

## EL DISCURSO TEOLÓGICO SOBRE EL DIOS VIVO\*

Una vez Tzu-Lu le preguntó a Confucio: “Si el señor de Wei te llamara para encargarte de la administración del país, ¿qué sería lo que harías en primer lugar? El Maestro respondió: “La reforma del lenguaje” (*Libro XIII de los Anales*).

¿Por qué tiene tanta importancia y actualidad la cuestión del discurso teológico sobre el Dios vivo? Porque vivimos en una época en la que se sigue cuestionando la validez y el sentido de los lenguajes religiosos, vivimos en una época en la que la indiferencia religiosa hace que los discursos religiosos pierdan relevancia existencial en la sociedad y en la cultura.

Es un hecho que el discurso teológico ha perdido significatividad hoy. Basta observar el desconcierto de muchos contemporáneos al hablar de Dios. He aquí algunos ejemplos bien paradigmáticos: padres y profesores de religión que buscan, a duras penas, dar con el lenguaje apropiado para hablar de Dios a sus niños y jóvenes o teólogos que se sienten incapaces ya de hablar sobre Dios, cuando no debiera ser otro su quehacer, si realmente la teología ha de ser un “hablar sobre Dios”. Por una parte, ciertas formas del lenguaje de la tradición teológica resultan caducas por su carencia de significatividad y así sucumben ante la crítica de la razón lingüística, por otra, se da una carencia de un lenguaje adecuado para anunciar y expresar experiencias inefables como el Misterio de Dios o la resurrección de Jesús. Hay que hablar para poder comunicar. Se habla de “experiencias religiosas”, de lo “divino”, de lo “último y supremo”, de lo “absoluto”. Se trata, en definitiva, de la experiencia en medio de la vida del Dios que ama, prueba y salva. Pero el

\* *Lección académica “in die Facultatis”. Facultad de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca.*

discurso se queda muy corto. Ante este panorama poco halagüeño, surge la tentación de refugiarse en la vía del silencio a la hora de hablar de Dios, siguiendo la consigna del final del “*Tractatus*” de L. Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar hay que callar”<sup>1</sup>. Y, sin embargo, no podemos renunciar a seguir articulando un discurso teológico si queremos comunicar y transmitir la presencia del Dios vivo revelado en Jesucristo.

Además, hoy en día, más allá de las dificultades de lenguaje, que podrían superarse mediante una traducción o incluso una adaptación de los textos, como se ha llevado a cabo con gran esfuerzo después del Vaticano II, existe una dificultad lingüística aún mayor, a saber: la crítica radical de toda pretensión de hablar de Dios en un contexto fuertemente secularizado, como es el horizonte existencial contemporáneo. Si el problema fueran tan sólo las alusiones rurales del Nuevo Testamento, tan extrañas a los hombres de ciudad, la solución sería bien fácil: se trataría de traducirlas con ayuda de unas imágenes más familiares, tomadas de la civilización técnica e industrial. Se podría proponer una versión moderna de la Biblia, en un lenguaje accesible a todos, en una traducción contemporánea de las parábolas, con ayuda de hechos de vida bien seleccionados. De hecho quienes tienen la responsabilidad de la predicación cristiana suelen adaptar el discurso teológico cristiano, con mayor o menor habilidad y acierto, a las exigencias propias de auditorios bien distintos. Pero el problema hoy no está ahí. La raíz del problema se sitúa en la pérdida de significatividad para personas que viven inmersas en una forma de vida ajena a la lógica del evangelio. ¿Cómo articular un discurso teológico significativo sobre el Dios vivo revelado en Jesucristo?

Un discurso teológico sobre el Dios vivo tiene que ser un discurso *analógico, razonable y coherente (logos), narrativo, paradójico, simbólico y significativo*.

### 1. LA ANALOGÍA

Expresar el misterio de Dios nunca ha sido fácil. Decía San Agustín que, si comprendiéramos a Dios, éste no sería Dios. Es imposible abarcar y expresar adecuadamente el misterio de Dios.

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1987, 7.

Nos sobrepasa y nos sorprende. Además de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. Por eso la teología siempre ha hablado de Dios de manera analógica y con imágenes y símbolos.

La cuestión de la analogía sobre el Dios vivo ha estado siempre presente en la historia de la teología. Desde sus inicios se advierte una tensión entre revelación y misterio, cognoscibilidad e incomprendibilidad, afirmación y negación, lenguaje e inefabilidad, transcendencia e inmanencia, fe y razón. Tal tensión se patentiza ejemplarmente en la confrontación entre la propuesta apofática de una teología del misterio y la propuesta catafática de una teología afirmativa sobre Dios. El discurso teológico cristiano nace del encuentro del mensaje profético evangélico con el mundo de la cultura griega, especialmente con la filosofía del platonismo y del estoicismo. De este modo, surge un primer intento de recepción del concepto filosófico de Dios, que encontrará en la vía apofática de la teología patristica su momento culminante. La Sagrada Escritura muestra un Dios bien diverso del que pudieron concebir los filósofos paganos. En la Biblia se revela un Dios vivo, único, creador, providente, omnipotente, omnisciente, infinito, incorpóreo, totalmente trascendente a cualquier realidad humana y mundana. ¿Cómo presentar entonces este Dios a la filosofía pagana?, ¿cómo predicar esta serie de atributos? He aquí la cuestión planteada en los escritos de Filón y Maimónides, de los gnósticos, de los paganos Albino, Plotino y Proclo así como de los cristianos del período patristico, escolástico y moderno.

Expresando la automanifestación de Dios a la humanidad, en la Escritura aparecen estrechamente unidos el conocimiento de Dios y el lenguaje acerca del Misterio. Este lenguaje presenta una dimensión *positiva* y otra *negativa*<sup>2</sup>. Los primeros apologetas cristianos se proponen mostrar sistemáticamente la idea cristiana de la realidad

<sup>2</sup> La dimensión *positiva* se funda en que Dios se da a conocer en la palabra humana como palabra inspirada. Cfr. *Gen 2, 19 ss, 3, 8 ss, 32, 30; Ex 33, 11; Deut 34, 10; Bar 3, 38*. En el Nuevo Testamento la afirmación de un conocimiento cierto aunque siempre oscuro de Dios a través de la fe comporta una también una dimensión positiva. Cfr. *1 Cor 13, 12; 1 Jn 3, 2*. Por eso en la Escritura se encuentran diversos tipos de lenguaje para hablar de Dios: descriptivo, lírico, metafísico, simbólico, antropomórfico, etc. La dimensión *negativa* aparece cuando la Escritura señala los límites del lenguaje en relación con el conocimiento parcial y limitado que el ser humano tiene acerca de Dios. Cfr. *Ex 33, 20-23; 19, 21; 1 Re 19, 3; Sal 138, 6; Ecles 43, 29-33; 1 Tim 6, 16; 1 Jn 4, 12; Jn 6, 46*. Esta dimensión negativa del conocimiento de Dios se expresa en la dimensión negativa del lenguaje acerca de El. Ante Dios es preciso enmudecer. Cfr. *1 Cor 2, 9; 1 Cor 2, 14-15*. Ni

divina como la más perfecta. El Dios de la revelación y de la creación, único y eterno es invisible, impalpable e inefable. Rechazando la noción estoica de una interpretación de lo material y lo divino, los apologetas concibieron la divina realidad como inmaterial e incorpórea, espiritual e inmutable, en cuanto principio último del mundo. Así, la teología alejandrina elabora numerosos motivos del pensamiento religioso platónico, neoplatónico y filoniano para expresar los nombres divinos. Dios aparece como el divino pedagogo, que guía con su sabia y poderosa providencia el curso del mundo y de la historia de la salvación hacia la divinización escatológica de la humanidad. Para Filón de Alejandría es más difícil hablar de Dios que conocerlo, ya que todo conocimiento de Dios comporta una dosis de inefabilidad<sup>3</sup>.

También para Clemente Alejandrino la naturaleza divina es esencialmente incognoscible e inefable<sup>4</sup>. Para demostrarlo, quizás por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, lleva a cabo un análisis semántico del lenguaje religioso, sirviéndose de las categorías lógicas de su época<sup>5</sup>. Orígenes, por su parte, desarrolla la doctrina de los dos maestros de Alejandría. Este autor atribuye al conocimiento de Dios un carácter esencialmente apofático y por eso concede al lenguaje teológico un valor predominantemente negativo<sup>6</sup>. Ahora bien, ello no quiere decir que no pueda hablarse de Dios o que el ser humano no pueda conocer ciertos atributos divinos. En este punto Orígenes recurre al simbolismo y a la analogía<sup>7</sup>. El apofatismo griego alcanza su ápice en la teología del Pseudo-Dionisio

---

siquiera puede pronunciarse su nombre "sagrado y temible". Cfr. *Lev 20, 16; Es 20, 7; Deut 5, 11*.

<sup>3</sup> La razón de esta inefabilidad radica en la incognoscibilidad presente en toda investigación acerca de los atributos de Dios. Así lo expresa el propio Filón en diversas ocasiones. Cf. Filón de Alejandría, *De fuga et inventione*. c. 29, nn. 164-165, tomado de J.B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1975, 2 ed, 43.

<sup>4</sup> "El Dios del Universo que está por encima de todo nombre y noción no puede expresarse con palabras o por escrito, ya que es por sí mismo inexpresable. La Causa Primera no está dentro del espacio sino por encima del espacio y del tiempo, de las palabras y de los conceptos" (Clemente de Alejandría, *Stromata* V, c.11, n.72. Cf. J. B. Mondin, "Il problema del linguaggio...", 56-57.

<sup>5</sup> Clemente de Alejandría, "Stromata...", V, c. 12, nn. 81-82. Cf. J.B. Mondin, "Il problema del linguaggio teologico...", 58.

<sup>6</sup> Cf. Orígenes, *Commentaire sur Saint Jean I. Texte grec. Avant propos* (Sources Chrésiennes 120), Paris 1966, PG II 28.

<sup>7</sup> Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, PG VI, 65. Versión castellana en *Contra Celso*. Madrid 1967, 446.

acerca del divino emanatismo. A él se le atribuye la sistematización de las tres vías para hablar de Dios: afirmativa, negativa y eminente<sup>8</sup>.

En el ámbito de la Patrística cabe destacar a S. Agustín<sup>9</sup>. S. Agustín expresa genialmente la relación entre la vía catafática y la vía apofática a la hora de hablar de Dios: “omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo”<sup>10</sup>. El obispo de Hipona resuelve esta tensión con la doctrina de la participación que abre camino a la cuestión de la analogía. Uno de los autores que mejor ha sistematizado la doctrina de la analogía es Santo Tomás de Aquino. Según este autor, la cuestión del discurso teológico sobre el Dios vivo es de capital importancia para la teología, ya que:

“ad salutem consequendam non solum este necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio *per nomina*”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Dionisio el Areopagita es, entre todos los padres griegos, el que ha despertado siempre mayor interés por lo que respecta a la cuestión del lenguaje teológico. Así se explica la multitud de estudios surgidos en torno a esta cuestión en este padre griego. Destacan entre otros los estudios de Volker, Vanneste, Roques, Lossky, Ivanka, Daniélou, Corsini, Scazzoso. Este interés se explica además si se tiene en cuenta que Pseudo-Dionisio es uno de los máximos teóricos en este campo del lenguaje teológico tal y como se ve a partir de los títulos de dos de sus obras que se conservan: *De divinis nominibus* y *Theologia mistica*. Cf. Dionisio el Areopagita, *De divinis nominibus*, PG V, 5; IX, 6; I, 5; VII, 2, 3. La vía principal es la eminente. Aunque la naturaleza divina está más allá de cualquier tipo de conocimiento humano, sin embargo se puede hablar de ella recurriendo a superlativos. Por ello afirma Scazzoso: “En este pasaje (en la obra *De divinis nominibus*) se encuentra quizá la mejor explicación de la función de la palabra según Dionisio el Areopagita; ésta es un símbolo provisional y frágil que indica una realidad divina que lo trasciende, que no puede explicarse desde el plano lógico-conceptual y que provoca la apertura de la inteligencia hacia la transcendencia teárquica”. Cf. P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio nello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milán 1967, 19.

<sup>9</sup> S. Agustín estudia la cuestión del lenguaje, sobre todo en dos obras: *De Magistro* y de *De doctrina christiana*. En la obra *De doctrina christiana*, trata primero del lenguaje en general y después el lenguaje religioso (bíblico) en particular. El obispo de Hipona ofrece diversas razones para justificar la validez del lenguaje teológico. En primer lugar recuerda que: “Dios se ha hecho miseria para que nosotros pudiéramos hablar de El no obstante nuestra extrema miseria”. Cf. S. Agustín, *Enarrationes in Psalmos*. Madrid 1964-1967, 6. En segundo lugar, presenta la doctrina del ejemplarismo. El hombre puede hablar de Dios porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

<sup>10</sup> S. Agustín, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. Madrid 1955, 5.

<sup>11</sup> Santo Tomás de Aquino, *In Sententias* 22, I.

Debido a esta convicción Santo Tomás vuelve una y otra vez sobre este argumento en sus obras principales<sup>12</sup>. En su doctrina de la analogía se encuentran los principales elementos para una fundamentación del discurso teológico<sup>13</sup>. Sorprende la variedad de expresiones que usa Santo Tomás pero, en realidad, todas ellas proponen la misma respuesta, fundada en la relación ontológica entre Dios y las criaturas:

“Cum creatum exemplariter procedat ab ipso sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum diveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet, per causalitatem, remotionem, eminentiam”<sup>14</sup>.

Con la doctrina de la analogía, Santo Tomás pretende salvaguardar la trascendencia de Dios pero sin caer en agnosticismo ni en el fideísmo. Ello le permite superar los peligros de la univocidad, el antropomorfismo y la idolatría. Su intención última es mostrar cómo el lenguaje humano que habla de Dios está dotado de significado, aunque nunca consiga del todo expresar plenamente la esencia divina. De este modo Sto. Tomás lleva a cabo de forma admirable una síntesis entre el aspecto catafático y el apofático. Así se explica la presencia de ambos aspectos en sus obras:

<sup>12</sup> Del mismo autor puede estudiarse el mismo tema en otras obras suyas. Podrían destacarse:

*In I Sententias* 4,I,1; 5,2 ad I; 22, I, I-4; 35, I, ad 2; *In De Trinitate*, 2,4; *De Potentia*, 7, 5-7; *Summa C. Gent.*, I, 30-35; *Summa Theologiae.*, I, 13; *Compendium Theologiae*, 26-27.

<sup>13</sup> Aquí se indican solamente algunos de los estudios más relevantes acerca de la cuestión de la analogía en Sto Tomás de Aquino: M.T.L. Penido, *Le role de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931; G.P. Klubertanz, *St Thomas Aquinas on analogy. A textual and Systematic Synthesis*, Chicago 1960; *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris-Lovaina 1963; J.B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971; H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Paris 1969; J.M. Ramírez, *De Analogia. Opera Omnia. Tomus II: De Analogia*. Madrid 1970-71; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Turín 1950; S. Sorrentino, “La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino”, *Sapientia* 27 (1974) 315-351; E. Forment, *Introducción a la metafísica*, Barcelona 1984, 103-133.

<sup>14</sup> Santo Tomás de Aquino, *I Sent.*, d.3, q.1, a.3.sol. Cf. A. Molinaro, “Linguaggio, logica e metafísica. Il problema dell'analogia in Tommaso d'Aquino”, *Aquinas* (1974) 96.

“Omne quod cognoscitur potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare”<sup>15</sup> (catafático)

“Cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum (*in prol. I Peri hermeneias.*), idem iudicium est de cognitione rei et nominatione eius. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo”<sup>16</sup> (apofático).

La teología contemporánea ha redescubierto la importancia de la analogía como categoría analítica que sintetiza las aportaciones de la vía apofática y catafática. Iam Crombie se hace eco de este redescubrimiento:

“Hemos de reconocer una cierta relación de semejanza o de analogía entre, por ejemplo, el amor divino y el amor humano”<sup>17</sup>.

En diálogo con Przywara y E. Jüngel, H. U. von Balthasar propone una reformulación de la analogía clásica<sup>18</sup>. En la teología clásica, analogía se oponía a univocidad y equivocidad. En cambio, para von Balthasar analogía se opone a dialéctica y así la analogía designa la consistencia propia y autónoma de la creatura en relación con Dios. Von Balthasar habla de *analogia fidei* cuando se indica esta misma relación en cuanto puesta por Dios en el interior del hombre, llamado a la comunión con Cristo. La analogía, en cambio, se llama *analogia entis* cuando se refiere a la constitución interna de la creatura en su dimensión ontológica. Von Balthasar encuentra así una analogía auténtica entre el lenguaje espiritual del hombre y el lenguaje natural que le permite diseñar la relación analógica entre el lenguaje de la revelación y el de la creación:

“Sin embargo hay una analogía auténtica: el lenguaje espiritual del hombre presupone un lenguaje natural; el lenguaje de la revelación presupone, por su parte, el lenguaje de la creación de Dios, es decir, presupone precisamente esa analogía del ser. Con ello presupone el conocimiento natural de Dios, o dicho, religiosamente, el contacto natural y existencial de la criatura con el ser,

<sup>15</sup> Santo Tomás de Aquino, “In Sententias...”, 22, I, I, contra.

<sup>16</sup> Santo Tomás de Aquino, “In Sententias...”, 22, I, I, sol.

<sup>17</sup> I. Crombie, “The possibility of theological statements”, en: B. Mitchell (ed.), *Faith and Logic*. Londres 1957, 7.

<sup>18</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, Madrid 1964, 112-114.

del cual nace aquel conocimiento; presupone la *cognitio per contactum* (Santo Tomás de Aquino)<sup>19</sup>.

Además, para von Balthasar esta analogía lingüística y ontológica permite fundar la gratuidad absoluta de la revelación divina:

“Así como la palabra libre del espíritu constituye una categoría totalmente nueva frente al lenguaje natural (...) así también el libre hablar de Dios, cuando se revela dentro de la historia humana, representa una categoría totalmente nueva. Dios aparece como el Sujeto soberano, que habla, actúa, elige y rechaza, juzga y perdona según leyes que sólo El conoce y que no pueden ser deducidas de las leyes vigentes en la existencia o en la historia”<sup>20</sup>.

E. Jüngel, por su parte, reconoce que la analogía ha de estar presente en todo discurso teológico:

“Como estructura ontológica de la relación entre Dios y la creación; como modelo hermenéutico para formar conceptos teológicos, es decir, como condición de posibilidad de un discurso

<sup>19</sup> Ibidem, 114. Aquí no se entra en la cuestión del conocimiento natural de Dios, ya que un tratamiento exhaustivo supondría un amplio estudio adicional. Tampoco se entra en una exposición detallada acerca de la analogía ni de las polémicas suscitadas en torno a esta doctrina. Si la relación entre el lenguaje acerca del hombre y el que habla de Dios fuera unívoca o equívoca, no podría fundarse un discurso coherente sobre Dios. En efecto, si el lenguaje humano no estuviera de algún modo naturalmente capacitado para hablar de Dios, el ser humano no sería un interlocutor verdadero, libre y autónomo en la relación dialógica que establece con su Creador. En el fondo, la analogía fidei, que justamente reivindica Barth, presupone e incluye implícitamente la analogía entis. Cf. B. Gertz, “Was ist analogia fidei? Klasterlungen zu einem Kontroversthema”, *Catholica* 26 (1970) 309-324; P.W. Scheele, “Ökumenische Disput über die Glaubenswelt als Analogie”, *Catholica* 24 (1970) 323-324. También puede consultarse el brillante y ya clásico estudio de H. Bouillard y el diálogo que sostiene con K. Barth en torno a la relación entre *analogia entis* y *analogia fidei*. Cfr. H. Bouillard, *Connaissance de Dieu*, Paris 1967, 156-185. Al final del diálogo, concluye H. Bouillard: “Tout chrétien admettra avec Barth que, nous connaissons Dieu par Dieu, sur le fondement de la révélation biblique et dans la foi. Mais il faut admettre aussi que c'est nous qui le connaissons...et le langage humain y compris celui de la Bible, n'est convenablement rapporté au Dieu incompréhensible que moyennant la négation interne qui caractérise l'attribution analogique”. Cf. H. Bouillard, “Connaissance de Dieu...”, 185.

<sup>20</sup> H. Bouillard, “Connaissance de Dieu...”, 114.



humano apropiado sobre Dios; como punto de partida de una teoría ética de la fe cristiana”<sup>21</sup>.

Este autor redescubre el valor de la analogía en la teología contemporánea estudiando el giro barthiano de la dialéctica a la analogía y la reinterpretación de la analogía clásica, llevada a cabo por Przywara. Jüngel resume su estudio sobre la analogía en teología proporcionando una serie de tesis que ilustran muy bien las insuficiencias de la versión tradicional :

“La doctrina de la teología tradicional peca por su desconocimiento del carácter de interpelación y de acontecimiento, propios de cualquier discurso sobre Dios; (ésta) desconocía así el fundamento cristológico de la analogía entre el Creador y la creatura (...) La dependencia de la creatura respecto del Creador, que expresa la diferencia cualitativa infinita entre uno y otro, presupone una *analogia entis*; ésta hace posible una *analogia attributionis* que tiene en cuenta la *analogia proportionalitatis*: sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum esse - secundum dependentiam et attributionem (...) Comprender la analogía de esta manera, es conceder a las palabras que hablan de Dios únicamente la función hermenéutica de designar e identificar, olvidando que estas palabras contienen la venida de Dios al mundo y participan del Dios que ha tomado la palabra”<sup>22</sup>.

Pero las tesis de Jüngel ponen también de relieve la vigencia de la analogía desde un adecuado replanteamiento:

“El discurso sobre Dios, en cuanto narración de Dios e interpelación del hombre, hablará de Dios como de aquél que, al haber tomado la palabra, ha superado la diferencia cualitativamente infinita entre Creador y creatura para hacerse concreto en una semejanza que supera la enorme desemejanza que se da entre ambos”<sup>23</sup>.

Ahora bien, al final de su estudio Jüngel termina por contraponer la *analogia entis* (*analogia nominum*) que él llama *analogía de la reserva* y la *analogía del Adviento* que él propone como

<sup>21</sup> E. Jungel, “La signification de l’analogie pour la théologie”, en: P.Gisel-Ph. Secretan (eds.), *Analogie et Dialéctique. Essais de théologie fondamentale*, Genève 1982, 250.

<sup>22</sup> E. Jungel, “La signification de l’analogie...”, 250.

<sup>23</sup> E. Jungel, “La signification de l’analogie...”, 251.

alternativa para superar las insuficiencias tradicionales<sup>24</sup>. De este modo, en su planteamiento se pierde la síntesis entre *analogia fidei* y *analogia entis*, lograda no sin ciertas dificultades por H.U.von Balthasar y H.Bouillard. Con ello se recae de nuevo en una peligrosa dicotomía de sabor barthiano. Además, la descalificación de cualquier tipo de *analogia entis* propicia una cierta confusión entre el ser divino y el ser humano:

“La analogía del Adviento no sólo permite hablar de Dios *como* de un hombre, sino también hablar de Dios cristológicamente *en cuanto que* El se ha hecho hombre”<sup>25</sup>.

Con todo, se ha de valorar en Jüngel su insistencia en la incorporación del acontecimiento de Cristo en el corazón mismo de una reflexión sobre los atributos divinos. Su intento testimonia, una vez más, la relevancia de la analogía como categoría básica para poder hablar de Dios evitando de este modo sea el agnosticismo sea el antropomorfismo:

“Para una cierta escuela teológica, el problema fundamental de la teología es conseguir evitar, por una parte, el antropomorfismo; por otra parte, el agnosticismo”<sup>26</sup>.

En cualquier caso, la respuesta de la analogía tanto en su versión clásica como en su versión contemporánea no es completa, ya que aborda la cuestión solamente desde la dimensión predicativa. Al hacerlo así, se expone a los ataques que en la modernidad le han dirigido empiristas y neopositivistas. Se ha de tener en cuenta además que el significado de no pocas de las expresiones sobre el Dios vivo no pueden comprenderse en plenitud sólo desde la analogía ni tampoco sólo desde la semántica. Ello no debe llevar al rechazo de la analogía. Más aún, no se puede prescindir de ella en un discurso teológico pero tampoco se debe reducir el discurso teológico a la expresión de un conocimiento metafísico de carácter analógico referido a Dios.

Sin entrar en el debate entre los diferentes tipos de *analogia entis*, lo fundamental de esta noción es la relación que se establece entre realidades que presentan elementos en común y, a la vez,

<sup>24</sup> E. Jungel, “La signification de l’analogie...”, 252.

<sup>25</sup> E. Jungel, “La signification de l’analogie...”, 252.

<sup>26</sup> F. Ferre, *Language, logic and God*, Londres 1962, 84.

diferenciales. Constituye una categoría cognitiva que permite llegar desde la afirmación de los seres finitos hasta la afirmación del ser infinito. Y dado que el conocimiento humano accede al ser desde el lenguaje, la predicación analógica permite expresar adecuadamente, a la vez, la semejanza y la diferencia entre los seres creados y Dios. De este modo, el núcleo de la analogía del ente radica precisamente en la predicación lingüística, como ya señalara Aristóteles, sosteniendo que el ser se dice de muchos modos. Aquí hallamos también el punto de conexión entre la analogía del ente y la analogía de la Palabra de Dios (*analogia Verbi Dei*) que presenta el Sínodo de los obispos sobre la Palabra de Dios, ya que como dice la carta a los Hebreos también Dios ha hablado de muchos modos.

Si el ser se dice de muchos modos y por eso la relación entre esos modos es analógica (dejamos abierta la cuestión de diferentes maneras de atribución y de proporcionalidad, cuántas y cuáles) y Dios ha hablado y habla de muchos modos, entonces también la relación entre esos modos es analógica. Por eso resulta muy apropiada la expresión del Sínodo *analogia Verbi Dei*.

Los Padres sinodales para expresar y precisar la relación entre la Palabra de Dios y la Escritura, teniendo en cuenta que en la *Dei Verbum* hay textos en los que se dice que la Escritura es *verbum Dei* y otros, la mayoría de ellos, en los que se dice que contiene la Palabra de Dios, proponen la expresión *analogia Verbi Dei*. Así, siendo analógica la expresión “Palabra de Dios”, ésta se refiere de diversos modos al Verbo del Padre, a la Revelación, a la Sagrada Escritura y a la Tradición viva de la Iglesia. La Escritura es palabra de Dios siempre que se comprenda como *verbum Dei de Verbo Dei*, es decir, como hablar de Dios que remite, expresa y contiene de modo muy singular a la Palabra de Dios en Persona, el Hijo unigénito de Dios, el Verbo del Padre hecho carne.

Pero no basta la analogía para articular un discurso teológico. Es preciso tener en cuenta la dimensión de razonabilidad y coherencia (logos); la dimensión narrativa; la dimensión paradójica y simbólica así como la dimensión de la significatividad.

## 2. RAZONABLE Y COHERENTE (LOGOS)

Santo Tomás de Aquino destaca la importancia de la razón en el discurso teológico. Un día, al final de una sesión universitaria de

controversia, en la que había sido discutida la legitimidad de la actividad de la inteligencia en los que poseen la fe de pura obediencia, Tomás reivindicó el valor de la razón como profesional y de la fe como miembro de la comunidad de creyentes. Era su deber investigar racionalmente las raíces de la verdad divina:

“Si resolvemos los problemas de la fe por vía única de autoridad, poseeremos ciertamente la verdad, pero en una cabeza vacía”<sup>27</sup>.

Y en la *Suma de Teología* sostiene Tomás de Aquino:

“Cuando el hombre tiene una voluntad dispuesta a creer, ama la verdad creída, piensa en ella con seriedad y acepta toda clase de razones que pueda encontrar”<sup>28</sup>.

No hay teología sin logos. En su discurso en Ratisbona (2006) el papa Benedicto XVI trata de las relaciones entre la fe y la razón. La afirmación central del mismo es ésta: “no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”<sup>29</sup>. El papa considera como racional la capacidad de hablar bien y de argumentar correctamente. ¿Por qué actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios? Porque la fe bíblica y la filosofía griega coinciden en afirmar que Dios actúa en la historia de la salvación conforme al logos, más aún Dios se manifiesta como logos. Y logos “significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse”. En efecto, en el dinamismo de la encarnación el Logos se hace carne. Dios se comunica como Logos. Si Dios no se manifestara como razón y como palabra, no podría comunicarse al ser humano. Y si Dios se manifiesta a través del dinamismo racional, quien se aleja totalmente de este ámbito, no puede acceder a Dios. Más aún, quien actúa de manera completamente irracional, actúa contra el ser mismo de Dios. Si la naturaleza de Dios no tuviera que ver nada con la racionalidad, no podríamos hablar de ella ni comunicarla. Considerar la naturaleza de Dios totalmente fuera del ámbito de la razón propicia, como hoy en día es bien evidente, actitudes de fanatismo, integrista y fundamentalismo. Reducir la fe religiosa a una

<sup>27</sup> Santo Tomás de Aquino, *Quodlibeto IV, art 16; del 1271*. Cf. G. Celada, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca 1999, 162.

<sup>28</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid 1988, II-II, q.2, a.10.

<sup>29</sup> Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso del papa en Ratisbona, 2006.

actitud sin ningún tipo de control racional supone abrir el camino a dictados subjetivistas, a imposiciones sin ningún tipo de argumentación y a conductas que no respetan un marco ético universal, válido para todas las personas, religiosas o no. Por eso hoy es urgente replantear las relaciones entre la fe y la razón. No se trata de aferrarnos al paradigma helenista de razón, sino de ampliar nuestro concepto de razón y de su uso, como señala el papa en este mismo discurso: “la valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo”. Y –sostiene el papa al final de su discurso– “sólo lo lograremos si la razón y la fe se vuelven a encontrar unidas de un modo nuevo, si superamos la limitación, autodecretada, de la razón a lo que se puede verificar con la experimentación, y le abrimos nuevamente toda su amplitud”.

“Amplitud de la razón” es la consigna con que el papa termina el citado discurso de Ratisbona. Un discurso teológico que renunciara a su pretensión de verdad y de inteligibilidad, a su dimensión de coherencia, argumentación, a su dimensión de logos quedaría incapacitado para expresar el sentido más profundo del Misterio de Dios y del misterio del hombre revelado en Cristo.

Logos o racionalidad significa hoy capacidad de actuar con argumentos y de manera intersubjetiva. Esto es algo que ya aparecía en la Antigüedad clásica cuando en la noción de logos se aunaban razón y lenguaje, palabra y concepto. El papa Benedicto XVI alude a esta misma noción cuando dice en el citado discurso lo siguiente: “Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse”. Y aquí coinciden- continúa el discurso del papa- “lo que es griego en el mejor sentido y lo que es la fe en Dios según la Biblia”. Por eso decía Juan Pablo II a los teólogos en la encíclica *Fides et ratio*:

“Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones”<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1998, n. 77.

### 3. NARRATIVO

Decía Miguel de Unamuno que en relación con Dios somos como los personajes de una novela respecto de su autor. Por eso aunque Dios está fuera del espacio y del tiempo, sin embargo nos podemos comunicar con El. Somos su imagen y semejanza. Dios sería el novelista que escribe nuestras vidas.

Jesús de Nazaret se presenta como persona narrada, pero con mayor frecuencia como narrador narrado. Sus discípulos aparecen como oyentes de narraciones, que a su vez repiten y continúan narrando oralmente o por escrito los relatos escuchados. Así han llegado hasta nosotros dichas narraciones. El cristianismo es una comunidad de narración. Las narraciones no se orientan hacia el sí o el no de la verdad, sino hacia un más o menos de sentido para la vida. El evangelio según San Juan nos recuerda que ha sido escrito para que los que lo acogen crean en Jesús y para que, creyendo en El, tengan vida en su nombre.

Narración es, pues, comunicación interactiva o, con el lenguaje de las telecomunicaciones, *connecting people*, conexión entre las personas. El narrador no se propone impartir unos conocimientos sino hacer participar a los demás de la forma de vida que se nos cuenta. Esta forma de vida en el caso del cristianismo es la vida según el amor de Dios derramado en nosotros con el Espíritu Santo que se nos ha dado. Por ello decía Tomás de Aquino que la esencia de la bienaventuranza divina consiste en una actividad del entendimiento<sup>31</sup> pero en la tierra el amor a Dios aventaja al conocimiento de Dios. Se conoce mejor lo que sobrepasa la propia comprensión mediante un conocimiento afectivo que por un puro conocimiento científico. Y esto porque acerca a esa realidad superior por simpatía. Por eso concluye:

“Pero en las realidades que nos sobrepujan, sobre todo, las de Dios, se prefiere el amor al conocimiento”<sup>32</sup>.

Además el lenguaje narrativo posee una fuerza terapéutica, sanadora, integradora. Con el paso del tiempo el cristianismo fue descuidando su carácter de comunidad narrativa. En el contacto con el mundo griego perdió su inocencia narrativa. En la cultura

<sup>31</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid 1988, I, q. 26, a.2.

<sup>32</sup> Santo Tomás de Aquino, “Suma de Teología...”, II-II, q. 23, a.6.

griega la narración, identificada con los mitos, quedó sometida al razonamiento, al logos. Fue una pena, ya que el cristianismo es, ante todo, la narración, el anuncio de una buena noticia. Además, el lenguaje de la narración posee una fuerza operativa, transformadora. En filosofía del lenguaje se llama fuerza performativa. Tenemos que recuperar hoy esta dimensión operativa y transformadora de la narración cristiana. Benedicto XVI señala precisamente esta fuerza operativa del lenguaje como esencial del mensaje cristiano. El mensaje cristiano –señala el papa– no es sólo informativo, sino performativo. Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que cambia la vida<sup>33</sup>.

#### 4. PARADÓJICO

San Agustín nos recuerda que el discurso teológico no debe olvidar que su referente es siempre el Dios inefable. He aquí la paradoja básica del lenguaje religioso, al decir que la teología quiere hablar de un Dios, del cual en realidad nunca es posible hablar adecuadamente. Así expresa Olegario González de Cardenal las paradojas de Dios:

“Hablar de Dios en cristiano exige explicitar el contenido de esas categorías paradójicas, por aparentemente antitéticas, y finalmente exponer cómo esa afirmación de unas y otras en Dios, por vía de eminencia, recoge, a la vez que trasciende, experiencias, anhelos y dimensiones de la realidad humana, cuando ésta se ha mantenido abierta y no ha sido reducida a una comprensión técnica y funcional, mundana y desacralizada... *El ser del hombre* y la *kénosis en Cristo* son los dos lugares supremos de la presencia de Dios y por ello, las dos fuentes del lenguaje teológico”<sup>34</sup>.

El lenguaje teológico debe conciliar, por tanto, apofatismo y catafatismo, misterio y afirmación. Esta es la razón de fondo para explicar por qué el lenguaje teológico excluye la vía de la equivocidad extrema y de la univocidad perfecta. Es preciso asumir una tensión, incómoda para muchos de nuestros contemporáneos que buscan una confortable instalación existencial anestesiando toda pregunta

<sup>33</sup> Cf. Benedicto XVI, Encíclica *Spe salvi*, 2007, nn 2, 4 y 10.

<sup>34</sup> O. González de Cardenal, *Dios*, Salamanca 2004, 92.

de ultimidad, pero inevitable para el ser humano: la tensión ineludible entre el contenido infinito que quiere expresar la divina realidad y la forma limitada de toda fórmula lingüística. Incluso asumiendo rostro humano y haciéndose semejante a nosotros (en Jesucristo), Dios continúa trascendiendo infinitamente el horizonte, siempre limitado, del universo lingüístico. El misterio se sugiere, se indica, se gusta y se hace gustar. Inútil pretender abarcarlo con la palabra. La inefabilidad divina es la traducción lingüística de la incomprendibilidad, de la infinita trascendencia y de la inaferrable libertad de Dios. A partir de aquí, se comprende el carácter paradójico y simbólico de todo discurso teológico. Olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el teólogo se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el teólogo intenta crear un lenguaje nuevo cayendo así en escándalos lingüísticos, en transgresiones categoriales y en innovaciones semánticas. Es la lucha del teólogo con el lenguaje ordinario para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen<sup>35</sup>. El teólogo usa el lenguaje ordinario de un modo tal que más que revelar, oculta y recuerda con sus excesos y rupturas semánticas que el misterio no puede manifestarse plenamente en el lenguaje. De esta manera, “a través del lenguaje del místico, lenguaje destinado no a decir algo, sino a guíarnos hasta la nada de lo impensable, el silencio de Dios se manifiesta con toda su fuerza”<sup>36</sup>. Las trasgresiones y rupturas semánticas operadas por los teólogos se asemejan a las de los poetas. El lenguaje poético entra también dentro de los lenguajes “anormales” y por este motivo, numerosos autores han estudiado con gran acierto las coincidencias semánticas entre el lenguaje de los poetas y el de los teólogos<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> “Character Mysticorum est obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus, et quadam tenus inflatus. Stylus ipsorum habet frequentes hyperbolas, excessus, improprietates. Vocabula faciunt, si non inveniunt, grandiloquia, unde ipsis adscribitur ad obtrectatoribus granditas affectata. Et fuit qui idcirco Mysticos comparavit ciniflonibus Alchymistis de schola Paracelsi”. Cf. M. Sandeu, *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum*. Coloniae Agrippinae MDCXL, Louvain 1963, 3.

<sup>36</sup> M. De Certeau, *La fable mystique*, Paris 1982, 204-205.

<sup>37</sup> Entre los principales estudios de este tema cabe destacar: E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Londres 1911; H. Bremond, *Prière et poésie*. Paris 1926; J. Maritain, “Frontières de la poésie”, en: *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Croniques*, 14, troisième



El lenguaje de los teólogos es paradójico. El lenguaje religioso, en general, es paradójico en sus diversas manifestaciones, pero aquél que caracteriza al teólogo lo es de un modo eminente. Si los teólogos recurren con frecuencia a expresiones paradójicas no es para llamar la atención sino para dar a entender que se mueven en un nuevo nivel de significación y para recordar al oyente la necesidad de admitir una ampliación de la noción de experiencia a la que ordinariamente se está acostumbrado. Se trata de un modo indirecto de proclamar la inefabilidad del Misterio para dar a entender que Dios no se deja encerrar en ninguna de nuestras palabras o categorías. Con sus paradojas el teólogo desarrolla una función de significatividad lingüística que F. Ferré ha sabido poner en relación con aquello que sucede en el campo de la lógica científica:

“(Las paradojas teológicas) pueden constituir estímulos para pensar con mayor agudeza y para afinar la terminología, de un modo parecido a las llamadas “paradojas de la implicación material”; éstas han funcionado como profundos estímulos que han permitido a la teoría lógica progresar hacia una mejor comprensión de la naturaleza de la implicación”<sup>38</sup>.

## 5. SIMBÓLICO

Para hacer teología hoy tenemos que tener en cuenta el mundo y las situaciones en que viven las personas, con sus gozos y esperanzas, sobre todo, las de los más pobres y necesitados, que son los gozos y las esperanzas de la Iglesia, como dice el Concilio Vaticano II (“Gozos y esperanzas”, n.1.) A la hora de señalar los lenguajes para hablar de Dios hoy el Concilio Vaticano II prefiere los de la *experiencia de la fe* y los de *diálogo* con creyentes e increyentes. Y elige como lenguajes preferentes para anunciar a Jesucristo

---

número de Croniques, Paris 1927; 1-55; A. Beguin, *Poésie de la présence*. Paris 1957; M. Millner, *Ascétisme poétique et ascétisme mystique: Mallarmé et S. Jean de la Croix*, Bruges 1970, 219-233; C. Morris, “Mysticisme and Its Language”, en C. Morris (ed.), *Writings on the General Theory of Signs*, La Haya-Paris 1971, 456-463.

<sup>38</sup> F. Ferré, “Lenguaje, Logic and God...”, 84. Un análisis semántico más pormenorizado del lenguaje paradójico en general se halla en las obras siguientes: B. Williams, “El paradoso di Tertuliano”, en: A. Flew - McIntyre (eds.), *Nouvi Saggi di teologia filosofica*, Bologna 1971, 225-248; C. Brooks, “Il linguaggio del paradoso”, en: C. Brooks (ed), *La struttura de la poesia*, Bologna 1973.

los lenguajes *de los símbolos y de los testimonios*. También prefiere el lenguaje de la convicción al de la polémica. El objetivo de estos lenguajes es suscitar una experiencia de Dios que conecte y transforme la vida de la gente. Si una persona no desarrolla una experiencia de Dios, por mucho que le hablemos de Dios le sonará a música celestial, a información sobre algo que no le dice nada o simplemente permanecerá indiferente ante lo que se le dice. Pero para que haya experiencia religiosa tiene que haber un adecuado, inteligible y significativo discurso teológico. Sin discurso teológico no hay articulación de la experiencia humana como experiencia de Dios y sin experiencia de Dios el discurso teológico resulta vacío o insignificante. En la práctica experiencia y lenguaje van unidos. En el discurso teológico confluyen la fe y la vida ya que todo lenguaje y todo discurso son una forma de vida.

Asimismo, el discurso teológico en su dimensión simbólica se presenta como un lenguaje vibrante, lleno de emoción, capaz de expresar lo inexpresable, de sugerir más que de informar, de significar más que de representar, de poner en comunicación con el Misterio o con la Belleza más que de describir objetivamente aquello que la realidad es en sí misma. Por eso, recurre también a las metáforas, a paradojas, a superlativos y a antítesis. Si el hombre, para llegar a Dios, tiene que negarse a sí mismo y dar paso a la presencia central de Dios en su vida, esta renuncia de sí mismo pasa también por el lenguaje. A través de las metáforas, paradojas y antítesis, se abre un nuevo horizonte lingüístico, el horizonte de la inefabilidad del misterio cuya voz más elocuente es la del silencio, tal y como señala San Agustín:

“Hablamos de Dios, ¿por qué te maravillas si no puedes comprenderle? Si comprendes, es que no se trata de Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia mejor que temeraria confesión de ciencia. Alcanzar a Dios con la mente un poquito es ya una dicha muy grande; comprenderle, abarcarlo, es completamente imposible... ¿Qué haremos nosotros? ¿Callarnos? ¡Ojalá se pudiese! Tal vez, en efecto, el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo Inefable; pues, si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable”<sup>39</sup>.

El símbolo es el modo de expresión de las experiencias más hondas y de los niveles más profundos del ser humano y del cosmos.

<sup>39</sup> San Agustín, *Sermo* 117, 5-7. PL 38, 663-665.

El símbolo explica e implica, el símbolo remite más allá de sí mismo, es cifra de trascendencia, abre al misterio, transporta hacia experiencias metamotivadas, abre al ser humano hacia lo inaprensible conceptualmente a través de lo que Paul Ricoeur llama “la trasparencia opaca del enigma”. Así le sucedió al monje Te Shan cuando alcanzó la iluminación a través del símbolo de la luz y la oscuridad. Te Shan llegó un día a visitar al maestro Lung T’an para perfeccionar su instrucción y se quedó en su casa hasta la caída de la noche. T’an dijo entonces: “La noche está avanzada. Ve a descansar”. Shan hizo una reverencia, apartó la esterilla y salió. Pero afuera la oscuridad era muy profunda. Así que regresó para decirle al maestro lo oscuro que estaba. T’an encendió la vela y se la tendió. Shan estaba a punto de tomarla cuando, bruscamente, T’an la sopló y la apagó. Así obtuvo inmediatamente la iluminación.

La paradoja y el símbolo dan que pensar. Hoy necesitamos discursos teológicos que interpielen, que provoquen preguntas de ultimidad y que abran a experiencias de trascendencia como le pasó una vez a Buda. Un discípulo le preguntó a Buda: “Maestro, ¿de dónde viene el mundo? Buda le respondió: “¿De dónde viene tu pregunta?”.

## 6. SIGNIFICATIVO

Una de la preocupaciones de los discursos teológicos de Santo Tomás de Aquino era evitar que las verdades de fe pudieran quedar sometidas a la mofa de los no creyentes. Por eso la verdad revelada ha de exponerse acompañada de razones verosímiles, lo cual no significa en absoluto que se trate de pruebas apodícticas<sup>40</sup>. La burla de los no creyentes (*irrisio infidelium*) es una consideración manifiesta en diversas circunstancias, sobre todo, cuando las razones humanas son muy serias:

“Por lo tanto, que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible. Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen

<sup>40</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, Madrid 1952-53, I, 9.

risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe"<sup>41</sup>.

Y en la *Suma contra los gentiles* sostiene:

“Con el fin de aclarar las verdades de la fe, se pueden por tanto avanzar ciertos argumentos de verosimilitud en los que la fe de los fieles puede ejercitarse y reposar; no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmará más en su error; al pensar que consentimos en la verdad de la fe apoyados en tan pobres razones”<sup>42</sup>.

Santo Tomás de Aquino concluye cada una de las vías diciendo: “y todos le llaman Dios”. Esto que era dado por supuesto en la Edad Media y también en la modernidad, hoy en día, en los tiempos postmetafísicos en que nos hallamos, no se puede dar por descontado. Es verdad que la mayoría de la gente hoy sigue creyendo en Dios. Pero hay muchas formas de monoteísmo, o mejor, dicho, de vivir el monoteísmo. Señalemos, entre otras, las siguientes: el *monótono teísmo* que consiste en una fe en Dios, aburrida, triste, una religión de cumplimiento, de preceptos, en la que se recitan siempre las mismas fórmulas de fe, pero sin convicción ni corazón; el *monoteísmo legitimador* de estrategias socio-políticas o el *monoteísmo funcional* cercano al deísmo. Sin embargo el Dios vivo revelado en Jesucristo no es así. Es un Dios vivo, un Dios que ama, con locura, con arrebatos, con “eros”, como dice Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*, un Dios que ama a cada persona no por lo que le aporta o por lo que vale, sino porque es, porque está hay, porque existe, porque viene de su amor; un Dios solidario y no un Dios solitario; un Dios que sufre en la carne de los hambrientos y miserables de la tierra, un Dios que ama el cuerpo, el alma y la felicidad, un Dios que despierta nuestra responsabilidad y pone en pie nuestra dignidad, para que tengamos vida y vida en abundancia.

Hoy en día hay muchas personas cristianas a las que les resulta difícil comprender y vivir la paternidad de Dios. La palabra “padre” ha perdido varios elementos que antes significaba. En el pasado esta palabra significaba mucho más que progenitor. El padre es el origen y al mismo tiempo el protector y promotor de la vida. Es la expresión de la autoridad, pero también de la generosidad y de la bon-

<sup>41</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid 1988, I, q. 46, a.2.

<sup>42</sup> Santo Tomás de Aquino, “Suma contra los Gentiles...”, I, 9.

dad. Ahora bien, hoy en día cada vez hay más niños para los que el padre no tiene nada que ver con esto, antes bien con el desamparo, el abandono o la indiferencia (y, en no pocas ocasiones, con el maltrato) (aunque también cada vez hay más casos de lo mismo, pero al revés, es decir, de los hijos hacia los padres) ¿Cómo articular desde esta experiencia una teología de Dios Padre?

Cuando Israel confiesa a Dios como Padre reconoce en él la fuente y el origen de la libertad, que es libertad en el amor para vivir como hermanos en la Tierra Prometida. El Dios de los cielos es el Dios de la tierra, el Dios del pueblo y de la historia, Dios Padre es Dios-con-nosotros. Lo mismo que el padre está siempre presente en la carne y sangre de los hijos, Dios Padre está siempre presente en la historia y en la vida de sus hijos e hijas. La teología tiene que seguir hablando de Dios como Padre. Pero ha de hacerlo presentando los rasgos con los que Jesús hablaba de Él.

Cuando Jesús invoca a Dios como Padre está anunciando la llegada del Reino de Dios. La vida nueva que trae Jesús es la vida del Padre. La salvación y la liberación del hombre no consisten en abandonar la casa del Padre, sino en volver al hogar divino, del que todos venimos. Sólo el Hijo nos muestra que Dios es padre de todos los hombres y mujeres: él hace salir su sol sobre buenos y malos. Jesús nos muestra que Dios está presente en la historia y en la vida de cada día como amor que genera, recrea y reconcilia.

El Dios vivo se manifiesta en Jesucristo. Es un Dios vivo porque acoge y sale al encuentro del ser humano. Es el Padre que manifiesta su poder como capacidad para amar sin límites y para hacer que el sol alumbre a buenos y malos. Es el Padre que potencia lo pequeño, lo débil, lo que no cuenta. Es el Padre que crea de la nada gratuitamente, de manera libre, sin estar sometido a ninguna necesidad ni poder ni destino. Es el Padre que se compadece con su Hijo en las situaciones de sufrimiento, cruz y abandono. Dios Padre es diferente del mal, pero no indiferente ante el mal. En Jesús nos muestra que el mal, la nada, el absurdo, el sinsentido y la cruz no tienen la última palabra. Dios Padre está presente como creación continua generando vida y humanizando siempre. Al resucitar a Jesús de entre los muertos nos garantiza que llegaremos un día a una nueva humanidad reconciliada en el amor.

El Dios vivo está presente también en la teología cuando se articula y expresa la naturaleza del Espíritu Santo. Ya San Agustín, cuando expuso su tratado sobre la fe y el Símbolo de los Apóstoles en el año 393 ante un concilio local, advirtió que había muchos hombres sabios y espirituales que trataban del Padre y del Hijo,

pero los doctos y grandes tratadistas de la Sagrada Escritura aún no habían debatido acerca del Espíritu Santo de manera tan extensa y diligente. El contexto actual puede ser propicio para mostrar al Dios vivo en el Espíritu Santo. El retorno de lo sagrado, el resurgir de utopías e idealismos, fenómenos como la New Age o las formas modernas de religión espiritualistas así como la búsqueda de experiencias no materialistas puede ser propicia para la emergencia de la llamada *Edad del espíritu* (E. Trías).

El Espíritu Santo es persona y actúa en la historia. No es sólo una fuerza o *élan vital*, sino amor inteligente, vivo. No es sólo algo, sino alguien. No es sólo ímpetu vital, sino aquel que desciende, unge, purifica, irrumpe, llena, mueve, conduce, envía, enseña, hace hablar, confesar, predicar, toma decisiones, es don y comunicación lleno de inteligencia y de vida. Es persona en tanto que ímpetu de comunicación inteligente, amante y vital. Es persona en el nivel del amor comunicado y expresado. El Espíritu Santo patentiza y expresa la dimensión afectiva, unitiva e intencional del mismo Dios. Es de la misma naturaleza del Padre y del Hijo no tanto por vía de la imagen representativa, sino en cuanto expresa la mutua capacidad de darse del Padre y del Hijo. Bruno Forte ha desarrollado, como pocos autores contemporáneos, la acción del Espíritu en la historia humana<sup>43</sup>. Según este autor el Espíritu es Aquel que abre el mundo de Dios al mundo de los hombres y la historia humana a la historia trinitaria. El Espíritu es Aquel que une a los dos mundos y consigue la unidad de los hombres en el amor del Padre y del Hijo.

El Espíritu es el dador de vida, el Espíritu es Aquel por quien se consuma la acción comunicativa de Dios al mundo. El Espíritu es la sobreabundancia de Dios, del amor divino, la plenitud desbordante, el éxtasis de Dios, Dios como pura excedencia, Dios como emanación de amor y de gracia.

<sup>43</sup> Cf. B. Forte, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988, 115-137.

## CONCLUSIÓN

Un discurso teológico sobre el Dios vivo tiene que articular la dimensión de la analogía, la dimensión del logos como amplitud de la razón entendida como capacidad de argumentación, de coherencia, de comunicación de la experiencia de fe, la dimensión de la narración interpretativa e interpeladora, la dimensión del símbolo y del silencio elocuente y todo ello de manera significativa para transmitir y hacer presente al Dios vivo revelado en Jesucristo, un Dios a quien hay que invocar antes de pensar sobre Él, un Dios hay quien hay que hablar antes de hablar acerca de Él. El discurso teológico ha de ser, pues, un discurso analógico, razonable, narrativo, paradójico, simbólico y significativo.

De este modo el discurso teológico se constituye en teología de la palabra, palabra viva y eficaz, más tajante que espada de doble filo, palabra pensada, palabra razonada que se transforma en eucaristía, en pasión y en vida resucitada, como bellamente resume y sintetiza H.U. von Balthasar:

“Y después de haber ejercitado durante tiempo suficiente su oficio profético, la palabra pasa a un nuevo estadio: al estadio de la eucaristía y de la pasión. San Juan llama a esto “ir hasta el fin, hasta el extremo” (*eis télos*). Lo que no es capaz de hacer la palabra hablada lo consigue la palabra sacrificada, que se derrama gota a gota en las palabras de la cruz y que, finalmente, se extingue del todo en el tremendo, en el inarticulado grito de la muerte, que resume todo: lo dicho, lo no dicho y lo indecible que Dios tenía que comunicarnos”<sup>44</sup>.

Los primeros Padres de la Iglesia acostumbraban a distinguir entre aquellos cristianos que tenían sabiduría y conocimiento y aquellos otros que, además de conocer las verdades cristianas, estaban iluminadas. Los que tenían sabiduría y conocimiento eran como las personas que llevaban una antorcha en la oscuridad e iluminaban el camino. Quienes estaban iluminados eran como las personas que se convertían ellas mismas en antorchas. Siguiendo con esta comparación y parafraseando a Santo Tomás de Aquino podríamos decir que los teólogos bien formados en el conocimiento de las realidades divinas son como aquellos que llevan una antorcha en la oscuridad y los teólogos que, además de conocer las verdades

<sup>44</sup> H.U. von Balthasar, *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, Madrid 1964, 112.

divinas, viven la presencia transformadora del Dios vivo revelado en Jesucristo son como aquellas personas convertidas en antorcha. No se trata de dejar la teología en manos de iluminados, sino de dejarnos transformar por el Dios que anunciamos en la tarea teológica para que, de este modo, la palabra del teólogo sea palabra iluminadora, reflejo del Dios de Jesucristo en el cual vivimos, nos movemos y existimos.

VICENTE VIDE RODRÍGUEZ

*Decano de la Facultad de Teología  
Universidad de Deusto*

## RESUMEN

Un discurso teológico sobre el Dios vivo tiene que articular la dimensión de la analogía para expresar la relación entre revelación y misterio, cognoscibilidad e incomprensibilidad, afirmación y negación, lenguaje e inefabilidad, trascendencia e inmanencia, fe y razón. Asimismo tiene que articular la dimensión del logos como amplitud de la razón entendida como capacidad de argumentación y de coherencia, la dimensión de comunicación de la experiencia de la fe de forma paradójica, la narración interpretativa y performativa, la dimensión del símbolo y del silencio elocuente y todo ello de manera significativa para transmitir y hacer presente al Dios vivo revelado en Jesucristo.

## SUMMARY

Any theological essay on the living God must use the concept of 'analogy' in explaining the relationship between revelation and



mystery, knowable and incomprehensible, affirmation and denial, language and ineffability, transcendence and immanence, faith and reason. In the same way it must use the concept of 'logos' as being broader than reason understood as the capacity to argue and be coherent; as communicating the experience of faith in a paradoxical way, the interpretive and performative narrative; as symbol and eloquent silence and all of it in a meaningful way which transmits and makes present the living God revealed in Jesus Christ.