

Revista Aragonesa de Teología

Año XVI - Nº 31 - 2010

Enero-Junio



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2010

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Pedro Fraile Yécora
Carlos Tartaj Sánchez
Julián Ruiz Martorell
José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Tel. 976 467 378

Suscripciones:
Secretaría del CRETA

Impresión:
Sdad. Coop. Librería General
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>Cómo tendríamos que hablar de Dios hoy</i> José M.^a Andreu Celma	7
2. <i>La fe como drama: Martín Lutero</i> Ernesto Brotons Tena	21
3. <i>El "caso Fabara" en su contexto eclesial-pastoral y político-social</i> José Guarc Pérez	37
4. <i>Entre la ilusión y la esperanza: Walt Disney y Teresa de Calcuta</i> Armando Cester Martínez	67
5. <i>"De escuela nocturna de aprendices a universidad"</i> José Ramón Colell	75

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Crudo invierno el que estamos soportando con sus grandes dosis de frío, nieve, hielo, viento y lluvia. Desde hace mucho tiempo no se tenía un ambiente tan gélido y duro como el que nos ha rodeado en estos meses en que la experiencia de aislamiento e incomunicación de algunos núcleos rurales, de vehículos obligados a detenerse en determinadas áreas y hasta de montañeros sepultados por aludes, han ocupado con frecuencia los espacios mediáticos.

Los expertos y los alarmistas nos preparan para un cambio climático en el que muchas cosas cambiarán, afectará a nuestras vidas en aspectos ordinarios de la rutina diaria y en otros más profundos de tipo cultural y de comprensión sobre las relaciones entre los humanos y el mundo que nos rodea, al que algunos todavía llaman natural y salvaje.

Nos avisan y nos inducen a una preparación psicológica, consumista y productiva. Nos van acompañando a una situación nueva que invita a no seguir en el mismo proceso de producción de residuos en el que hemos estado inmersos, pero sin tener que volver a épocas pasadas de carencia. Se trata más bien de un esfuerzo selectivo con nuevos productos y nuevos horizontes de consumo responsable y ecológico. Cambios que nos hacen cambiar, no retroceder, sí humanizar.

Pero el crudo invierno climático va acompañado de síntomas, cíclicamente reiterativos en nuestra cultura, sobre otras condiciones, también difíciles, que el sentido religioso en general y los cristianos en particular vamos sintiendo a nuestro alrededor. Está en marcha otro cambio climático que afecta al mundo religioso.

Nuevos vientos gélidos traen tormentas de frialdad que hacen tambalear a muchos creyentes, desorientan a muchos viandantes que se pierden en las ventiscas de la propaganda y empujan a acogerse a la protección de áreas culturales o religiosas extrañas que no hacen sino retrasar o evadirse de las tormentas que, al final, a todos terminan afectando.

En estas circunstancias, la tentación de volver atrás invade a muchas personas. Si tiempos pasados fueron mejores, volvamos a esos tiempos. Como si el calendario fuera reversible, como si el cronómetro pudiera retroceder. También en este cambio habrá que mirar con atención cuáles pueden ser las mejores condiciones para dirigir el cambio o adecuarse a él.

Necesitaremos pensadores creyentes que nos indiquen, con su reflexión, cómo ven el horizonte. Necesitaremos pastores que dejen de tener miedo y nos animen hacia

pastos nuevos y praderas abiertas, que miren más a su grey y menos a las sedes vacantes. Necesitaremos un poco más de confianza en el Dios de la vida y la historia que camina junto a nosotros.

Ese Dios a quien muchos siguen buscando y a quien muchos también le recriminan su ausencia de Haití por no haber evitado la tragedia. Como si después del Gulag soviético o los campos de concentración nazis o los genocidios del siglo XX no se le pudiera rezar. Hace ya tiempo que hemos ido aprendiendo a encontrar a Dios precisamente ahí donde la humanidad sufre, porque ahí está el Calvario, en el lugar de la calavera, de la ruina, de la destrucción. Dios no tiene miedo a encarar esas situaciones que le despiertan críticas pero en donde siempre nos convoca.

Justo cuando estamos debatiendo sobre la presencia de los crucifijos en los lugares públicos se nos hace presente el Crucificado entre los escombros del terremoto. Justo cuando queremos convertir su imagen en un símbolo ideológico con el que darnos golpes unos a otros en nuestras contiendas partidistas, recibimos el impacto terrible del Crucificado invitándonos a la fraternidad, a la reconciliación y al esfuerzo por mejorar las condiciones de vida que eviten los efectos desastrosos de la acción de la naturaleza.

Esperemos que esta llamada suponga una invitación al cambio, a la renovación y a seguir en la tarea de hacer más profunda, más fuerte y más esperanzada la fe de nuestra comunidad. Que el cambio que se está produciendo en nuestro episcopado se lleve a cabo felizmente y nos vengan otros que, sin anacronismos ni triunfalismos renacentistas, sean más acordes con las necesidades y las sensibilidades de quienes formamos la Iglesia en Aragón.

Cómo tendríamos que hablar de Dios hoy

Rev. Aragon. Teol. 31 (2010)

José M.^a Andreu Celma

Esta cuestión tan urgente y casi provocativa en nuestra situación actual tiene una fácil respuesta, aunque casi imposible de llevarla a la práctica: como Jesús, el Maestro. Sus palabras son siempre estrellas que indican el camino. “A la divinidad nadie la ha visto nunca; un Hijo único, Dios, el que está de cara al Padre, él ha sido la explicación” (Jn 1, 18). Jesús, como Palabra del Padre hecha carne, nos ha revelado el misterio divino a través de lo que es, opera y padece, de lo que hace y, evidentemente, a través también de lo que dice, “habla las palabras de Dios” (Jn 3, 34); pero sus palabras sólo constituyen una parte muy limitada de la Palabra que Él es, Palabra que “al principio se dirigía Dios” (Jn 1, 1) y luego se hace hombre de carne débil como la nuestra y acampa entre nosotros (Jn 1, 14). “La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas” (*Dei Verbum* 2). Cristo es el protosímbolo de Dios: “el *Logos*, como Hijo del Padre, es en su *humanidad* como tal, en toda verdad, el símbolo revelador –por ser el símbolo que hace presente lo revelado mismo– en el que el Padre se dice al mundo en ese Hijo... El *Logos*, como Verbo del Padre en la *abreviación* de su ser humano, expresa al Padre y es su símbolo que le comunica al mundo”¹.

El cristiano ha recibido de Jesús la misma misión que Él recibió del Padre: “igual que el Padre me ha enviado a mí, os envío yo también a vosotros” (Jn 20, 21). Viviendo como hijo del Padre, pues “de hecho somos hijos de Dios” (1Jn 3, 1), habla continuamente de Dios; habla incluso cuando no pronuncia palabra alguna, cuando efectúa un trabajo o se entrega al ocio. Siempre hablamos de lo que somos pues el hablar es natural para nosotros. Las palabras y las obras revelan lo que es el hombre, y una vida auténticamente cristiana es el mejor testimonio del Evangelio (Jn 13, 35): “a la divinidad nadie la ha visto nunca; si nos amamos mutuamente, Dios habita en nosotros y su amor queda realizado en nosotros” (1Jn 4, 12). El discípulo ha recibido también del Maestro “el don de anunciar a todos los hombres la inimaginable riqueza del Mesías y aclararles cómo se va realizando el secreto escondido desde siempre en Dios, creador del Universo” (Ef 3, 8-9), anuncio y aclaración que realizamos a través de la palabra.

El hombre “de labios profanos” (Is 6, 5) fácilmente puede “oscurecer los planes de Dios con palabras ignorantes” (Jb 38, 2). “No podemos traficar con el mensaje de

¹ Rahner, K., “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1964, 305-306.

Dios como hace la mayoría, sino hablar conscientes de que lo hacemos de parte de Dios, bajo su mirada, movidos por Cristo” (2Co 2, 17). En este artículo, tratando pensativamente del hablar sobre Dios, quisiera dilucidar algo sobre el lenguaje religioso para evitar, en lo posible, las anomalías o abusos lingüísticos que desacreditan tanto a los que hablan como al mismo mensaje, convertido muchas veces en “charlatanerías irreverentes” (1Tm 6, 20) que retuercen su verdad.

Reflexionar acerca del hablar sobre Dios requiere adentrarse en el misterio divino para establecer allí nuestra morada; “después de todo no está lejos de ninguno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28). El misterio incomprensible que llamamos Dios está cerca, se le puede hablar y nos cobija dichosamente a condición de que no intentemos someterle a nosotros, sino que nos entreguemos incondicionalmente a él. Hay que abismarse en el misterio divino y familiarizarse así, mediante lentas aproximaciones, con un pensamiento que nos excede. Sólo podremos hablar de Dios si pensamos divinamente las cosas divinas, si tenemos la experiencia de pensar el pensamiento abismal del misterio divino sin el cual el pensamiento no es pensamiento de Dios. Hemos de pensar a Dios sin que se haga retroceder parcialmente su carácter misterioso —su divinidad diferenciadora—, para dejar al descubierto un panorama intelectual abarcable.

Hablar de Dios es tan peligroso como necesario. Un conflicto de pensamientos y una lucha de palabras agitan inevitablemente al espíritu cuando se deja invadir por el Misterio divino, pues cuando queremos hablar de Dios nos descubrimos como balbuceando un no sé qué: “no se sabe decir lo que se sabe sentir porque en el sentir siente tan alto de Dios que entiende claro se queda todo por entender; así como no se entiende así tampoco se sabe decir; no acabar de dar a entender eso quiere decir balbucir, que es el hablar de los niños, que es no acertar a decir y dar a entender qué hay que decir”². El concepto de Dios no es una comprensión de Dios mediante la cual una persona domina el misterio, sino el medio por el cual la persona se deja atrapar por el misterio que está presente, aunque siempre distante. Estoy royendo este hueso continuamente. Para mí todo permanece oscuro todavía sobre esta profundidad.

Tampoco en el peligroso terreno de la teología el lenguaje debe suscitar la impresión de que uno ha calado el secreto y de que se ha aprisionado el misterio insondable de Dios, —“el piélago inmenso de la sustancia divina”, en expresión de Santo Tomás—, en el encaje de bolillos teológicos. Aun el mejor teólogo sólo puede contemplar “las espaldas de Dios” (Ex 33, 23). “*Espalda de Dios* es todo lo que se puede conocer de Él tras su paso, como las sombras del sol sobre las aguas y las imágenes que representan al sol para los ojos enfermos, puesto que a Él mismo no es posible mirarlo, dado que la pureza de su luz sobrepuja nuestros sentidos”³. El criterio de la teología

² S. Juan de la Cruz, “Comentario a los versos “Y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo” de la canción VII del *Cántico espiritual*, en *Vida y obras de S. Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1946, 940.

consiste en estar expresamente bajo la *lumen fidei*, en la luz de la fe y, por lo tanto, en la obediencia a la Palabra de Dios, obediencia agotadora, pues siempre desfallece ante el exceso de lo que tiene que escuchar.

Sólo hablan bien de Dios los que tienen experiencia de Dios; pero “cuanto más conozcas a Dios más confesarás que tú puedes conocer menos quién es Él” (Silesius). Dios es inefable por estar siempre por encima de todo lo que de Él se puede decir. Tal es el misterio que, en su oscuridad, no cesa de ser una luz o una “luminosa oscuridad”, como escribe el Pseudo Dionisio⁴; el vacío al cual obliga es la forma de su plenitud. Se trata, por lo tanto, de un silencio lleno de intensidad comunicativa. Las palabras se retiran y enmudecen ante la Palabra: *Verbo crescente, verba deficiunt*. Por más que la persona cobije en sí la presencia de lo divino no es capaz de nombrarlo. El saber sobre el misterio divino termina en silencio. “El silencio no está al comienzo sino al final”⁵.

¿Por qué hablar de Dios si Dios está más allá de todo lo que podamos decir de Él? San Agustín insinuaba que “tal vez 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”⁶. “En humilde silencio adoramos lo inefable”⁷. ¿No será la experiencia religiosa una huida del solitario al Solitario, el estar “solo a solas con El Solo”, con Dios, la inmensa soledad del hombre? Por la experiencia mística “el alma se hace semejante al pájaro solitario porque tiene las propiedades de este pájaro; una de ellas es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, posándose alguna junto, luego se va; y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios”⁸.

El Padre reside en lo secreto (Mt 6, 6). La fe verdadera implica una discreción incluso para con uno mismo. Es un secreto entre Dios y nosotros en el que casi no participamos. Las vivencias religiosas, refractarias a cualquier exhibición, se guardan celosamente en la intimidad⁹. No hay que ser muy locuaces con las cosas santas. El saber místico es un saber mudo y, por esencia, silencioso. “El conocimiento experimental de Dios en la mística es una cosa oscura y misteriosa de la que no se puede hablar cuando no se ha tenido y de la que no se hablará si se tiene”¹⁰. ¡El trabajo

³ S. Gregorio Nacianceno, “Discurso 28”, *Los cinco discursos teológicos*, 97. “Este misterioso texto ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la mística judía y cristiana; a partir de él se intentó establecer hasta qué punto puede llegar el contacto con Dios en esta vida y dónde se sitúan los límites de la visión mística”, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 27.

⁴ Pseudo Dionisio, “Teología mística II”, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1990, 374.

⁵ De Lubac, H., *Por los caminos de Dios*, Encuentro, Madrid 1993, 95.

⁶ S. Agustín, “Sermo 117, 5-7”, en *Obras completas XXIII*, BAC, Madrid 1983, 10.

⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios, I, 3”, en *Obras completas*, 271.

⁸ S. Juan de la Cruz, Comentario a los versos “la noche sosegada en par de los levantes de las aurora” de la canción XV del *Cántico*, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 974.

⁹ Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 162.

¹⁰ Rahner, K., “Sobre la experiencia de la gracia”, en *Escritos de teología III*, Taurus, Madrid 1961,

que le costó a Santa Teresa, de habla tan suelta y expresión tan clara, hablar de sí: "Calle lo que Dios le diere, y acuérdesse de aquel dicho de la esposa: mi secreto para mí"¹¹. S. Juan de la Cruz aconseja "hacer y padecer, todo envuelto en silencio: el alma que presto advierte en hablar y tratar, muy poco advertida está en Dios; porque cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de toda conversación"¹². "El silencio ayuda al alma a buscar a Dios. Y una vez que a Dios se ha encontrado, nos ayuda a conservarle y a no profanar su presencia"¹³. El amor va siempre acompañado del pudor. El amor y el valor auténticos no le hacen a uno tan charlatán; por el contrario, vuelven a los hombres más bien silenciosos o, al menos, lacónicos. Los hombres espirituales tienen la ambición de ocultarse, envueltos en un clima constante de silencio y contemplación. Cierran los oídos a la furibunda estupidez y a la ruidosa locuacidad del hombre mundano. "Puesto que se trata de realidades inefables, honrémoslas también nosotros con el silencio"¹⁴.

Sin embargo el misterio de Dios, por toda su grandeza, por sus pretensiones, por su exigencia, por su necesidad, es lo que más debe ser proclamado. "Callar absolutamente acerca de Dios puede causar un cortocircuito más fatal que el que es consecuencia de nuestro hablar desfigurado y desmañado acerca de Dios, quien sobrepasará siempre todo lo que se diga acerca de Él. Callar acerca de Dios, dejarlo sin mencionar es una forma de hablar que no expresa lo más importante que hay en la vida, a saber, la fuente que nos hace vivir llenos de esperanza. Y al no expresarla, la declara irrelevante, carente de significación"¹⁵.

Para el hombre la cuestión de Dios no es una cuestión más entre las otras, sino simplemente la cuestión que funda y a la cual se refieren todas las demás; "constituye la seriedad de la existencia"¹⁶. "El hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda, por decirlo así, darse o no darse en el hombre a discreción, que pueda darse aquí o allá, o no darse, sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre y lo es efectivamente siempre, aun en la más oscura vida de todos los días. Sólo es hombre por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quíralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo infinito hacia Dios"¹⁷.

¹¹ S. Juan de la Cruz, "Puntos de amor, 60.13", en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 1204. Y el "punto 57": "andar a solas con Dios, obrar en el medio, esconder los bienes de Dios", 1203.

¹² S. Juan de la Cruz, "Carta a las carmelitas descalzas de Beas. Granada, 22 de noviembre de 1587", en *Vida y obras de S. Juan de la Cruz*, 1214.

¹³ S. Rafael Arnaiz, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1993, 539.

¹⁴ S. Gregorio Nacianceno, "Discurso 28", en *Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 121.

¹⁵ Schillebeeckx, E., *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, 93.

¹⁶ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid 1969, 243.

¹⁷ Rahner, K., *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967, 89.

El hombre no se conoce sino en Dios o en la presencia de Dios. En la relación religiosa descubre el hombre su verdadera dignidad. “El yo deja de ser simplemente un yo humano para convertirse en un *yo teológico*. ¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios? ¡Qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya!”¹⁸. Sólo puedo saber quién soy partiendo del lugar en el que me encuentro, Dios. Mi verdadero nombre es el que he recibido de Él: “Le daré una piedra blanca y escribiré en ella el nuevo nombre que no conoce nadie más que el que lo recibe” (Ap 2, 17), un nombre que dura para siempre.

Hablar de Dios es proclamar el Misterio de Dios

No hay verdadera relación con Dios al margen del misterio. Se trata de un tema tan profundamente bíblico y patrístico que no se debe atribuir al azar que su casi desaparición haya coincidido con el declinar de la teología dogmática a partir del siglo XVII. La insistencia en el carácter misterioso de Dios no es una novedad sino que se trata de una profunda corriente que atraviesa toda la tradición judía y cristiana desde la Escritura hasta la sabiduría de los santos, místicos y teólogos de todos los tiempos.

En todo lo que se dice de Dios y de la experiencia de Él es esencial mantener la conciencia de que se habla de misterio: “proponemos un saber sobre Dios que es misterio” (1Co 2, 7). Dios no deja de ser misterio al revelarse sino que se revela como misterio. La revelación no es una superación gnóstica del misterio otorgada por el mismo Dios, sino que es historia del conocimiento cada vez más radical de Dios *como* misterio. El Dios vivo no es sólo un Dios que se revela sino también un Dios que se oculta: “verdaderamente Tú eres un Dios escondido: el Dios de Israel, el Salvador” (Is 45, 15). Dios, el siempre incomprensible, viene a nuestro encuentro como un “Dios cercano” –“de nombre Emanuel (Is 7, 14), que significa “Dios con nosotros” (Mt 1, 23)– que no sería Dios si a la vez no fuese un “Dios lejano” (Jr 23, 23). La revelación no abole el misterio sino que revela el misterio como tal. “He creído en tus libros, pero sus palabras son muy misteriosas... ¡Maravillosa profundidad la de tus Escrituras, cuya superficie se nos presenta acariciando a los pequeñuelos! ¡Pero maravillosa profundidad la suya, Dios mío, maravillosa profundidad! Da vértigo asomarse a ella: vértigo de respeto y temor de amor”¹⁹. El creyente se deja caer incondicionalmente en el misterio amoroso y salvífico del Dios escondido que se da a sí mismo en la inmediatez.

El misterio es algo ya accesible: es la forma en que un secreto, sin perder su condición, se manifiesta. La Palabra nos revela el misterio pero sin dejar de ser el

¹⁸ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, 155-156.

¹⁹ S. Agustín, *Confesiones*, XII 10, 433; X, 14, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 437-438.

misterio de Dios. “Una palabra de la Revelación, que hubiera cesado de bañarse en misterio, al mismo tiempo habría cesado de ser una palabra digna de escucharse. Hay un eco de la hondura divina y pertenece a la “imagen y símbolo” de la esencia divina en la criatura, en el hecho de que nada que participe del misterio del ser se agote en su presencia. Y habría que tener un concepto mezquino de la razón para olfatear irracionalismo en esta ley básica. Cuando esta ley se hace evidente también a los cristianos, les enseña a comprender que Dios no es un “objeto” ni aun para el conocimiento, sino que permanece “inexpresablemente elevado” (Denz. 1782) sobre la categoría de la objetividad, y por tanto sólo por analogía puede insertarse en la categoría del “otro, del “tú”²⁰.

La verdad dada por Dios requiere la eternidad para ser recibida. El misterio inagotable de Dios nunca puede darse de una vez; por lo tanto nunca puede recibirse de tal modo que el acto de recibir –fe, adoración, amor, acción de gracias– quede agotado. La esperanza, virtud teologal, es saber esperar todavía y siempre. La presencia de Dios se experimenta siempre como inaudita. El encuentro con Dios hace saltar por los aires todas las expectativas e incluso todas las condiciones de lo que hasta ahora cabía pensar. Las acciones de Dios no se deducen de un concepto de Dios preestablecido sino que siempre son desconcertantes y sorprendentes y exigen un cambio de pensamiento en la teoría y una conversión en la práctica. La kénosis no pone ninguna condición para revelarse. El Dios que se manifiesta como Jesucristo no depende de ninguna “estancia divina” precisamente porque Él se despoja de la divinidad tal como la conciben los hombres (Flp 2, 5-11).

Cualquier relación con lo divino que olvide o lesione el carácter absolutamente misterioso y trascendente de su término deja de ser relación con lo divino para convertirse en relación con un ídolo. “Dios no se presenta a nosotros, entes finitos, como una Cosa ya totalmente terminada a la que hay que abrazar. Para nosotros es el eterno Descubrimiento y el eterno Crecimiento. Cuanto más creemos comprenderlo, más distinto se nos revela. Cuanto más pensamos aprehenderlo, más retrocede atrayéndonos a las profundidades de sí mismo”²¹. El creyente, perdido en el misterio, lo sabe todo como infinitamente diverso y justamente así no sabe absolutamente nada.

Desde el fondo de los siglos *El Libro de Job*, partiendo de la angustia como experiencia universal, nos enseña que el exceso de mal desgarrar el mundo, pero para hacer aparecer no otro mundo sino lo otro diferente del mundo, es decir, lo otro distinto a la mundanidad como tal²². Su enseñanza inapreciable, fácil de no ver y fácil de desechar, es la de un encuentro con Dios asumiendo el exceso de mal del mundo. En el exceso del mal hay una brecha y una vislumbre del Bien, un exceso de Bien que se

²⁰ Von Balthasar, H. U., *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966, 240.

²¹ Teilhard de Chardin, P., *El Medio divino*, Taurus, Madrid 1967, 151.

²² Nemo, P., *Job y el Exceso del Mal*, Caparrós, Madrid 1995, 14.

puede convertir para el hombre en el viático de su vía dolorosa. Dios es el Supremo Posible. Pero esta luz tan solo luce al cabo de la noche. La noche es el único camino del día. Nada dispensa de salir a la intemperie, de atravesar la nada. A Dios sólo se le encuentra en la nada. Tal es la deslumbrante certidumbre de Job, “deslumbrante como el día”²³.

¿Cómo hablar del misterio divino con lenguaje humano?

La grandiosidad de Dios ante el hombre se refleja también en el aspecto expresivo: hay una conciencia de inutilidad en el lenguaje, un vértigo de ocultamiento, de huida al desierto. Ante Dios todo calla, el hombre vive el gran silencio, un silencio que se hace cada vez mayor y el corazón tampoco puede hablar.

La primera paradoja de lo religioso es situarse en el lenguaje, señalarnos desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar. La fuente última y más íntima de un verdadero lenguaje religioso es la propia experiencia que no se puede enjaular en las palabras. “Es tan oscura la percepción de Dios que apenas es posible llamarla conocimiento. S. Agustín que buscó el camino de Dios sobre todo a partir del ser interior expresa de muchas maneras nuestra incapacidad para captar lo inasible”²⁴. Sólo es verdad lo que precede o lo que sigue a lo formulado, únicamente la palabra que se hurta a las trabas de la expresión o la palabra liberada del lenguaje. “En las palabras se presiente la *Sobre-Palabra*, esa PALABRA que se expresa a través de todas las palabras aisladas, pero no expresándose a sí misma sino expresando al Padre que calla en ella”²⁵. Como esa Palabra resume y condensa todas las palabras de la Escritura (Hb 1, 1), éstas desarrollan y articulan, refractan en muchos colores, quiebran en muchas facetas la Palabra única y definitiva.

La experiencia religiosa se aloja en el lenguaje forzándolo a decir lo indecible en cuanto tal, a comunicar lo incommunicable. De ahí la tensión entre el silencio y la palabra que el decir religioso sustancialmente conlleva porque ese lenguaje es señal, ante todo, de lo que se manifiesta sin salir de la no manifestación. En su descenso sobre el lenguaje la experiencia religiosa arrasa el lenguaje para llevarlo a un extremo de máxima tensión, al punto de que el silencio y la palabra se contemplan a una y otra orilla de un vacío que es incallable e indecible a la vez.

El decir de la palabra religiosa remite esencialmente al Indecible en que se funda. Palabra del límite, testimonia la imposible aproximación a su Nombre. El Otro permanece como lo más lejano en la más próxima proximidad, como la lejanía de la

²³ Nemo, P., *Job y el Exceso del Mal*, 125.

²⁴ Sancho, F. J., *Las páginas más bellas de Edith Stein*, Monte Carmelo, Burgos 1998, 43.

²⁵ Von Balthasar, H. U., *El problema de Dios en el hombre actual*, 237.

proximidad. El decir religioso reúne la claridad y la resonancia de los fenómenos celestes junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño.

Si el lenguaje religioso es cada vez más un testimonio de la necesidad de un hablar en la frontera de lo decible es un lenguaje simbólico. La única afirmación no simbólica de Dios es la de que todo lo que decimos de Dios es simbólico. El símbolo es instrumento primordial para expresar lo indecible. Jesús anunciaba el Reino de Dios en imágenes que fuesen inteligibles para los hombres: “y no les hablaba sin parábolas” (Mc 4, 34). Pablo también lo sabía cuando escribió: “Nosotros anunciamos la sabiduría de Dios en el misterio” (1Co 2, 7).

El símbolo siempre conserva sus trasfondos secretos. En las imágenes simbólicas se da una fractura entre lo que es expresado y lo que expresa. Es propio del enigma y de la profundidad de la expresión simbólica el revelar y ocultar al mismo tiempo. De ahí que si afirmamos que el universo es la expresión de la realidad última (Dios), estamos diciendo que el universo revela y oculta la realidad última. Esas marcas secretas que Dios ha dejado en las cosas son igualmente encubrimiento de su revelación y revelación de su encubrimiento.

Lo que debemos transmitir hablando de Dios es la experiencia de Dios

El lenguaje religioso expresa y configura la experiencia religiosa. La experiencia es el signo diferencial de un discurso religioso lleno de contenido que se contrapone a la pérdida de contenido del discurso religioso que el Nuevo Testamento llama “vana palabrería” (1Tm 6, 20; 2Tm 2, 16). El acto de fe del cristiano nunca tiene por contenido una simple fórmula o teorema sino “la cosa misma” a la que remite: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (S T II-II, q.1 a. 2 ad 2). La única manera seria, decisiva, escuchable, hoy de hablar de Dios es la de quien está hablando con Dios. Es un hablar de arriba abajo. El lenguaje religioso tiene el carácter de testimonio. Todo el lenguaje con el que hablamos de Dios depende de la fórmula “Yo creo”. Las afirmaciones del creyente acerca de Dios suponen un compromiso acerca de la verdad de lo que se afirma. En este sentido el lenguaje religioso es autoimplicativo. Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble.

Las palabras vivas se sacan siempre de la propia experiencia²⁶. “Las mismas palabras pueden ser vulgares o extraordinarias según la manera de pronunciarlas. Y esa manera depende de la profundidad que tenga la región del ser de la que proceden, sin que en ello intervenga para nada la voluntad. Merced a una maravillosa sintonía,

²⁶ “No diré cosa que en mí u otras no la tenga por experiencia u dada en oración a entender por el Señor” Santa Teresa, “Camino de perfección”, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979, 196.

esas palabras van a llegar, en quien las escucha, a la misma región. De ese modo quien escucha puede discernir, si es que tiene discernimiento, cuánto valen esas palabras”²⁷.

El verdadero religioso, perdido en el silencio más delgado, descansa en la soledad. Tendríamos que pensar más de dónde brota la palabra de Dios y también, en consecuencia y respuesta a ella, el lenguaje religioso; y qué abismo de silencio y misterio trae consigo, abriéndolo y haciéndolo posible antes de regresar a su origen; “¿hemos experimentado en la fe qué viento de infinitud sopla con la Palabra desde el seno del Padre y cómo todas las palabras y gestos de Jesús no sólo están nimbados de silencio, sino empapados, chorreando de indecible, sacados del silencio, sin poderse arrancar en ningún momento de los fondos que no aparecen, pero en los cuales está su figura erguida, arraigada por todas partes, como si al separarse de esos fondos fuera a perder todo sentido y toda esencialidad?”²⁸. Una palabra que cesara de bañarse en misterio dejaría de ser una palabra digna de escucharse.

El lenguaje religioso, incluida la palabra Dios, sólo volverá a tener sentido cuando las perdidas experiencias a las que tales palabras hacen referencia lleguen a ser sentidas como parte de la realidad humana, cuando hablar de Dios sea repetir con labios asombrados palabras que se han escuchado en lo secreto, en el silencio, durante la unión de amor. Esas palabras alquiladas serán carbones encendidos en la boca (Is 6, 6), portadoras de una luz que nadie sabe de dónde sale. Cualquiera puede sentir las brasas debajo de esos pensamientos de fuego. La palabra “Dios”, revestida de una resplandeciente belleza, volverá a nombrar lo esencial, será como sagrario que preserva lo sagrado.

El significado excesivamente vago del término experiencia en el lenguaje ordinario aconseja precisar su sentido en el contexto religioso. “Con este término entendemos la percepción de la realidad de Dios tal como viene a nosotros, actúa en nosotros y por medio de nosotros, arrastrándonos hacia Él en una comunión, una amistad, en un ser el uno para el otro. Nos captamos en relación con Dios. En esto consiste la experiencia religiosa”²⁹.

La experiencia supone el contacto de la persona con la realidad concreta. La relación directa e inmediata con Dios es ahora imposible como lo ha sido siempre. Pero una relación interpersonal, en la que el sujeto se ve afectado íntima, total y radicalmente por el Misterio y responde a ese radical concernimiento con la absoluta confianza ¿no puede llamarse relación directa e inmediata? Como enseña Santo Tomás podemos tener un conocimiento afectivo o experimental de la bondad divina experimentando el gusto y la suavidad de la dulzura divina³⁰. S. Tomás se remite al salmo 34, 9: “Gustad y

²⁷ Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, 109.

²⁸ Von Balthasar, H. U., *El problema de Dios en el hombre actual*, 237.

²⁹ Congar, Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 25.

³⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 97, a. 2.

ved cuán bueno es Yahveh". Sobre el gusto y la experiencia se funda la evidencia mística, afectiva y experimental³¹; del gusto gozoso de Dios sigue cierto conocimiento afectivo y experimental sobre Dios tal como es gustado, experimentado y alcanzado³², un conocimiento *per modum tactus*.

La esencia de la mística está formada por una experiencia fundamental interior y por el contacto directo con Dios. Lo mismo si estoy actuando que si oro, si abro laboriosamente mi alma mediante el trabajo que si Dios la invade mediante las pasividades de dentro y de fuera, sigo teniendo igualmente conciencia de estar unido. Ante todo estoy *in Christo Jesu*: solamente después obro o sufro o contemplo³³.

La experiencia de Dios consiste en vivir todo divinamente. Dios está junto al hombre en una relación que supera la frontera entre lo sagrado y lo profano. "Ciertamente la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos (...) sino es la manera de experimentar en todo ello la condición divina en la que el hombre consiste. El hombre, en efecto, tiene que habérselas en este mundo no con las cosas y además con Dios, cuando de Dios se ocupa. No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas. El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo, ahí es donde está la experiencia de Dios"³⁴. La experiencia de Dios es la profundidad y radicalidad última de toda experiencia intelectual y personal y precede a la explicación teórica sobre Dios, la sostiene y la hace inteligible. La trascendencia de Dios la vive el hombre en la experiencia de lo cotidiano, en la experiencia del amor, de la muerte, y en el encuentro ineludible con el misterio, en cuya falta de fondo todo se funda, cuya sola noche esclarece toda claridad superficial de la existencia humana.

La vida cotidiana tiene algo de divino. Bajo el imperio de lo familiar y doméstico la vida entrelaza sus lazos invisibles. El misterio es el invisible guardián de nuestra vida, arcana y doméstica a un tiempo. Pero ¡qué extraño!, la cercanía permanece invisible. Los aspectos de las cosas que nos son más importantes nos están ocultos por su simplicidad y familiaridad. La mayoría de los hombres no tiene ojos para la evidencia. Es necesario para captarlo un oído más fino que el oído más fino y unos ojos más penetrantes que los ojos más penetrantes; hace falta mucho más que unos receptores ultrasensibles, se necesita un corazón transparente: "bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios" (Mt 5, 8). Con los ojos para las profundidades, "los ojos del alma", se pueden ver las suaves luces de la vida.

³¹ Juan de S. Tomás, *De donis Spiritus Sancti*, A. Mathieu et H. Gagné, Quebeci 1948, 111.

³² Juan de S. Tomás, *op. cit.*, 149.

³³ Teilhard de Chardin, P., *Ser más*, Taurus, Madrid 1970, 107.

³⁴ Zubiri, X., *El hombre y Dios*, 333.

No tiene por qué tratarse de experiencias sorprendentes y extraordinarias de iluminación y conversión. Se trata de dar a la vida un horizonte más que cambiar sus contenidos concretos, percibir lo absoluto que aparece en lo relativo de la praxis humana, algo al par cotidiano y encubierto. Se trata de un estilo de ver la vida, una manera de estar plantado en la existencia. Lo religioso no se diferencia de lo cotidiano y anónimo sino por la profundidad de la gracia que se vierte sobre lo cotidiano. S. Pablo exhorta a los cristianos a convertir la vida cotidiana en materia de su sacrificio a Dios: "Ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (1Co 10, 31). "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de Él" (Col 3, 17).

Para encontrar a Dios no debemos abandonar la realidad sino adentrarnos en ella, entrando más adentro en la espesura. El reto no es poner a Dios en la realidad sino descubrirlo en ella, viendo en todo la imagen del celestial resplandor. El mundo es el Medio divino en cuanto ámbito de la presencia de Dios. Teilhard de Chardin "quería enseñar ver a Dios por todas partes; verlo en lo más secreto, en lo más consistente, en lo más definitivo del mundo"³⁵.

La religiosidad que brota de las entrañas mismas de la condición humana puede ser más religiosa cuanto más común y vulgar es el objeto que toca con tal que lo trate en toda su pureza. Por el interior de las cosas familiares corre la frescura divina de las aguas del cielo. Lo sobrenatural sucede en la vida íntima de todos los días. Entre los cacharros anda el espíritu que tanto ennoblece a los cacharros y que, a veces, desfallece entre ellos. Santa Teresa decía: "Entended que si es en la cocina entre los pucheros anda el Señor. El verdadero amante en toda parte ama y siempre se acuerda del amado. ¡Recia cosa sería que sólo en los rincones se pudiese traer oración"³⁶. En la vida del creyente la oración es más una actitud que un conjunto de actos, es derramar el alma en la infinitud del Padre.

La mística de la cotidianidad es la forma por excelencia de la experiencia de Dios: hace surgir los destellos de allá arriba que están adormecidos aquí abajo, los recoge y los vuelve a llevar al Ardor original del que habían descendido. El problema de la relación entre oración y vida, acción y contemplación desaparece. El discípulo de Jesús, contemplativo en la acción, por senderos de bendición camina.

El cristiano siempre vive la experiencia de Dios como búsqueda de Dios. El Dios vivo de la Biblia es el Dios que siempre se busca. Sólo Dios debe ser buscado con todo el instinto y en todas las ocasiones a través de todo. Nunca Dios acaba de nacer en nuestra vida. El encuentro con Dios engendra siempre un nuevo y más intenso deseo. Dios, a medida que se comunica, dilata la capacidad del espíritu para hacerlo susceptible de recibir mayores bienes. Dilatación o apertura del alma a un nuevo y más

³⁵ Teilhard de Chardin, P., *El Medio divino*, 31.

³⁶ Santa Teresa de Jesús, "Libro de las Fundaciones", en *Obras completas*, 534.

irrenunciable deseo. Nunca hay aposentamiento o sosiego en ningún estado final del proceso, pues el deseo no hace más que crecer con el goce. La voz de amor a más amor convida.

Buscando a Dios busca el hombre lo que de verdad desea su corazón. En el interior del hombre hay un hueco inmenso que sólo Dios ha podido abrir y sólo Él puede llenar. El carácter icónico y semejante del hombre enfatiza el deseo de Dios, de encontrarse o converger con Él. Dios y el hombre, estrechamente vinculados por la semejanza, no pueden menos que encontrarse o, mejor que encontrarse, converger. Lo divino encuentra eco en nuestro interior: ese eco es nuestro deseo de Dios. Nuestro grito de plenitud es el eco de la voz de Dios dentro de la realidad humana.

San Juan de la Cruz enseña que el encuentro con Dios tiene lugar “del alma en el más profundo centro”, el divino abismo en que huidiza eternidad se espeja. Vivimos lejos de Dios cuando vivimos fuera de nosotros mismos. Ningún mal es comparable con la atrofia del órgano que permite sondear las profundidades o el sentido de nuestro ser, o percibir esa vibración interior que proyecta al hombre hacia Dios; ninguna extrañidad mayor que sentirse extraño de Dios.

La búsqueda de Dios es ardua y difícil. “Nadie conoce las huellas de tus pasos” (Sal 76, 20). Tras esas huellas, cuyo rastro está infinitamente presente e infinitamente borrado, sale desde el gemido y el clamor el que busca a Dios.

Hablamos de Dios a quienes buscan a Dios

El lenguaje adquiere significado cuando la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana: “nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación”³⁷. Los juegos de lenguaje del creyente resultan inteligibles en el contexto de las diversas formas de vida que consisten en responder a Dios y reconocerle como tal. El lenguaje religioso es incomprensible a quienes no pertenecen a la comunión religiosa de lenguaje y de acción, puesto que el juego lingüístico debe ya “participar en el juego” para captar el significado de cada una de las expresiones, y es imposible lograr con proposiciones enunciativas que, quien todavía no actúa del modo como se “opera con palabras religiosas”, entienda de qué se trata. Aunque el no creyente pudiera aprender del ambiente a usar algunos elementos del lenguaje religioso cristiano no podría entender el significado de ese lenguaje porque no participa de las formas cristianas de vida.

Se comprende con la sensibilidad que se tiene. La sensibilidad religiosa siente íntimamente el estremecimiento de lo divino. Lo que realmente constituye lo religioso

³⁷ Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, 229, 30c., Gedisa, Barcelona 1988.