

HABLAR DE DIOS EN LOS UMBRALES DEL TERCER MILENIO: TAREA Y OPORTUNIDAD PARA EL ECUMENISMO

I. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

¿Cómo hablar de Dios?, he aquí una pregunta que se plantea repetidamente en cada época respectiva. También en la nuestra, quizás incluso con más frecuencia, desconcierto o preocupación que en otros momentos históricos¹. Hasta el punto de que un elenco de los trabajos donde se

¹ Me alegra mucho poder dedicar este trabajo, como expresión de reconocimiento, amistad y estima sincera, a S.E. Mons. D. Adolfo González Montes, con el que durante largos años he colaborado en las diversas tareas del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», de la UPSA. La temática que aquí expongo no ha sido ajena, ni mucho menos, a las preocupaciones teológicas de D. Adolfo González; como muestra de ello quiero recordar, a título ilustrativo, sus diálogos con F. Broncano, recogidos en esta misma revista *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 203-260, 23 (1988) 103-135, el Congreso de 1987 en Salamanca sobre *Iglesia, Teología y Sociedad*, bastantes páginas de su obra *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994 y la publicación del documento de Fe y Constitución *Confesar la Fe Común*, Salamanca 1994. El presente trabajo constituye una reelaboración, ampliada en el texto y enriquecida con notas, de la ponencia tenida el día 24 de febrero de 1999, en Madrid, en las XIV Jornadas Interconfesionales de Ecumenismo, a cuyos

aborde la cuestión, bajo la urgencia de su actualidad (cómo hablar «hoy»), llenaría seguramente numerosas páginas². Al no ser finalidad nuestra ofrecer aquí una información exhaustiva sobre el tema, comenzaré indicando brevemente algunas coordenadas de mi exposición:

a) el lenguaje (discurso) sobre Dios constituye desde siempre el tema central de la TEO-logía. ¿De qué habría de hablar si nada tuviera que decir sobre Dios? He aquí el hilo conductor y la cuestión única y unificante de toda su tarea³. En el planteamiento propuesto el acento recae sobre el «cómo» de este lenguaje y de este discurso, es decir, la dificultad parece afectar especialmente a los caminos u orientaciones que el hablar sobre Dios habría de seguir para que aparezca como legítimo, sensato, creíble, comunicable y aceptable. No basta, por tanto, limitarse a los contenidos centrales de la fe en el Dios de Jesucristo. Es necesario preocuparse también por el problema de su transmisión y de su comunicación⁴;

b) la referencia al fin de un milenio y al comienzo de otro se ha convertido en un tópico, impuesto por la cronología⁵. Está por ver si esta simple referencia cronológica pueda valorarse o no por sí misma como indicación sufi-

responsables agradezco sinceramente la invitación que me hicieron para que tuviera una intervención sobre el tema «¿Cómo hablar de Dios en el tercer milenio?».

² Para información bibliográfica sobre la cuestión de Dios hoy, cf. S. del Cura Elena, «Discurso sobre Dios y misterio trinitario: repertorio bibliográfico de la teología sistemática católica y protestante (1977-1990)», en *Estudios Trinitarios* 25 (1991) 269-323. Con posterioridad, cf.: H. Herharter (ed.), *Wie heute von Gott reden?* (Wien 1993); E. Guerriero (a cura di), *I ritorni di Dio* (Milano 1994); P. Hünermann (ed.), *Gott - ein Fremder in unserer Haus?* (Freiburg 1996); K. Ware, *Dire Dio oggi, il cammino del cristiano* (Magnano 1998); LXX Asamblea Plenaria Conferencia Episcopal Española, *Dios es Amor. Instrucción Pastoral en los umbrales del Tercer Milenio* (Madrid 1998).

³ Sto. Tomás afirmaba: «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.

⁴ Cf. E. Feifel - W. Kasper (ed.), *Tradierungskrise des Glaubens* (München 1987).

⁵ Cf. I.U. Dalferth, «Zeit für Gottes Gegenwart», en C. Krieg (ed.), *Die Theologie auf dem Weg ins das dritte Jahrtausend, FS J. Moltmann* (Gütersloh 1996), 146-162.

ciente de una modificación substancial de la pregunta por Dios unida al cambio de milenio. Por ello, más que la cronología, tendré en cuenta algunas circunstancias características de la situación actual, que constituyen como el trasfondo ineludible del lenguaje sobre Dios. Éstas aparecerán englobadas bajo una denominación (pluralismo) que necesitará ulteriores precisiones: el pluralismo de creyentes e increyentes, de tradiciones religiosas milenarias y de una religiosidad nueva, más allá de las instituciones y de las iglesias respectivas;

c) las reflexiones que siguen obedecen a las preocupaciones de un ecumenismo intracristiano. Esta perspectiva no dispensa de la confrontación con el pluralismo de otras religiones (ecumenismo interreligioso), pero aquí no podemos abordar como sería necesario este tema, que reviste sin duda gran importancia y actualidad para las diversas iglesias cristianas. En la perspectiva de un ecumenismo intracristiano, la fe común en el Dios de Jesucristo nos obliga a todos los cristianos a otorgar conjuntamente a la pregunta por Dios la centralidad que le es debida y a colocar otras divergencias interconfesionales en el lugar que les corresponde.

Esto no significa aspirar a una neutralidad imposible o negar la propia pertenencia confesional, pues el reconocimiento de la propia identidad hace posible y facilita el verdadero diálogo y la confrontación honrada. En concreto, yo hablo aquí desde la perspectiva de una tradición doctrinal, la católica, que ha conocido profundas transformaciones en el ámbito del ecumenismo (de la intolerancia a la libertad, del anatema al diálogo)⁶ y que, al igual que otras tradiciones cristianas, se ve confrontada hoy día con los desafíos provenientes del pluralismo (a)religioso. Una tradición que, a propósito de la pregunta por Dios, es consciente de sus coincidencias decisivas con las otras iglesias cristianas y está dispuesta a escuchar y a aprender de ellas⁷.

⁶ Cf. H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna* (Madrid 1987); F. García - J.I. Tellechea (ed.), *Tolerancia y fe católica en España* (Salamanca 1996).

⁷ El diálogo, la escucha y el aprendizaje recíproco no sólo enriquecerán la reflexión teológica, sino que determinarán un estilo y una espiritualidad ecuménica; cf., Th. Ryan, «Une spiritualité oecuménique pour le troisieme millénaire: les dons des Eglises», en *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes de Genève* (1998), 3-15.

II. EL PLURALISMO COMO HORIZONTE ACTUAL DEL HABLAR SOBRE DIOS

El término «*pluralismo*» caracteriza certeramente la situación actual y tiene una incidencia notable en las cuestiones religiosas. Retengo necesario, no obstante, diferenciar diversas realidades en el interior de esa denominación global de «*pluralismo*». Pues, cuando hablo de situación actual, de hecho generalizo indebidamente, al referirme de modo directo al hombre europeo occidental y dejar fuera de la perspectiva a muchos millones de personas religiosas.

Por otra parte, esta abstracción llamada «*hombre europeo*» tiene tras de sí una historia religiosa previa, marcada fundamentalmente por dos hechos: a) la presencia de las tradiciones judía, cristiana y musulmana, que han alternado entre sí momentos de convivencia y de diálogo con momentos de enfrentamiento, de conflicto o de guerras; b) los cismas, divisiones, conflictos y enfrentamientos en el interior del mismo cristianismo, entre los distintos grupos confesionales. Junto a esta historia previa, se añaden como elementos nuevos la penetración creciente de las corrientes orientales (hinduismo, budismo...), la difusión de un nuevo tipo de religiosidad construida con materiales de origen heterogéneo y la persistencia o crecimiento de una indiferencia religiosa ambiental. Comencemos por esto último.

1. *Pluralismo de creyentes e increyentes*

Hay un pluralismo de actitudes o tomas de postura ante el hecho religioso en cuanto tal, que sobrepasa las diferencias confesionales. Así coexisten simultáneamente en el mundo occidental la fe en Dios o creencias religiosas, junto a la negación de Dios o posturas ateas, y junto a la indiferencia religiosa o desinterés tanto intelectual como afectivo respecto a la pregunta por Dios.

En su conjunto, esta situación puede considerarse como una *novedad*⁸: mirando retrospectivamente no hay constancia histórica de que en el pasado se hayan dado

⁸ Cf. Th. Faulhaber - B. Stillfried (ed.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft* (Freiburg 1998).

tales formas de ateísmo militante, de ateísmo pacífico y aporoblemático o de indiferencia religiosa masificada. Quizás por ello la reflexión teológica no sabe muy bien aún cómo articular su propia respuesta de manera adecuada⁹.

Pero una cosa es cierta: ante esta forma de pluralismo *todas* las tradiciones religiosas cristianas, en sus distintas configuraciones confesionales, se encuentran *igualmente cuestionadas*. No vale buscarse estrategias más o menos sutiles de inmunización, asegurando que la crítica de la religión o la indiferencia desinteresada no afectaría al Dios de la propia tradición religiosa, en razón de la peculiaridad específica del propio discurso. De ahí que, al afectar a todas, esta crítica común pueda constituir una *oportunidad* de primer rango para un *ecumenismo también nuevo*.

No estoy con ello proponiendo una especie de «Internacional de los creyentes cristianos», que a su vez se integraría en el grupo mucho más amplio de otros creyentes y que sirviera de freno a la marea atea o indiferente. En la esperanza de volver después sobre algunas observaciones, sólo quiero resaltar lo siguiente: a) que la crítica de la religión puede ser un elemento purificador de *todas* nuestras imágenes, conceptos o vivencias de Dios¹⁰; b) que el discurs-

⁹ Sobre la manera en que la reflexión «teológica» ha intentado confrontarse con la negación de Dios, cf.: A. Charron, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965* (Montreal 1973); A. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart* (Mainz 1977); S. del Cura Elena, «Ateísmo e increencia como tema de la teología. Algunas características de su desarrollo en España (1965-1987)», en A. González Montes (ed.), *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988), 211-251 (también en *Salmanticensis* 35 (1988), 201-241).

¹⁰ Dice GS 19: «En esta 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»; sobre el tema, cf.: E. Brito, «L'athéisme selon Gaudium et Spes», *NRTh* 107 (1985) 55-60; L. Lago, «Fe e increencia en el Vaticano II», *CiTom* 77 (1986) 465-496; A. Charron, «La critique de la religion, une fonction mal reconue», *ScEsp* 38 (1986) 151-179.

so religioso no puede limitarse a describir la función que desempeña la idea de Dios, sino que ha de plantearse la pregunta por su realidad y por su verdad¹¹; c) que nos vemos obligados a rehacer el discurso religioso para que Dios aparezca como plenitud existencial del ser humano¹²; d) que solamente los «habitados» por la experiencia religiosa serán capaces de transmitir y comunicar el «gusto» por la realidad de Dios (como sucede en la experiencia artística o musical)¹³.

2. Pluralismo «postmoderno»

En la situación actual se da también un pluralismo «postmoderno»¹⁴, que tiene mucho que ver con los planteamientos de Nietzsche y que se presenta a veces como «nuevo politeísmo» o como defensa de la «pluralidad de mitos».

El «nuevo politeísmo» (D.L. Miller)¹⁵ es la sensación de que la «lógica monoteísta» (imperialismo de la razón abstracta, formal y especulativa) resulta insuficiente para com-

¹¹ Cf. C. Geffre, «La question de la vérité dans la théologie contemporaine», en M. Michel (ed.), *La théologie à la épreuve de la vérité* (Paris 1984), 281-291; A. Gesche, «Théologie de la vérité», *RevThLouv* 18 (1987) 187-211; A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie* (Freiburg 1992).

¹² «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador», GS 19.

¹³ Cf. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, 2 vols. (Paris 1994 y 1998).

¹⁴ Sin entrar aquí en un análisis detallado de la «postmodernidad», baste recordar que el hilo conductor de nuestra reflexión se orienta a la reflexión teológica sobre Dios en este contexto; cf., P. Gisel - P. Evrard (ed.), *La théologie en postmodernité* (Genève 1996); G. Ward (ed.), *The Postmodern God. A Theological Reader* (Oxford 1997); M. Trowitzsch, *Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang* (Tübingen 1999).

¹⁵ Cf. D.L. Miller, *The New Polytheism* (Dallas 1974), 1981; Id., *Three Faces of God. Traces of the Trinity in Literature and Life* (Philadelphia 1986).

prender 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 habría conducido a imperialismos tiránicos, destructores de todo pluralismo social o político.

La defensa de la «pluralidad de mitos» o polimitia (O. Marquard)¹⁶ obedece al proceso crítico «ilustrado» por el que pasa el mismo pensamiento de la Ilustración. El núcleo fundamental de los mitos es comprendido como narración de historias (en plural), sin las que los hombres no pueden vivir. «Los mitos son historias», he aquí su condición básica. Y la pregunta crucial, en sintonía con Nietzsche, no es ya qué tipos de historias 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. 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 habría 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 mono-mito moderno supone el fin de la pluralidad de mitos, o mejor, su segun-

¹⁶ Cf. O. Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie», en H. Poser (ed.), *Philosophie und Mythos* (Berlin - New York 1979), 40-58; Id., *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart 1981); Id. (ed.), *Einheit und Vielheit* (Hamburg 1990), 1-10.

do final. Y de hecho habría constituido la versión semisecularizada del monoteísmo religioso, una fuente de intolerancia represora, un impedimento de las libertades. De ahí la urgencia de reconstituir un «politeísmo políticamente ilustrado»¹⁷.

Yo pienso que en estos planteamientos del pluralismo postmoderno las diversas tradiciones monoteístas se sientan por igual en el banquillo de los acusados. Hasta el punto de que 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 ambientes¹⁸.

Por ello, el discurso teo-lógico cristiano, en sus distintas configuraciones confesionales, deberá preguntarse si la intransigencia, la intolerancia y el fanatismo tendrían en último término una matriz religiosa monoteísta. Y deberá esforzarse en ofrecer una comprensión de Dios capaz de respetar la diversidad, favorecer el reconocimiento del «otro» y alentar la convivencia pacífica¹⁹.

3. Pluralismo de religiones históricas

Hay también 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...).

¹⁷ Hasta aquí un resumen de las afirmaciones de O. Marquard; para una descripción de la coyuntura actual, cf. J. Taubes, «Zur Konjunktur des Polytheismus», en K.H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne* (Frankfurt 1983), 457-470.

¹⁸ Para la crítica del monoteísmo y el elogio del politeísmo en el ámbito cultural francés, cf., A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, (Paris 1981); L. Pauwels, *Le Droit de parler* (Paris 1981); M. de Diéguez, *L'idole monothéiste* (Paris 1981); M. Auge, *Génie du paganisme* (Paris 1982). En el ámbito cultural español, cf. F. Savater, *Escritos politeístas* (Madrid 1977), 8ss; J. Sádaba, *Saber vivir* (Madrid 1986).

¹⁹ Cf. J.B. Metz, «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus», en O. Marquard (ed.), *Einheit und Vielheit* (Hamburg 1990), 170-186; M. Lutz-Bachmann, «Der eine Gott und

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, es decir, 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 parábola de J. Hick²⁰, hasta ahora nos hemos comportado como un grupo de personas que van caminando a lo largo de un valle extenso y familiar. Allí hemos cantado nuestras propias canciones y a lo largo de siglos hemos elaborado nuestras propias historias y nuestros propios eslogans. Sin apercibirnos de que, al otro lado de la colina, hay también otro valle, con otro grupo de personas que caminan en la misma dirección y que tienen a su vez su propia lengua, sus propias canciones, su propia historia... Y más allá hay todavía otro valle, donde camina igualmente otro grupo de personas que desconoce la existencia de los demás.

Hasta que un día los distintos grupos ascienden de los valles y llegan todos a la misma planicie, una planicie que ha surgido en gran parte merced a los modernos sistemas de comunicación global. Y allí se contemplan unos a otros, preguntándose cómo relacionarse mutuamente. Podría suponerse que, de entrada, los distintos grupos se saludarían sencillamente entre sí, como es usual entre compañeros de camino. Pero esto resulta difícil a causa de las diversas canciones que se han ido cantando y de las diversas historias que se han ido repitiendo.

Pues, en cuanto cristianos, hemos cantado durante siglos que a los hombres no les ha sido dado otro nombre para su salvación que el nombre de Jesús. Y, en cuanto ju-

die vielen Götter. Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus 'postmoderne Toleranz', en Id. (ed.), *Gottesnamen* (Berlin 1992), 193-206; S. del Cura Elena, «Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías», en F. García - J.I. Tellechea (ed.), *Tolerancia y fe católica en España* (Salamanca 1996), 113-143.

²⁰ Cf. J. Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia 1982), cap. II, 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.

díos, hemos cantado ser el pueblo elegido de Dios, una luz para iluminar al mundo entero. Y, en cuanto musulmanes, hemos cantado que Mahoma es el profeta supremo, el que nos trae la revelación más nueva y más definitiva sobre Dios.

Al coincidir en la misma planicie nos vemos confrontados directamente con la diversidad de caminos que conducen a Dios. Y surge así todo un nuevo conjunto de preguntas relacionadas no sólo con la contribución de las religiones a la paz y a la justicia, sino también con una *nueva valoración del pluralismo de religiones desde el interior de la propias convicciones creyentes*.

En este campo, las distintas iglesias cristianas se ven igualmente confrontadas con la necesidad de 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. 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 cristiana más complejas en estos momentos²¹. Las distintas soluciones doctrinales de la teología exclusivista, inclusivista o pluralista de las religiones (o bien, eclesiocéntrica, cristocéntrica o teocéntrica) reflejan el camino recorrido por la reflexión teológica en los últimos años²². Un camino que está suscitando un intenso debate intrateológico y que está necesitado ciertamente de análisis y de discernimiento crítico.

²¹ Siendo común el reconocimiento de Jesucristo como la Palabra definitiva de revelación por parte de Dios y, por tanto, compartiendo el mismo desafío que hoy supone el pluralismo religioso, no cabe duda de que en la tradición católica del conocimiento natural de Dios (teología natural) resulta más fácil una actitud de apertura y de diálogo respecto a otras religiones no cristianas que en el rechazo barthiano de toda «religión» (contrapuesta a la «fe») como caminos que desembocan necesariamente en la idolatría y en los «dioses falsos»; cf. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie* (Gütersloh 1990); J. Dupuis, *Verso una teologia del pluralismo religioso* (Brescia 1997).

²² Cf. el documento de la Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (Città del Vaticano 1997).

4. Pluralismo de «religiosidades a la carta»

Durante bastante años se pensó que el 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. Casi nadie hubiera dicho que se iba a producir la actual revancha de lo reprimido. Del «desencantamiento» del mundo (M. Weber) a un nuevo «reencantamiento»²³.

Como si no hubiera existido una «ilustración» ni una «modernidad» nos encontramos con el «retorno de lo sagrado» y con las formas actuales no tanto de nuevas religiones, cuanto de «nuevas religiosidades»²⁴. Las distintas religiones constituyen más bien como grandes canteras, de las que cada uno toma lo que le parece bien y lo que mejor encaja con sus gustos personales y con sus preferencias subjetivas. Y no importa que los distintos elementos sean totalmente heterogéneos en su procedencia o incoherentes en el conjunto. Basta con la coherencia que les otorga la apropiación subjetiva y la experiencia personal de quien hace la selección²⁵.

Es un fenómeno complejo y plurivalente el de las «nuevas religiosidades». En principio se desarrollan al margen de las iglesias tradicionales y de las instituciones, como si éstas hubieran dejado al hombre contemporáneo, especialmente a los más jóvenes, a la intemperie con sus preguntas y sus búsquedas de sentido. Aparecen como una reacción postmoderna frente a las unilateralidades o las carencias de la modernidad, pero en gran medida mantienen sus mis-

²³ Cf. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg 1965); K. Dobbelaere, *Secularization: A Multidimensional Concept* (London 1981); L. Oviedo Torro, *La secularización como problema* (Valencia 1990); S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization* (Oxford 1992); G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione* (Roma 1994).

²⁴ E. Guerriero - A. Tarzia (a cura di), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea* (Torino 1994).

²⁵ Cf. J.M. Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Santander 1996); H. Kochanek, *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen* (Düsseldorf 1999).

mos ideales, con distinto ropaje (autorrealización, progreso, optimismo evolucionista).

En estas formas de religiosidad se hallan presentes muchos elementos de las tradiciones religiosas orientales y no tanto de las tres grandes religiones monoteístas. Judaísmo, cristianismo e islam se hallan poco representadas, pues su fe en un Dios trascendente y creador no se presta tan fácilmente a sincretismos. Por el contrario, las nuevas religiosidades tienden hacia una comprensión de Dios muy cercana a los monismos panteístas: lo divino constituye simultáneamente la totalidad del cosmos y la escala más alta de la autoconciencia humana. En gran medida podría considerárselas, por tanto, como formas de religiosidad sin un Dios personal.

También en esta nueva situación las distintas iglesias cristianas se hallan ante un desafío común, que las obliga a lo siguiente: a) reconsiderar la tesis, más repetida entre teólogos que entre sociólogos, según la cual el hombre moderno y contemporáneo estarían realmente secularizados²⁶; b) valorar al ser humano como alguien abierto constitutivamente a la dimensión trascendente, como un ser «incurablemente religioso»; c) mantener la pregunta por Dios como una cuestión abierta, no cerrada ni por los que consideran del todo evidente su existencia, ni por las diversas críticas de la religión que pensaban haber explicado definitivamente la esencia del hecho religioso²⁷.

III. PROPUESTAS EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA

1. *Confesar la fe común y retornar a Dios*

En una perspectiva ecuménica quisiera comenzar resaltando la importancia de dos hechos: el documento de

²⁶ Ante la metamorfosis de lo religioso son bastantes los sociólogos que creen necesario ir más allá del paradigma de la secularización; cf., Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt 1991); M.N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft* (Freiburg 1997).

²⁷ Cf. D. Lange, «Die Rede von Gott angesichts moderner Religionskritik», *ThR* 58 (1993) 310-332; K.H. Neufeld, «Kritik am Christentum», *ZKTh* 120 (1998) 402-412.

estudio de Fe y Constitución (1991), que lleva por título *Confessing the One Faith*²⁸; y la celebración de la VIII Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Harare (1998), bajo el lema «*Turn to God - Rejoice in Hope*»²⁹.

Confesar la fe común es un documento al que Fe y Constitución ha llegado después de un largo proceso de preparación, llevado a cabo por el grupo permanente de Fe Apostólica (1984-1990). Y su importancia radica, desde mi punto de vista, en tematizar el lazo más importante de vinculación creyente entre las diversas Iglesias cristianas. De cara al logro de la unidad visible entre ellas, la profesión común de la fe apostólica constituye una condición irrenunciable.

Como texto común de la fe apostólica se acepta el Credo de Nicea-Constantinopla (381), haciendo del mismo el punto de referencia para el primero de los tres pasos previstos (*explication, recognition, confession*). Esta explicación ha surgido en el contexto de las circunstancias actuales de inseguridad en la fe, dificultades para la misión cristiana y retorno a una nueva reflexión sobre el centro nuclear del Dios trinitario.

Tal retorno implica, sobre todo, repensar en comunión ecuménica, de manera nueva y atendiendo a las circunstancias del momento presente, el misterio central de la fe cristiana. Quién es propiamente aquel a quien los cristianos reconocemos y adoramos como Dios. El misterio incomprendible que nos trasciende, pero que al mismo tiempo nos encuentra en el corazón de la historia. El Dios «otro» de la tradición bíblica. El Dios que es en sí mismo movi-

²⁸ Cf. trad. española: *Confesar la Fe Común. Una explicación Ecuménica de la Fe Apostólica según es confesada en el Credo Niceno-Constantinopolitano (381)*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 21 (Salamanca 1994). Cf., también, los comentarios: H.G. Link (ed.), *Ein Gott, ein Herr, ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute* (Frankfurt 1991); U. Kühn, «Den einen Glauben bekennen», *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 405-418.

²⁹ Cf. el material preparatorio del WCC Publications, *Turn to God - Rejoice in Hope* (Geneva 1996); el conjunto de trabajos reunidos en *The Ecumenical Review* 50/2 (1998) 97-249, bajo el título: «*Turn to God - Rejoice in Hope*»: *Unfolding the Eighth Assembly Theme*; los ecos de la Asamblea recogidos en *The Ecumenical Review* 51/1 (1999) 48-113 y en *Ökumenische Rundschau* 48/2 (1999) 145-253.

miento, vida, amor y dinamismo. En fin de cuentas, la explicación de *Confesar la fe común* puede valorarse como una propuesta de traducir en su relevancia vital y permanente, ante un mundo en gran parte secularizado y en gran parte no cristiano, los contenidos positivos de la fe en el Dios trinitario.

Por otra parte, a cincuenta años de su fundación, el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) ha celebrado su octava asamblea plenaria en Harare (Zimbabwe), en septiembre de 1998, bajo el lema «*Turn to God - Rejoice in Hope*». Con este lema se pretendía expresar la estructura de la fe y de la vida cristiana: Dios se dirige a nosotros en un comportamiento de gracia y nosotros nos volvemos a él en una respuesta de fe y de amor, anticipando así la plenitud final de la presencia de Dios en la creación entera.

Durante el desarrollo de la asamblea la preocupación central giró en torno a la autocomprensión, las tareas, las metas y el futuro del mismo CEI; todo ello motivado por una clara frustración respecto al logro de la unidad visible de la Iglesia y por el crecimiento rápido de movimientos y comunidades cristianas que no están integradas en el CEI³⁰. Era el mismo sentido, estatuto y configuración venidera del CEI lo que realmente se hallaba en juego.

Pero en medio de estas dificultades objetivas me importa señalar aquí el hecho de que se haya propuesto el retorno a Dios como camino para recuperar la alegre esperanza. Y no se trata de un vago sentimiento religioso, sino precisamente de la vuelta al Dios trinitario, al Dios revelado en Jesucristo. Referencias a este retorno se encuentran en las relaciones del moderador (Aram I) y del secretario general (Raiser), en el documento aceptado como base para la comprensión y visión común del CEI y en el mensaje final.

Si se hace un recorrido por los diversos lemas que han presidido las ocho asambleas del CEI, entonces se constata una prevalencia de las menciones cristológicas explícitas, sobre las pneumatológicas (Camberra, 1991) y sobre las referidas directamente a Dios (Amsterdan, 1948, Harare

³⁰ Cf. las observaciones de W. Thönissen, «Der ökumenische Rat der Kirchen nach der 8. Vollversammlung in Harare», *Catholica* 53 (1999) 62-74.

1998). Entre estas dos últimas, a lo largo de cincuenta años, parece percibirse un cambio de acento teológico, a favor de una recuperación creciente de la realidad trinitaria del Dios de Jesucristo.

En este sentido, el lema de la asamblea de Harare (1998) vale muy bien para todas las Iglesias cristianas. Se trata de volver al Dios que, en Jesucristo, se volvió él mismo hacia la humanidad y nos invita a volvernos hacia él (Aram I). Un retorno que supone en primer lugar el alejamiento de los ídolos, es decir, de todos los falsos valores y seguridades que nos siguen aprisionando. Y un retorno que implica amor, justicia, servicio humilde, reconciliación activa, respeto y defensa de la creación entera, esperanza radical para todos y para todo. No se trata de una esperanza basada en las posibilidades humanas, sino en la fidelidad indefectible de Dios Padre, en la actuación salvífica de su Hijo Jesucristo y en el poder omnipresente del Espíritu. Una esperanza inclusiva, inspirada en la visión de la Trinidad como comunión de amor recíproco, no encerrada en sí misma, sino abierta a la transformación integrativa de la humanidad y de la creación entera.

2. *El Dios único y la libertad religiosa*³¹

A las distintas Iglesias cristianas les es común el reconocimiento del Dios único y la profesión de fe monoteísta. En este sentido se ven igualmente afectadas por la crítica antes recogida, según la cual el monoteísmo llevaría inevitablemente a la uniformidad político-social y a pretensiones impositivas de carácter totalitario; mientras que la pluralidad de «dioses» o de «mitologías» llevaría por sí misma a la convivencia pacífica y al respeto mutuo.

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

³¹ En este punto recojo parte de lo dicho en mi trabajo, S. del Cura Elena, «El Dios único: crítica y apología del monoteísmo trinitario», en *Burgense* 37 (1996) 65-92, al cual remito para una exposición más amplia de las diversas cuestiones.

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 religiosas³². El verdadero problema no es, pues, la fe religiosa en sí ni el discurso teológico en cuanto tal, sino el uso o abuso que históricamente pueda hacerse de una y de otro.

Y aquí se ha de reconocer en primer lugar que el monoteísmo puede volverse intolerante, pretender unificaciones totalitarias y engendrar violencia, sobre todo cuando se transforma en poder político. 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. Vale la pena recordar como advertencia permanente las palabras del filósofo judío Martin Buber a propósito de los comportamientos llevados a cabo «en el nombre de Dios»: «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...»³³.

Mirando hacia el pasado, la intolerancia se ha hecho realidad también en los enfrentamientos de las diversas Iglesias cristianas entre sí, las cuales profesaban, no obstante, la misma fe en el mismo Dios único. Muchas de las dificultades actuales en relación con Dios tienen que ver con la historia religiosa de occidente y con sus guerras de religión³⁴. Ante el cansancio de las atrocidades llevadas a cabo en nombre de la verdad religiosa y de sus pretensiones impositivas, se buscó una salida que hiciera posible el

³² Cf. A. Dumas, «Renaissance des paganismes», en *LumV* 156 (1982) 7-18;

³³ M. Buber, *Begegnung* (Stuttgart 1961), 43; cf., P. Ciholas, «Monothéisme et violence», en *RechScRel* 69 (1981) 325-354.

³⁴ Cf. J.A. Martínez Camino, «De las guerras de religión al ateísmo moderno. Una tesis de W. Pannenberg», en *MiscCom* 47 (1986) 157-179.

ordenamiento correcto de la convivencia social pacífica. Así es como Hobbes llegó a formular su conocido principio: «auctoritas, non veritas facit legem»; es decir, si se quiere establecer un ordenamiento jurídico que garantice la paz, es mejor dejar a un lado las pretensiones de verdad. Lo decisivo no es la «veritas», sino la «auctoritas»³⁵.

Pero la renuncia a una legitimación normativa fundada en la verdad no resultará inocente y contribuirá al endiosamiento del Estado (Leviatán), al que se dotará de atributos divinos como la omnipotencia y la capacidad última de decisión (C. Schmitt)³⁶. De ahí que, entre los interrogantes irresueltos (¿irresolubles?) que plantea el pluralismo contemporáneo, destaca la relación entre tolerancia y verdad(es)³⁷. Las propuestas «politeístas» reclaman para sí la virtualidad de producir efectos benéficos, tranquilizadores y provechosos. Los diversos «dioses» (pluralismo real) ya no luchan entre sí; pero a condición de que nadie atribuya pretensiones de verdad a sus historias plurales. Hay una tolerancia recíproca entre los diversos «dioses» que lleva consigo despedirse de las pretensiones de verdad del discurso humano.

Ahora bien, ¿constituye realmente esto una expresión de «tolerancia» en cuanto reconocimiento y aceptación sincera de la alteridad, de lo «otro», de lo «distinto»? Mirando hacia atrás puede comprenderse la alergia cuasi espontánea de muchos contemporáneos frente al simple planteamiento de la pregunta por la verdad. Pienso, no obstante, que una tolerancia fundada en su abandono equivaldría a ausencia de comunicación, encogimiento apático de hombros, indiferencia insolidaria, enclaustramiento individualista. En rigor, no habría nada ni nadie a quien tolerar; a los «otros» simplemente se los ignoraría.

³⁵ En este sentido, llegó a escribir un claro representante del decisionismo: «Der Führer schützt das Recht... Der wahre Führer ist immer auch der Richter», C. Schmitt, *Positionen und Begriffe* (Hamburg 1940), 200.

³⁶ Sobre C. Schmitt, cf.: J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie, 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (München 1983); D. Schellong, «Carl Schmitt als Hobbes-Interpret», en *BerlThZ* 8 (1991) 94-112; J.F. Kervégan, «L'enjeu d'une 'théologie politique': Carl Schmitt», en *RevMetMor* 100 (1995) 201-220.

³⁷ Cf. A. Ollero, «Tolerancia y verdad», en *ScrTh* 27 (1995) 885-920.

El concilio Vaticano II, en su decreto sobre la libertad religiosa «*Dignitatis humanae*», reconoció la libertad religiosa como un derecho humano inalienable. El documento constituye tanto un punto culminante de llegada como un punto de partida para una nueva actitud en las posturas doctrinales de la tradición católica. En el documento se integra el motivo de la tolerancia de manera tan consecuente en el concepto de libertad religiosa que se creyó poder renunciar a una mención explícita del término «tolerancia». El camino recorrido era enorme. La cuestión decisiva es la libertad religiosa como un valor positivo, fundamentado en la dignidad de la persona y en la esencia del acto religioso. Pues lo que de verdad desea todo ser humano en sus convicciones y en su práctica religiosa no es ser tolerado o soportado, sino ser reconocido y aceptado en su propia diversidad. La «tolerancia desde arriba» se transforma en un «derecho desde abajo» (Seckler)³⁸.

En resumen, las distintas iglesias cristianas han de superar los riesgos de intolerancia inherentes a su profesión de fe monoteísta. La tarea no es pequeña, pero resultaría insuficiente. Se impone ir más allá y desarrollar las posibilidades de fuerza crítica e incómoda que la fe monoteísta lleva consigo respecto a todas las absolutizaciones políticas o religiosas. Si no hay más que un Dios y solamente Dios es Dios, entonces nadie ni nada tendrá un carácter absoluto. El Dios único (cf. AT) es justo y pide justicia, protege a huérfanos y viudas, no soporta que se prive de derechos a los débiles y desprotegidos, considera a los seres humanos del mismo rango y fundamenta la fraternidad solidaria. Debería desarrollarse, 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 estado³⁹.

³⁸ Cf. M. Seckler, «Religionsfreiheit und Toleranz. Die 'Erklärung über die Religionsfreiheit' des Zweiten vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen», en *ThQ* 175 (1995) 1-18.

³⁹ Una defensa explícita del monoteísmo se halla, p.e., en G. Morel, *Questions d'homme* (Paris 1977) y en B.H. Levy, *Le Testament de Dieu* (Paris 1979); cf. A. Manaranche, *Le monothéisme chrétien* (Paris 1985).

3. *Recrear el propio tema: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo*

La primera teología cristiana hablaba de un «Dios único, pero no solitario»⁴⁰. Con este modo de hablar quería poner de manifiesto la realidad de un Dios no enclaustrado en su propia beatitud, sino abierto a los hombres y comunicativo. Pero esto es posible precisamente porque Dios es en sí mismo una realidad de comunión y de reciprocidad. Es decir, 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 S. Agustín, uno de los creyentes y teólogos que más hondo han llegado en su reflexión: «Si comprehendis..., non est Deus»⁴¹. 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. Por todo ello, se ha de saludar con alegría la superación que se está llevando a cabo en los últimos dece-

⁴⁰ Cf. J.P. Batut, «Dieu n'est pas solitaire. Patrifiliation et communion trinitaire», *Christus* 180 (1998) 434-454.

⁴¹ Cf. S. Agustín, *Sermo* 52, 16 (PL 38, 360).

nios, sobre todo en la tradición católica y protestante, del «espléndido aislamiento» (cf. Rahner) de la fe y de la teología trinitaria⁴².

El Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es el Dios trinitario. Su realidad transpasa 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)⁴³... El Dios trinitario, en el que lo determinante es la reciprocidad relacional, pone de manifiesto cómo el «amor es el sentido del ser»⁴⁴.

Y, aunque éste no es el lugar ni el momento para una exposición de teología trinitaria, no renuncio a una breve indicación sobre la correspondencia entre algunas cuestiones planteadas por el pluralismo contemporáneo y las provocadas por el concepto cristiano de Dios⁴⁵. No para elaborar a posteriori una teología postmoderna que canonicamente retrase un pensamiento de moda, sino para ofrecer su aportación peculiar desde su propio tema.

En ambos casos se trata de pensar conjuntamente unidad y diversidad, totalidad y parcialidad, pretensión incondicional y relatividad histórica. Es una tensión que acompaña siempre la articulación cristiana del concepto de Dios Uni-Trino. Y el pluralismo postmoderno puede considerar-

⁴² En la teología contemporánea puede hablarse de una superación del «aislamiento trinitario» como característica común del pensamiento protestante y católico; 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); D.S. Cunningham, *These Three are One. The Practice of Trinitarian Theology* (Oxford 1998).

⁴³ Cf. J. Ackva, *An den dreieinen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext* (Frankfurt 1994).

⁴⁴ Cf. P. Coda (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia* (Roma 1998).

⁴⁵ Cf. H.J. Höhn (ed.), *Theologie, die an der Zeit ist* (Paderborn 1992); P. Gisel - P. Evrard (ed.), *La théologie en postmodernité* (Genève 1996).

se 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. 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)⁴⁶. En una palabra, como una invitación a «pensar a Dios» de manera no totalitaria.

A ello están llamadas igualmente todas las Iglesias cristianas. Y el redescubrimiento ecuménico de la Trinidad⁴⁷ facilitará seguramente la realización de esta tarea.

4. *Anunciar al Dios de la vida*

«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). La conexión entre Dios y vida atraviesa todas las páginas de la Biblia, de comienzo a fin. El Dios que crea, haciendo que el conjunto de lo real surja de la nada, es el mismo Dios que recrea, 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. Que los seres humanos y la creación entera vivan es lo que Dios quiere y lo que ha de posibilitar todo comportamiento guiado por la experiencia religiosa.

Los dioses falsos o ídolos, por el contrario, traen muerte y generan deshumanización. Es el destino final al que conduce la absolutización de realidades o valores en sí mismos buenos y positivos. Desencajados, sin embargo, del

⁴⁶ Cf. Ch. Duquoc, «Monoteísmo e ideología unitaria», *Concilium* 197 (1985) 78-89; J. Moltmann, «La unidad convocante del Dios Uno y Trino», *ib.* 67-77.

⁴⁷ Cf. G. Wainwright, «The Ecumenical Rediscovery of the Trinity», en *One in Christ* 34 (1998) 95-124.

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 «aprimonian la verdad con la injusticia» (Rom 1,18).

El comportamiento seguido por Jesús de Nazaret nos indica el camino a seguir (cf. Mt 4,11ss, tentaciones). Toda su praxis tiende a la liberación de los ídolos y de los falsos dioses. Su meta es llevar a cumplimiento el designio divino de Dios Padre, el Padre de la misericordia, designio encaminado a que el hombre se convierta y viva, no que muera. «Padre, yo quiero que donde yo estoy, estén también conmigo aquellos que tú me has dado, y que contemplan la gloria que tú me diste» (Jn 17,24).

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 el conocimiento de Dios y de su enviado Jesucristo. Una vida que no claudica ante el hecho de la muerte. Al resucitar a Jesús, Dios se nos revela como el dador de la vida plena que nos espera al final, como el Amor vencedor del pecado y de la muerte. A esta esperanza hemos sido llamados, sabiendo que quien resucitó a Jesús de entre los muertos, dará también vida a nuestros cuerpos mortales (cf. Rom 8,11). Con razón puede decirse, por tanto, recordando al gran teólogo K. Barth, que la resurrección de los muertos no es sino una perífrasis de la palabra Dios⁴⁸.

5. *Reconocer al Dios de la gratuidad*

El Dios de la vida no puede «morir», en el sentido de alguien que haya existido y no exista ya. Si así fuera, Dios sería una palabra carente de sentido. Cuando el pensamiento ateo habla de la «muerte de Dios», quiere decir que Dios ha dejado de existir en el espíritu de los hombres, que

⁴⁸ Cf. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten* (Zürich 1924), 112.

ha desaparecido de su horizonte. Un sentido positivo de la afirmación «muerte de Dios» solamente puede descubrirse desde su revelación en Jesucristo, especialmente en el acontecimiento de la Cruz⁴⁹. Aquí se revela el «por nosotros» de Dios (cf. Rom 8,31), su modo de comportarse en relación con el hombre, la desposesión libre de sí mismo en favor de los seres humanos. Como un acto de amor supremo, como éxtasis de Dios en exceso de generosidad y de entrega de sí, como gratuidad pura.

Y es que la gratuidad caracteriza el modo de actuar y de comportarse de Dios en la revelación histórica de su realidad trinitaria. Porque Dios Padre entrega al Hijo todo cuanto él es, por ello, como dice S. Pablo (cf. 1Col 1,15s), es en Cristo y por medio de Cristo, como Dios crea todas las cosas. No es en la autosuficiencia ni en el dominio, sino en la gratuidad de su revelación histórica donde Dios manifiesta su divinidad y su realidad trinitaria. Dios crea porque es amor y porque a la naturaleza del amor corresponde dar la vida comunicando la propia vida.

La realidad del Dios «en sí» se revela en el «pro nobis» de la salvación⁵⁰. Aquí Dios se manifiesta como apertura de sí al otro, como autocomunicación al hombre, como generosidad que se excede a sí misma, como identidad en la entrega desposeída al otro. La Trinidad se manifiesta de este modo en la historia como Amor, como gratuidad divina total: 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

⁴⁹ Cf. S. del Cura Elena, «El 'sufrimiento' de Dios en el transfon- do de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales», *RevEspTeol* 51 (1991) 331-373; R. Faber, *Der Selbsteinsatz Gottes. Grund- legung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes* (Würzburg 1995).

⁵⁰ Sobre el tema, cf.: W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985), 311-315; J. Wohlmüt, «Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität», *ZKTh* 110 (1988) 139-162; G. Vandevelde, *Expres- sion de la coherence du mystère de Dieu et de salut. La réciprocité dans la «Theologie» et l'«Economie»* (Roma 1993).

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 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.

En algunas corrientes contemporáneas el centro de todo el interés parece radicar en la utilidad del discurso teológico concreto, en la función que desempeña respecto a la promoción del sujeto que reflexiona, en las consecuencias que traen unas u otras imágenes de Dios. Dios es pensado en función de algo o de alguien. Incluso en planteamientos de la teología tradicional se halla presente un cierto componente funcional o utilitarista. Todo lo cual confirma la urgencia de pensar a fondo la gratuidad de Dios⁵¹.

Pues es precisamente esta gratuidad divina, 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 aceptar a un Dios que no se impone por la fuerza, de reconocer la gratuidad de su propia existencia (contingencia y amor de Dios), de descubrir algo intuido y añorado parcialmente en experiencias de gratuidad, como puede ser, p.e., la experiencia de la belleza.

6. Descubrir a un Dios compasivo

La cuestión fundamental, que sirve de hilo conductor a esta reflexión, se agrava cuando nos preguntamos lo siguiente: ¿cómo hablar de Dios ante el sufrimiento de tantos seres humanos, especialmente los más inocentes, atrapados en las garras del dolor? ¿Cómo alabarlos, sin convertirse en cómplices del mal y de la injusticia? ¿Cómo bendecirlos, 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? Difícil interrogran-

⁵¹ Cf. J. Moingt, «Gratuité de Dieu», en *RSR* 83 (1995) 331-356; C. Barret, «The Usefulness of God», *Milltown Studies* 41 (1998) 23-34.

te, que está en el origen de todos los planteamientos de la teodicea, antiguos y contemporáneos⁵². Difícil 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 hablar (bien) de 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?⁵³

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?⁵⁴ Nin-

⁵² Cf. W. Oelmüller (ed.), *Theodizee - Gott vor Gericht?* (München 1990); A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (Freiburg 1997); J.A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Madrid 1997); L.M. Armendáriz, *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana* (Bilbao 1998).

⁵³ De estas preguntas se ha hecho eco especialmente J.B. Metz, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, en Id. (ed.), *Gottesrede* (Münster 1996), 3-20.

⁵⁴ Cf. A. Gesché, *Dios para pensar. I, El mal, el hombre* (Salamanca 1995).

guna 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. Y en ello se nos revela un rostro de Dios insospechado, locura para bien pensantes, escándalo para poderosos, necedad para sabios. Para nosotros, fuerza y sabiduría de Dios: «la necedad 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 compadece con los que padecen. 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 será 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 el dolor al gozo, por la pasión a la resurrección, por la muerte a la vida.

7. Testimoniar a un Dios «semper maior»: el valor de la teología negativa

La afirmación de la alteridad radical de Dios respecto al conjunto de las creaturas es patrimonio común de las tres religiones monoteístas. Hablando de Dios, dice, por ejemplo, el Corán 42, 11: «Creador de los cielos y de la tierra... No hay nada que se Le asemeje». En razón de esta transcendencia sería un autoengaño suponer que Dios pueda ser capturado por nuestros conceptos, imágenes o modelos interpretativos.

Que Dios trascienda la dimensión espacial significa que no está limitado ni por la pertenencia a un pueblo ni por su vinculación con un lugar concreto: «Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, dice el sabio Salomón, ¡cuánto menos esta casa que yo te he construido!» (1Re 8,27). Lo cual no excluye, sino que incluye su presencia actuante entre nosotros.

Algo semejante puede decirse de su trascendencia respecto al tiempo. No implica su exclusión, sino el abarcamiento positivo del mismo en cuanto pasado, presente y futuro. Significa que Dios permanece fiel a través de todas las generaciones. La eternidad de Dios incluye en simultaneidad el pasado, el presente y el futuro. Así es como el Dios eterno puede ser plenitud insuperable de vida.

Precisamente porque la trascendencia 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» (Leitrán 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, como ya hemos recordado antes, los grandes teólogos, dignos de este nombre: «Si comprehendis, nos est Deus... Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti» (S. Agustín, PL 38, 360, 663). Y es que cada intento de «comprender» a Dios es hacer la experiencia del límite radical de la condición y del lenguaje humano. 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 negativa⁵⁵, con una resonancia especial en las tradiciones místicas del judaísmo, cristianismo e islam, puede jugar un papel importante en el diálogo interreligioso. 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.

Siendo así las cosas, se impone un silencio *adorante* como espacio privilegiado donde contemplar con respeto el

⁵⁵ Cf. T.D. Humbrecht, «La théologie négative dans la théologie trinitaire», *RevThom* 93 (1993) 535-566; Y. Labbe, «La théologie négative dans la théologie trinitaire», *RevScRel* 67 (1993) 69-86; L. Boeve, «Post-modernism and Negative Theology», en *Bijdragen* 58 (1997) 407-425.

misterio inefable de Dios. El mismo Sto. Tomás decía: «Deus honoratur silentio... quia intellegimus nos ab eius comprehensione defecisse» (In Boet. de Trini. 2,1, ad 6). Un silencio *elocuente* de la insuficiencia semántica para expresar la realidad divina, pues Dios es inaferrable en el rumor de la palabra y en la lógica de los conceptos racionales. Un silencio que ratifica la derrota de la palabra y que se convierte en aceptación humilde del límite y superación de un «logos» objetivante que, en su estructura, tiende a definir y a delimitar.

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». Sólo algunos privilegiados han sido al mismo tiempo místicos profundos y grandes teólogos⁵⁶. Quisiera concluir, como colofón, citando a uno de los más grandes, S. Juan de la Cruz: «que andando enamorada (el alma), me hice perdidiza y fuí ganada». Habiendo salido en busca del «Deus semper maior», el hombre se descubre hallado por él. Y es que Dios está al principio y al fin de todo el itinerario.

IV. CONCLUSIÓN

A lo largo de mi exposición he intentado dar algunas indicaciones respecto a la pregunta planteada: «¿Cómo hablar de Dios en el umbral del tercer milenio?». Si alguna vez fue fácil hablar de Dios, hoy resulta especialmente difícil. Sobre todo, hablar bien de él. Por ello, conviene recordar que bendecir a Dios es la forma menos inadecuada de hablar de él. Hablando de Dios no pretendemos sino entonar en voz baja un cántico de alabanza. Que refleje la experiencia de tantos hombres y mujeres, en cuyas vidas se per-

⁵⁶ Cf. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, 2 vols. (Paris 1994), 1998; M.A. McIntosh, *Mystical Theology* (Oxford 1998).

cibe la luz de Dios y el resplandor de su presencia. Así se evitará el riesgo real de que, hablando de Dios, terminemos «tomando su nombre en vano».

Nada de lo que las distintas Iglesias cristianas hacen o dicen sobre cualquier asunto puede estar desconectado de la realidad de Dios. En Él está su norte y su guía, su norma de comportamiento y su criterio de referencia, la razón de su existir y la fuente de su vitalidad. Pero en determinados momentos, y éste es uno de ellos, se impone ir explícitamente al núcleo central de nuestra fe, al manantial de donde brota la vida verdadera. Unicamente Dios constituye este núcleo central. Unicamente a Él se refiere la entrega global de la persona cuando decimos creer «en» Dios. Con razón dice el CEC (nº 750): «Hacemos profesión de creer que existe una Iglesia Santa, y no de creer en la Iglesia, para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia». Ante la única realidad absoluta, Dios, todas las demás quedan en el puesto relativo que les corresponde. Es lo que se reflejaba en la experiencia religiosa de una mujer como Teresa de Jesús: «quien a Dios tiene, nada le falta, sólo Dios basta».

¿Deberemos, entonces, al hablar de Dios, olvidarnos o dejar a un lado a los seres humanos concretos, de carne y hueso, salidos de sus manos? Si así fuera, seríamos totalmente infieles al Dios revelado en Jesucristo. Un Dios que lo es «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» (cf. Credo). Algo tremendo ha tenido que suceder, en nuestra vida y en nuestra enseñanza, para que se produjera el fatal malentendido de que sea necesario elegir entre Dios y los hombres, como si de una alternativa excluyente se tratara. Nada más equivocado. Desde que Dios se hizo carne e historia en Jesús de Nazaret ya no es posible hablar de Dios sin tener en cuenta a los seres humanos; hasta el punto de que, con toda razón, podemos hablar de la humanidad de Dios. En la perspectiva de la fe cristiana los destinos del hombre y del Dios de Jesucristo se hallan mutuamente implicados.

Tenemos, pues, motivos para hablar explícitamente del Dios de Jesucristo. ¿Cómo podríamos resignarnos a guardar solamente silencio sobre Él, por muy respetuoso que fuera? Nos sentimos interiormente impelidos a dar testimo-

nio de este Dios, a quien en nuestra experiencia religiosa descubrimos y reconocemos como el Misterio por antonomasia que nos envuelve y nos desborda. En rigor, no tenemos otra cosa que anunciar sino a Dios. Pero no se anuncia esta Buena Noticia como se promociona un producto o se cuenta un suceso cualquiera. Hablar de Dios es profesión de fe, testimonio creyente, reconocimiento agradecido... Hablar de Dios, por tanto, con la conciencia lúcida de no poder hacerlo en manera adecuada. Hablar de Dios desde el hablar a Dios, desde la bendición y la alabanza⁵⁷.

PROF. DR. SANTIAGO DEL CURA ELENA
Facultad de Teología del Norte de España
(Burgos)
Universidad Pontificia de Salamanca

⁵⁷ Cf. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument* (Düsseldorf 1989); D. Mann, «*Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete*». *Elemente einer christlichen Theologie des Gebets* (Würzburg 1998).