en experiencias de gratuidad, como puede ser, p.e., la experiencia de la belleza.

La gratuidad desconcertante de Dios nos está diciendo que Dios es “de otra manera” (aliter). Y, porque la transcendencia de Dios implica su alteridad radical, por ello en la tradición católica, donde la “analogía” es un concepto clave, se asegura que “no puede afirmarse una semejanza entre el Creador y la creatura, sin que se afirme entre ellos una desemejanza mucho mayor” (Letrán IV, 1215, DS 806).

En el quehacer teológico ronda siempre la amenaza, tan presuntuosa como estéril, de querer capturar a Dios, de dominarlo, de convertirlo en un objeto disponible y manejable. Pero de este riesgo fueron siempre muy conscientes los grandes teólogos, dignos de este nombre: “Si comprehendis, non est Deus... Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti”<sup>(58)</sup>. Y es que cada intento de “comprender” a Dios es hacer la experiencia del límite radical de la condición y del lenguaje humano<sup>(59)</sup>. Hay una pobreza semántica del lenguaje humano, porque el misterio insondable de la realidad divina sobrepasa las potencialidades expresivas de la palabra finita.

Yo creo que la teología negativa, con una resonancia especial en las tradiciones místicas del judaísmo, cristianismo e islam, puede jugar un papel importante en la situación contemporánea<sup>(60)</sup>. La realidad del misterio de Dios sobrepasa toda imagen, categoría, concepto o símbolo representativo. Y al sobrepasar a cada una de ellas, y a todas en su conjunto, las relativiza y las pone en su lugar: nosotros creemos “en” Dios, no en nuestras representaciones o formulaciones doctrinales sobre Dios.

(58) Son palabras de San Agustín, cf. PL 38, 360, 663.

(59) Sobre el tema en el pensamiento rahneriano, cf. el magnífico estudio de A. DE LUIS FERRERAS, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios*, en K. Rahner. Salamanca 1995.

(60) Cf.: T.D. HUMBRECHT, *La théologie négative dans la théologie trinitaire*. “Rev Thom” 93 (1993), pp. 535-566; L. BOEVE, *Postmodernism and Negativity and Theologie*, en *Bijdragen* 58 (1997), pp. 407-425; *Voies Negatives* II, “RevScRel” 72/4 (1998); W. OELMÜLLER, *Negativity and Theologie heute*. München 1999.



Siendo así las cosas, se impone un silencio adorante como espacio privilegiado donde contemplar con respeto el misterio inefable de Dios. El mismo Santo Tomás decía que mediante el silencio se honra a Dios <sup>(61)</sup>. Un silencio elocuente de la insuficiencia semántica para expresar la realidad divina, pues Dios es inaferrable en el rumor de los términos y en la lógica de los conceptos. Un silencio que ratifica la derrota de la palabra y que se convierte en aceptación humilde del límite y en invitación a superar todo “logos” objetivante.

Pero un silencio con nuevas dimensiones, lleno de intensidad comunicativa. El silencio de la adoración, de la acogida, de la disponibilidad, del apagamiento de la palabra ante el desbordamiento de cuanto se recibe como don. En la perspectiva cristiana se trata del silencio adorante ante la elocuencia suprema del Logos divino hecho carne. Aquí las palabras (con minúscula) se retiran y enmudecen ante la Palabra (con mayúscula): “Verbo crescente, verba deficiunt”.

**Santiago del Cura Elena**

---

(61) Cf., SANTO TOMAS DE AQUINO, *Deus honoratur silentio... quia intellegimus nos ab eius comprehensione defecisse* (In Boet. de Trini. 2.1, ad 6).