

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2021

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

Pedro Ignacio Fraile Yécora

Comité de redacción:

Ernesto Brotóns

José Ignacio Blanco

Luis M^a Torra

Estela Aldave Medrano

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Telf. 976467378

Suscripciones:

Secretaría del C.R.E.T.A.

Confección y maquetación:

C.R.E.T.A.

Impresión:

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0447

Depósito legal: Z-169/95

SUMARIO

Pág.

EDITORIAL..... 5

1. *Vivir en el Espíritu*

José M^a Andreu Celma..... 9

2. *¿En qué Dios creemos los que creemos en Dios?*

Laurentino Novoa Pascual CP 33

3. *Pensar y hablar a/de Dios en tiempos de crisis*

Ernesto Brotóns Tena..... 59

4. *Teología en las fronteras tecnológicas de nuestro mundo*

Francisco Génova..... 87

5. *Encarnación y definición de hombre*

Emilio Aznar Delcazo 107

EDITORIAL

Con motivo del quincuagésimo aniversario de la fundación del CRETA, septiembre del año 1970, hemos querido publicar un número conmemorativo como contribución madura al quehacer teológico. Queremos que sea un número de reflexión, de propuestas, de lanzar retos para seguir ahondando por estas sendas nunca suficientemente transitadas. Cinco obras configuran nuestra revista.

El primer artículo, del profesor José M^a Andreu, vuelve a reflexionar sobre un tema de actualidad permanente: la vida espiritual, comprendida como 'vida en el Espíritu'. El profesor Andreu escribe: 'Ser cristiano es «llegar a ser cristiano» (...). Nos encontramos hoy en una fase de tránsito desde un cristianismo institucional a un cristianismo interiorizado místicamente. (...) Hay que embarcarse en la aventura de la búsqueda, del encuentro y del dejarse buscar y dejarse encontrar por Dios. Tenemos experiencia de Dios porque el Señor mora dentro del alma y, por ello, puede realizar "toques sustanciales" en ella. (...) En momentos de crisis o de interrogantes fundamentales tenemos que volver a las grandes sabidurías dulces y nutritivas que constituyen el tesoro de la humanidad, no para repetirlas servilmente sino para encontrar en ellas fuentes nuevas de inspiración'. Concluye de forma poética y profunda: 'Los místicos, vigías del abismo, expertos de la noche, pues se han atrevido a adentrarse en esa noche hasta descubrir o vislumbrar la luz y guía que brilla en su fondo, simpatizando con las necesidades más profundas de sus hermanos, nos dicen que la misma noche puede convertirse en luz'.

Esta espiritualidad, a la que estamos convocados, no es una 'espiritualidad diluida' y 'blanda', sino 'creyente'. El profesor Laurentino Novoa nos invita a que nos preguntemos 'en qué Dios creemos los que creemos en Dios'. Una reflexión que lleva como subtítulo, a modo de anticipo de su reflexión: 'El "escándalo" del Dios de Jesús'. El profesor Novoa comienza diciendo: 'Los cristianos, cuando rezamos el credo que nos une, comenzamos diciendo "creo en Dios". Pero hemos de preguntarnos realmente ¿en qué Dios creemos los que creemos en Dios? ¿En el Dios de los profetas o en el Dios de los filósofos? ¿En el Dios de Jesús o en el Dios de los escribas y fariseos de Israel? ¿En el Dios del sufrimiento y la cruz o en el Dios del poder y la gloria? Para el teólogo pasionista 'creer en el Dios de Jesucristo puede resultar escándalo también hoy, como lo fue para las personas más religiosas y representativas de su tiempo, porque el Dios de Jesucristo es un Dios disidente y diferente (...). El Dios en quien creemos los cristianos no es un "Dios fríamente

omnipotente, sino un Dios que comparte apasionadamente el sufrimiento de sus criaturas”, porque Dios es Amor.’

Algunos pueden pensar: ¿Es necesario hablar de Dios en medio de la gran crisis sanitaria que ocupa y preocupa a nuestro mundo? Ernesto Brotóns, teólogo, actualmente director del CRETA, afronta este apasionante tema: ‘Pensar y hablar de/a Dios en tiempos de crisis. crisis... de Dios. La cuestión de Dios en los recios umbrales del s. XXI’. Su reflexión parte del ‘actual cambio de época, que sin negar sus luces, viene acompañado (...) de sueños rotos, sombras de un mundo cerrado, que se manifiestan en las distintas crisis que estamos padeciendo: antropológica, social, ecológica, económica o sanitaria. (...). La secularización de la vida parece haber conducido a la secularización en el modo de afrontar la enfermedad y la muerte. Ahora bien; no está todo dicho: con el neologismo «an-atéismo» se plantea la posibilidad de un retorno a Dios «después de Dios» (...) Este regreso no es un retorno a lo de siempre; hay una imagen de Dios que debe morir, para renacer purificada y significativa. El profesor Brotóns recuerda que el “preguntarse por Dios no es una cuestión teórica, sino preguntarse por la praxis vital”, que despierta en nosotros la alegría de ser, de amar y ser amados, de adorar; el gozo de ser «desde», «para» y «con» Dios y los demás. El artículo recuerda que estamos celebrando los 50 años del CRETA, y reflexiona sobre el quehacer de la teología citando al papa Francisco: ‘frente a las inmanentistas teologías sin rostro de la prosperidad, sin compromisos fraternos, el papa reclama una teología de la acogida y de la escucha, entrañada, ante todo, de misericordia (...) pronunciada no desde la historia de los vencedores, al margen del dolor del mundo, sino desdeesa «otra» historia que el Dios cristiano demuestra en su cruz haber privilegiado y hecho suya: la de las víctimas, la de los descartados, la de los últimos’.

Teología desde los últimos, y teología desde las fronteras en diálogo con las nuevas corrientes antropológicas. El profesor Francisco J. Génova nos propone una reflexión sobre la ‘teología en las fronteras tecnológicas de nuestro mundo’. Para el profesor Génova ‘no se puede hacer teología hoy día con una visión estática de la realidad, cuando la evolución biológica y cósmica nos revelan la creación entera como un dinamismo permanente (...). No se puede hacer teología del mismo modo en un mundo de tecnologías elementales, que en el mundo de hoy que despliega y coloniza tecnológicamente la realidad entera, incluido el propio ser humano, un mundo sometido a la ‘inteligencia artificial’ (IA), donde la individualidad, las relaciones sociales, el mundo laboral, la economía, todos y cada uno de los aspectos de la vida de los seres humanos, son regidos por algoritmos no neutrales que buscan configurar un modelo de persona y sociedad al servicio de un sistema determinado. (...) Esta nueva teología para un tiempo nuevo ha de ser una teología necesariamente de frontera (...) uno de los grandes retos de nuestro tiempo, que está ya configurando

el presente y se proyecta hacia el futuro, es el de la IA (...). La teología está llamada a ser una voz que grita con fuerza en defensa de la dignidad inalienable del ser humano como imagen de Dios, en la defensa de la vida humana (...). Esa libertad de una teología nueva para un tiempo nuevo ha de ser la de una libertad profética que toma como opción la defensa del ser humano, especialmente de los más débiles'.

Todos los artículos anteriormente citados son profundamente teológicos, y a la vez profundamente antropológicos, porque no son dos términos contradictorios, sino complementarios. En el quinto artículo Emilio Aznar, profesor y teólogo, aborda un tema cristológico y antropológico: 'Encarnación y definición de hombre'. Su punto de partida es una cita de la *Gaudium et Spes*: 'El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre' (GS 22,2). Los años 70 son testigos de un 'giro antropológico'. Este cambio no podía dejar al hombre ayuno de Dios y entregado a su propia autosuficiencia y finitud. De ahí la importancia de la clave cristológica para la comprensión del hombre: ¿qué significa para la misma definición del ser humano el hecho de que el Hijo de Dios se ha hecho hombre? La perfección de nuestra humanidad consistirá en la participación en la perfección de Cristo. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo, de manera que la humanidad de cada uno crecerá en la medida que aumenta su unión con Cristo.

Disfrute, amigo lector, de esta propuesta de reflexión teológica y antropológica para nuestro tiempo.

Vivir en el Espíritu

Rev. Aragon. Teol. 53 (2021)

José M^a Andreu Celma

Ser cristiano es llegar a ser cristiano. Es ser referido a Cristo estando abierto a un cumplimiento total que se logra viviendo en Cristo, “haciéndose uno con Él”. Todavía no somos plenamente cristianos, sino que hemos de llegar a serlo más y más mediante nuestra comunión cada vez más profunda con Cristo. Como Pablo buscamos sin parar la identificación con Jesús: San Pablo decía de sí mismo: “No es que ya haya conseguido el premio o que ya esté en la meta; sigo corriendo a ver si lo obtengo, pues el Mesías Jesús lo obtuvo para mí. Hermanos, yo no pienso ya haberlo obtenido personalmente, y sólo una cosa me interesa: olvidando lo que queda atrás y lanzándome a lo que está delante, correr hacia la meta para conseguir el premio (Fil 3, 12-13)”. “Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó de tender hacia adelante, pues le parecía peligroso detenerse en la carrera”¹. “Corramos con constancia en la competición que se nos presenta, fijos los ojos en el pionero y consumidor de la fe, Jesús” (Hb 12, 1-2). En este empeño se puede avanzar y crecer siempre, sin cesar, en un progreso que nunca llega a su fin.

La tarea es siempre camino de plenitud. Profundizando en el sentido de nuestro ser “elegidos con Cristo antes de crear el mundo, destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos” (Ef 1, 4-5) para ser intérpretes verdaderos de nuestro origen y de nuestro destino, intentamos ir siempre más adelante o más adentro para llegar al “Dios, inaccesible y escondido, teniéndole por más alto y profundo que todo cuanto podemos alcanzar”².

Dios se halla en todas las cosas que ha creado “y no está lejos. Pues no las hizo y se marchó, sino que proceden de Él y están en Él”³. Cuanto más está dentro de las cosas, tanto más está fuera de las cosas: cuanto más adentro, tanto más afuera, y cuanto más afuera, tanto más adentro. “Dios no se encuentra en ninguna parte con tanta propiedad como en el alma, si quieres, en lo más entrañable del alma y lo más elevado del alma. Y cuando digo: “lo más entrañable” me refiero a lo más elevado, y cuando digo “lo más elevado” me refiero a lo más entrañable del alma. En

¹ S. Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 66.

² S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 1, 12”, en *Obras completas*, 745.

³ S. Agustín, “*Confesiones*. L. IV, c. 12, n 18”, 119.

lo más entrañable y en lo más elevado del alma: ahí los concibo a ambos juntos en uno solo”⁴.

La cercanía de Dios, que está más cerca del hombre que éste de sí mismo, le domina igualmente como lejanía, como lo inalcanzable y absolutamente solitario en Él. Constituye tanto el fondo más propio del hombre – *Deus interior intimo meo*- como su más íntimo extraño – *et superior summo meo*-. “Tú me eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser”⁵.

Hacia el interior y hacia lo alto discurre el camino misterioso. Siempre hay un paso, un caminar; el sentido consiste en tender hacia, progresar en la virtud, ideal nunca alcanzado pero que todos podemos rozar acercándonos a él hasta el infinito: es lo que en el Fedón se llama *ir lo más cerca*⁶.

Dios, más solitario e inimitable que todo, sólo puede ser encontrado en una soledad digna de Él, comunicada desde su propia esencia. “La sabiduría mística tiene propiedad de esconder al alma en sí. Porque algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura”⁷. “Dios mismo quiere llevarnos adelante y sacarnos de nuestro bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios”⁸.

Nos encontramos hoy en una fase de tránsito desde un cristianismo institucional a un cristianismo interiorizado místicamente. Karl Rahner pensaba que el cristianismo será una religión mística o no tendrá futuro: “El cristiano del futuro o será un místico, es decir, una persona que ha experimentado algo o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales”⁹. El referente es el “Cristo interior”, que se nos manifiesta en el encuentro místico con Él. También Cristo es el camino que marca la dirección del seguimiento, al que expresamente llama y en el que se entrena el cristiano como a la vista de un modelo.

Muchos son los cristianos que tienen “a todo Dios fuera” y no lo encuentran en su alma. Exteriormente todo está ahí, en imágenes y palabras, en la Iglesia y en la Biblia. Pero todo eso está ausente en lo interior. En su mayor parte los hombres

⁴ Maestro Eckhart, “Sermón XXX”, en *Tratados y sermones*, 523.

⁵ S. Agustín, *Confesiones* III, 6, 11, 87.

⁶ Platón, “Fedón, 65 e”, en *Obras completas*, 617.

⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 6”, en *Obras completas*, 565.

⁸ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 1, 8, 3”, en *Obras completas*, 501.

⁹ K. Rahner, “Espiritualidad antigua y actual”, en *Escritos de Teología VII*, 25.

no han encontrado a Cristo más que exteriormente y nunca en el interior de su alma. Pocos poseen una experiencia personal de Cristo por falta de interioridad. Los mejores son fieles servidores que observan los mandamientos de Dios y obedecen las normas de la Iglesia. Satisfechos de ambas cosas piensan que las obras exteriores hechas con buena intención son más santas y convenientes que los ejercicios interiores. Se aplican al cumplimiento exacto de las obras externas más que al Amor sincero de Aquel por quien las hacen. Tal preocupación sigue siendo característica del hombre exterior; prevalece la actividad de los sentidos. Su vida cristiana es una vida activa o externa.

Muy diferente es la vida de los amigos íntimos que prefieren seguir los consejos de Dios. Se adhieren a Él por amor, por su honra eterna. Dios invita y llama a tales amigos, los instruye interiormente, les enseña muchas maneras secretas de vida espiritual. Nadie puede realizar tales ejercicios interiores si no está unido a Dios. Cuando logramos renunciar a nosotros mismos, al espíritu de propiedad de nuestras obras, el Espíritu Santo se prende de nosotros sin intermediario alguno. “Guiados por el Espíritu de Dios llegamos a ser hijos de Dios” (Rm 8, 14) ¹⁰. Los buenos creyentes son hijos de Dios.

Con la palabra «místico» Rahner se refiere al desarrollo normal de la vida cristiana en el Espíritu Santo, prescindiendo de fenómenos carismáticos extraordinarios¹¹. Estos fenómenos no son constitutivos de la experiencia mística, tienen con respecto a ésta carácter secundario y tienden, cuando se producen, a desaparecer en los estados superiores del éxtasis ¹². La renuncia a los carismas, al aura prodigiosa de que suele ir acompañada la experiencia extática, es elemento central en la doctrina de san Juan de la Cruz. En varios capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* se desarrolla una persistente teoría de la negación de visiones, tanto naturales como sobrenaturales.

La mística de la cotidianeidad habla de la experiencia de Dios en medio de la vida. Santa Teresa de Jesús, “que de tan hondamente humana se sale de lo humano

¹⁰ J.V. Ruusbroec, “La piedra brillante”, en *Obras escogidas*, 354-359.

¹¹ K. Rahner, *Experiencia del Espíritu*, 11-12. La palabra castellana “mística” es la transcripción de la palabra griega *mystikós*, derivada de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y la boca, de donde proceden “miope”, “mudo” y también “misterio”, que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse. La palabra *mystikós* nos remonta a las religiones de los misterios de la Grecia clásica, a las ceremonias en las que el *mystes*, el fiel, es iniciado en los grandes misterios. Y también al latín *mysterium* que significa: secreto, misterio, ceremonia religiosa para iniciados. *Mystikós* proviene del *mysterion* objetivo y expresa su relación con él. De ahí que en el Cristianismo de los primeros siglos el concepto misterio se centrara en Cristo mismo, la Persona divina que revela lo oculto de Dios. Cristo es el Verbo o Palabra del Padre. A través de Él el Padre revela misterios que estaban ocultos. A partir del siglo XVII la palabra, utilizada hasta entonces sólo como adjetivo, comenzó a ser empleada como adjetivo sustantivado para designar a las personas que viven o padecen experiencias místicas

¹² Santa Teresa de Jesús, “Moradas séptimas, 3, 12”, en *Obras completas*, 445.

todo”¹³, 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!”¹⁴. S. Juan de Ávila propone como modelo a santa Catalina de Siena “que halló a Dios en la cocina tan bien o mejor que en la celda”¹⁵. “Quien en verdad posee a Dios, lo tiene en todos los lugares y en la calle y en medio de la gente exactamente lo mismo que en la iglesia o en el desierto o en la celda; con tal que lo tenga en verdad y solamente a Él, nadie podrá estorbar a semejante hombre”¹⁶. “Quien se imagina que recibe más de Dios en el ensimismamiento, la devoción, el dulce arrobamiento y en mercedes especiales, que cuando se halla cerca de la lumbre o en el establo, hace como si tomara a Dios, le envolviera la cabeza con una capa y lo empujara por debajo de un banco. Pues, quien busca a Dios mediante determinado modo, toma el modo y pierde a Dios que está escondido en el modo”¹⁷.

El toque divino puede producirse en cualquier situación de la vida cotidiana. Los sentidos capaces de percibir a Dios son los que S. Ignacio llama “sentidos espirituales”; son los “ojos del alma, ya purificados por la luz sobrenatural para que esta luz le muestre los bienes de la luz divina”¹⁸. Se necesita una actitud contemplativa. Frecuentemente buscamos a Dios a tientas, como leemos en la Biblia. Esta es la experiencia de los grandes padres en la fe, nuestros modelos (Hb 11). Hay que embarcarse en la aventura de la búsqueda del encuentro y del dejarse buscar y dejarse encontrar por Dios. “Con la expresión experiencia religiosa 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”¹⁹.

La experiencia mística es la manifestación de lo que puede llegar a vivir el cristiano cuando se adentra en el misterio de Dios. Una vida espiritual profunda es una vida mística: “Dios está tan cerca de ti que está en ti, o, por mejor decir, tú no puedes estar sin él”²⁰. La vida mística ofrece experimentalmente algo que enseña la

¹³ M. Unamuno, “Vida de Don Quijote y Sancho, Segunda Parte VI”, en *Obras completas*, III, 152

¹⁴ Santa Teresa de Jesús, “Libro de las Fundaciones”, en *Obras completas*, 534. “A partir de las cuartas moradas comprendemos que el cielo se acerca a la tierra en la vida diaria. La vivencia religiosa y la rutina diaria se iban entrelazando casi imperceptiblemente. Igual sucedía en las quintas moradas. En las sextas, cuando estamos a un paso de llegar a la plenitud de las séptimas, la oración se hace vida y ésta se convierte en oración. Las fronteras entre ambas se van difuminando. La existencia queda bañada en muchos momentos por la presencia de Dios. La experiencia religiosa se va haciendo vida; respiramos a Dios como inhalamos el aire”, en A. Mas Arrondo, *Acercar el cielo*, 172.

¹⁵ S. Juan de Ávila, *Audi, filia*, 318.

¹⁶ Maestro Eckhart, “Pláticas instructivas”, en *Tratados y sermones*, 93.

¹⁷ Maestro Eckhart, “Sermón V b”, en *Tratados y sermones*, 307.

¹⁸ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 10”, en *Obras completas*, 554.

¹⁹ Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 25.

²⁰ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 1, 7”, en *Obras completas*,

fe, a saber: la inhabitación de Dios en el alma. “El entendimiento, uniéndose con Dios ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió. La voluntad, unida en el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza de Espíritu Santo; la memoria se ha trocado en aprehensiones eternas de gloria”²¹.

El que busca a Dios ha de disponerse a ir a donde es atraído el místico, a acogerse a la soledad de su interior para permanecer allí, en una sencilla mirada amorosa hacia el Dios escondido, que, aunque velado, está siempre presente. Así “siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios con abundante comunicación espiritual”²². La regla para encontrar la divina voluntad debe ser la paz y el gusto tranquilo que el cristiano experimenta por las cosas en lo profundo de su conciencia. En armonía con todas las cosas, muerte y vida, lo mismo que la alternancia eterna de día y noche, están ordenadas por el cielo. Para llegar a este punto no pedir ni rechazar nada, porque ésta es una práctica que nos lleva a la indiferencia, por la que el alma que ha llegado allí no sabe casi qué quiere ni qué no quiere.

El místico es el estado normal cuando se vive el cristianismo en su verdad. El concepto de “místico” define solamente el sentido del misterio que rodea a Dios y el contacto que de modo variado se puede tener con Él. La palabra mística designa una vivencia religiosa, una experiencia del misterio que se produce en el extremo límite de lo religioso, la experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance.

La emoción más bella y profunda que podemos sentir es la sensación mística. Es la emoción fundamental, la que engendra la religión. “Podemos representarnos la religión como la cristalización, producida por un sabio enfriamiento, de algo que el misticismo vino a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad. A través de la religión todos pueden obtener una pequeña parte de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados”²³.

La experiencia cristiana es vivir la vida eterna que nos ha dado Jesús (Jn 17, 2), que consiste en que “te conozcan a ti, Padre, y a quien has enviado, Jesucristo” (Jn 17, 3). La expresión “vida eterna” no significa la vida que viene después de la muerte, en contraposición a la vida actual que es ciertamente pasajera y no una vida eterna. “Vida eterna” significa la vida misma, la vida verdadera, que puede ser vivida también en este tiempo. Esto es lo que interesa: abrazar ya desde ahora la vida, la vida verdadera, que ya nada ni nadie puede destruir.

²¹ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 4, 2”, en *Obras completas*, 526

²² S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 7, 4”, en *Obras completas*, 534

²³ H. Bergson, *La dos fuentes de la moral y de la religión*, 302.

El conocimiento del que habla Jesús es un conocimiento experiencial, un conocimiento que crea comunión, haciéndose una sola cosa con lo conocido. Se trata de un conocer en el sentido que tiene el vocablo, incluso en español, cuando se dice “yo he conocido la enfermedad” o “yo no he conocido tal cosa”. Se trata de tener una posesión por intimidad de aquello que es término del conocimiento. Se trata de conocer a Dios en este sentido. “Y a quien has enviado, Jesucristo”: Dios se nos hace accesible en quien ha enviado, Jesucristo; en el encuentro con Él se produce ese conocimiento de Dios que se hace comunión y, con ello, llega a ser vida. El hombre encuentra la vida cuando se sustenta en Cristo, que es la vida misma.

Del arte de hablar de Dios o del arte de escuchar relatos sobre Dios se pasa al arte de gustar y sentir en el corazón el significado interno de dichos relatos hasta el punto de ser transformados por ellos. Como enseña Santo Tomás podemos tener un conocimiento afectivo o experimental de la bondad divina experimentando el gusto y la suavidad de la dulzura divina ²⁴. S. Tomás se remite al salmo 34, 9: “Gustad y ved cómo es bueno Yahveh” (*sapientia*, de *sapere*: gustar).

Sobre el gusto y la experiencia se funda la evidencia mística, afectiva y experiencial²⁵; del gusto gozoso de Dios sigue cierto conocimiento afectivo y experiencial sobre Dios tal como es gustado, experimentado y alcanzado²⁶, un conocimiento *per modum tactus*, o unas noticias amorosas que son los mismos toques divinos. Sentimos que el tacto y el gusto nos conducen a la razón más profunda y a la belleza más deslumbradora, que no podemos alcanzar. En la práctica de la mística se logra “la disposición pura y sencilla y el paladar purgado y sano para sentir los subidos y peregrinos toques del divino amor”²⁷.

La experiencia del misterio divino es una vivencia permanente y amorosa de Dios secretamente, “sin medio alguno entre Dios y el alma”²⁸; el alma busca la “comunicación esencial de la Divinidad sin algún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad, lo cual es toque de sustancias desnudas, es a saber, de el alma y la Divinidad”²⁹. “El Maestro que enseña la sabiduría divina está dentro del alma sustancialmente”³⁰. Tenemos experiencia de Dios porque el Señor mora dentro del alma y, por ello, puede realizar “toques sustanciales” en ella.

²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 97, a. 2. S. Juan de la Cruz dice que “la contemplación tenebrosa de Dios es la Teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por el amor (*ST II-II*, q. 180, a. 1)”, en “*Noche oscura*. L. 2, 17, 2”, en *Obras completas*, 563.

²⁵ Juan de S. Tomás, *De donis Spiritus Sancti*, 111.

²⁶ Juan de S. Tomás, *op. cit.*, 149.

²⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 3”, en *Obras completas*, 540.

²⁸ J.V. Ruusbroec, “Bodas del alma”, IV, en *Obras escogidas*, 198.

²⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B, 19, 4”, en *Obras completas*, 816.

³⁰ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 2”, en *Obras completas*, 564.

1. Con san Juan de la Cruz

Nos puede sugerir el camino el fino pensamiento de san Juan de la Cruz que ha sabido interpretar la inimaginable riqueza del misterio de la vida cristiana. “Enseñándonos el modo de subir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección que llamamos unión del alma con Dios”³¹, nos será más guía que maestro. “Leyéndolo podemos darnos cuenta de que entiende del secreto de Jesús” (Ef 3, 4) y nuestro espíritu va templándose “al sentido divino, tan extraño y ajeno de toda humana manera”³². Escribió su obra para acompañar y guiar a quienes se decidieran a ir más adelante o más adentro y, dejando la condición de principiantes, “salen a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que por otro nombre llaman vía iluminativa o contemplación infusa, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando al alma”³³. Las sequedades y trabajos de las oscuras noches del sentido y del espíritu son el largo proceso de purificación por el que nos “vamos librando de todas las niñerías de gustillos y otras impertinencias que nunca se acabarían de decir que suelen tener los espirituales aún no perfectos”³⁴.

La experiencia mística es la realización efectiva de existir recibiendo la plenitud de Dios, es hacer de la propia vida la experiencia de aceptarse a sí mismo como don de Dios, de ser “Dios por participación”. Para san Juan de la Cruz el elemento constitutivo de la experiencia mística es “la influencia de Dios en el alma, en que, de secreto, enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor; es sabiduría de Dios amorosa que dispone al alma para la unión de amor de Dios”³⁵. Máximo el Confesor habla de una necesaria “salida de sí”, que está en la cumbre de la oración. “Todo lo que Dios te pide es que salgas de ti mismo, en tanto que tú eres criatura, y que dejes a Dios ser Dios en ti. Sal completamente de ti mismo por amor de Dios y Dios saldrá por completo de sí mismo por amor de ti. Cuando estos dos salen, entonces lo que queda es un Uno simple. En este Uno el Padre engendra a su Hijo dentro del manantial más íntimo. Allí sale floreciendo el Espíritu Santo y allí surge dentro de Dios una voluntad que pertenece al alma”³⁶. En la obra sanjuanista “cuenta el alma el modo y manera que tuvo en salir de sí y de todas las cosas para venir a vivir vida de amor dulce y sabroso en Dios”³⁷.

La salida, elemento desencadenante y constitutivo de la experiencia mística, es un proceso de descondicionamiento del alma que ha de vaciarse de toda forma o

³¹ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. Argumento”, en *Obras completas*, 253.

³² Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 5”, en *Obras completas*, 541.

³³ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 1, 14, 1”, en *Obras completas*, 518.

³⁴ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 26, 18-19”, en *Obras completas*, 847-848.

³⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 5, 1”, en *Obras completas*, 527.

³⁶ Maestro Eckhart, “Sermón V b”, en *Tratados y sermones*, 309.

³⁷ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 1. Declaración, 1”, en *Obras completas*, 486.

imagen creada para que en ella se llene ese centro vacío con la plenitud de lo que no tiene forma ni imagen y encierra a la vez la potencialidad infinita de todas las formas de la creación. La pobreza espiritual es el otro nombre de la vacuidad o del vacío o de la nada que ha de operar en su interior el alma para hacerse lugar de la iluminación. El místico se vacía de egoísmo hasta hacer lugar en el interior de su vida al infinito de Dios. “A cambio de que yo por amor de Él, salga de mí mismo, Dios me pertenecerá totalmente con todo cuanto es y puede ofrecer”³⁸. Como enseña San Juan de la Cruz “el alma que quiere que Dios se le entregue todo, se ha de entregar toda, sin dejar nada para sí”³⁹.

De noche sale el alma de sí para llegar al punto “donde nadie parecía”, en que ha de realizarse la unión; “el alma ha de salir a hacer un hecho tan heroico y tan raro, que es unirse con su Amado divino afuera, porque el Amado no se halla sino solo afuera en la soledad”⁴⁰. Lo que constituye al místico es la experiencia extrema de la unión. Más allá de raptos y visiones la mística se sustancia en la simple y abisal experiencia de la unidad. La unión pertenece al solo mundo de la interioridad. La esencia de la mística está formada por una experiencia fundamental interior y por el contacto directo con Dios. Dios en la profundidad de nuestro ser acoge a Dios que viene a nosotros; Dios contempla a Dios. “Allí donde Él viene, allí está Él. No cesa de venir. Donde no estuvo jamás no vendrá nunca, porque no hay en Él ni variación ni accidentes. Todo aquello en que Él habita mora en Él, porque Él no sale de sí mismo”⁴¹. Benedicto XVI subraya como “elemento propio de la mística cristiana que no es en primer lugar un sumergirse en sí mismo, sino un encuentro con el Espíritu de Dios en la palabra que nos precede, un encuentro con el Hijo y con el Espíritu Santo, y así un entrar en unión con el Dios vivo, que está siempre tanto en nosotros como por encima de nosotros”⁴².

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 fuera o de dentro, sigo teniendo igualmente la conciencia de estar unido. “Hacemos una piña”, canta el alma ya adentrada en los caminos de la unión. En esta conciencia consiste formalmente la actividad mística. Ante todo estoy en Dios: solamente después oro, o sufro o contemplo.

Un místico es alguien que ha desarrollado a lo largo de su vida una forma especial de experiencia de la fe que se caracteriza por su intensidad, por abarcar el conjunto de la persona y de la vida; tal experiencia es vivida por el sujeto desde el

³⁸ Maestro Eckhart, “Pláticas instructivas”, en *Tratados y sermones*, 150.

³⁹ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 127”, en *Obras completas*, 168.

⁴⁰ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 14, 1”, en *Obras completas*, 556.

⁴¹ J. V. Ruusbroec, “Bodas del alma. L. II, LIX”, en *Obras escogidas*, 276.

⁴² Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 165.

centro mismo de la persona –“del alma en el más profundo centro”- , desde el “hondón” del alma; por estar reducida a una extrema sencillez – “Dios oculta y quietamente va poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa, sin especificación de actos y el alma también se ha de andar sólo con advertencia amorosa a Dios, sin especificar actos, como quien abre los ojos con advertencia de amor”⁴³; por ser vivida de forma intensamente frutiva y por discurrir en el interior de una insuperable oscuridad, al mismo tiempo que dota al sujeto de la mayor certeza. Goza las seguridades del alma que todos vamos buscando. “Como la sabiduría interior es tan sencilla y general y espiritual, el alma no sabe dar razón ni decir algo de ella, aunque claramente ve que entiende y gusta aquella sabrosa y peregrina sabiduría”⁴⁴.

El místico deja que la gracia de Dios se adentre poco a poco en todo su ser. Con humildad y sencillez acoge el amor de Dios Padre manifestado en su Hijo Jesús, atento a la brisa suave del Espíritu Santo. La experiencia de Dios no consiste en pensar continuamente en Él, cosa imposible. Se trata de una entrañable tendencia y disposición hacia Dios, en un adentrarse en toda la peculiaridad divina, en llegar a ser en el regazo y en el corazón del Padre celestial hijo de Dios; es perderse dentro del misterio divino; en el interior se imprime la imagen del Dios amado y presente. Entonces “siente el alma y conoce la verdad de aquel dicho de san Francisco, es a saber: *Dios mío y todas las cosas...* El alma que se une con Dios siente ser todas las cosas Dios”⁴⁵. “Y, aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en las mismas cosas. Éste es deleite grande: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial”⁴⁶.

“Cuando la sabiduría de Dios persevera en el hombre con experiencia de santos trabajos, humildes oraciones y fruto de buenas obras, hace a un hombre verdaderamente sabio, para que con la lección de la Escritura y larga experiencia pueda enseñar a los otros, a manera de testigo de vista y dar en la vena del ajeno corazón, enseñando por lo que pasa en el suyo”⁴⁷. Los místicos aprenden esa sabiduría divina por caminos de abnegación, confianza, obediencia, fijos sus ojos en la cruz. Alcanzan la ciencia del amor por la vía del dolor, por humildad sobre todo.

⁴³ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3, 33”, en *Obras completas*, 991.

⁴⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 17, 3”, en *Obras completas*, 564.

⁴⁵ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 14 y 15, 5”, en *Obras completas*, 791.

⁴⁶ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 4, 5”, en *Obras completas*, 1030.

⁴⁷ S. Juan de Ávila, *Audi, filia*, 151.

La sabiduría de los santos revela que nuestras pasiones, nuestras preocupaciones, nuestros deseos, incluso nuestra religiosidad natural, normalmente sólo son velos que nos ocultan la imagen de Dios que está en el fondo de nosotros mismos, y cuyas capas se superponen como un muro espiritual y carnal que nos separa de Dios.

El cristiano que vive una fe viva, amante y esperanzada, y es fiel a las mociones del Espíritu, experimentará en su camino de seguimiento a Cristo que los dones del Espíritu Santo se desarrollan en él y que va adquiriendo con ellos una especie de conocimiento espiritual de las cosas de Dios, que en la tradición se estima íntimamente unido con el don de la sabiduría. Alcanzaremos esa sabiduría en la medida en que nos dejemos iluminar por el Espíritu Santo abriendo nuestro corazón con amor a la fe; “quitándose los impedimentos y velos del todo, quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, el alma, ya sencilla y pura, se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios”⁴⁸.

Juan de la Cruz nos dice “cómo entiende que se haga este recuerdo y vista del alma; estando el alma en Dios sustancialmente como lo está toda criatura quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos para poderle ver como Él es, y entonces traslúcese y viséase algo entreoscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias”⁴⁹. Con el trabajo de purificación de sí mismo el místico pule su naturaleza hasta hacerla transparente a la presencia que la anima. Como los grandes artistas que, al quitar del duro mármol lo superfluo, dejan que la figura que se halla en su interior vaya creciendo mientras desaparece la piedra. A este símil recurre Eckhart para explicar su pensamiento: “Cuando un maestro hace una imagen de madera o de piedra, no hace que la imagen entre en la madera, sino que va sacando las astillas que tenían escondida y encubierta a la imagen; no le da nada a la madera, sino que le quita y expurga la cobertura y le saca el moho y entonces resplandece lo que yacía escondido por debajo”⁵⁰.

Dios está en nosotros. O mejor, nosotros estamos en Él... Él está en nosotros anteriormente a todos nuestros actos y desde el mismo momento en que existimos. Él es como el principio viviente de toda vida, presente en lo que hay de más yo en mí mismo. De manera que todos somos místicos en potencia y nos convertimos

⁴⁸ S. Juan de la Cruz, “Subida del Monte Carmelo. L. 2, 15, 4”, en *Obras completas*, 335.

⁴⁹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 4, 7”, en *Obras completas*, 1031.

⁵⁰ Maestro Eckhart, “Del hombre noble”, en *Tratados y sermones*, 225.

en tales desde el momento en que tomamos de alguna manera conciencia de Dios en nosotros, desde que experimentamos de alguna manera su presencia; desde el momento en que ese contacto permanente y necesario entre Él y nosotros se nos hace sensible, adquiere el carácter de un encuentro, un abrazo, una toma de posesión. En la más modesta oración se esboza ya una experiencia mística, aunque imperceptible y evanescente, pues “ser místico no es más que ejercer, vivir, poner en práctica la capacidad de infinito, la condición de imagen de Dios presente en toda persona”⁵¹.

Lo importante es reconocer el más allá de nosotros mismos que se insinúa a través de todos los acontecimientos como el abismo del que surge la existencia, y consentir, entregándole la orientación de la propia vida dejándose regir por la dirección que él impone. “El abismo de Dios llama a otro abismo, es decir, a todos aquellos que están unidos en el espíritu de Dios por el amor de fruición. Esta llamada esencial, que nos envuelve en amor insondable, nos lleva a perdernos en la tiniebla bravía de la divinidad. Así, unidos sin medio, no haciendo mas que uno con el espíritu de Dios, estamos a punto de volver a encontrarle con su ayuda y poseer para siempre nuestra felicidad con Él y en Él”⁵².

Avanzamos siempre en tensión hacia la verdad de Dios en Cristo, pues el misterio divino es inmenso para que se le siga buscando siempre. En esta “abisal y oscura inteligencia divina en la que tenemos en medio de oscuros aprietos cierto sentimiento y barrunto de Dios”⁵³, se puede avanzar y crecer en un progreso que nunca tiene fin. Nunca acabamos de llegar, porque todo cuanto alcanzamos solamente sirve para que consigamos lo último: el final. “Nunca descansa el alma hasta llegar a la consumación y perfección de la unión con Dios”⁵⁴. Hasta que el alma se asimile totalmente a Dios por la clara visión, “hasta este día todavía, aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, y tanto cuanto le falta para la asimilación total con la divina Sabiduría”⁵⁵.

Algunos teólogos reservan el término mística para referirse a las experiencias extraordinarias de Dios y prefieren echar una línea divisoria tajante entre la vida de fe normal del cristiano fervoroso y las experiencias extraordinarias, que acapararían el adjetivo “místico”.

“Al cristiano que avanza por el camino del Maestro no se le prometen experiencias místicas de Dios. El siervo ha de estar

⁵¹ J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, 185.

⁵² J.V. Ruusbroec, “Bodas del alma. L. II, LXXII”, en *Obras escogidas*, 302.

⁵³ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 11, 1”, en *Obras completas*, 546.

⁵⁴ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 22, 6”, en *Obras completas*, 828.

⁵⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 20, 6”, en *Obras completas*, 574.

contento cuando le va como al Señor (Mt 10, 25) y desear más bien, como meta final de su carrera terrena, una configuración con el Maestro crucificado (la promesa a Pedro: Jn 21, 18s). Y ello no a base de un sistema de etapas o grados materialmente calculable de antemano, porque la Iglesia, y el cristiano en ella, es conformada al destino total de Cristo: concrucificada, consepultada, conresucitada, coascendida (según palabras de Pablo)⁵⁶.

U. von Balthasar, “criticando los diversos esquematismos de la mistología cristiana”, critica también “el esquema de las tres vías espirituales –purgativa, iluminativa, unitiva- como lo hace entre otros muchos Juan de la Cruz, o sea, “como si cuanto se experimente “en la noche oscura del alma y del espíritu” estuviera simplemente “ordenado a la purificación, como si la intención primaria de Dios fuese en este estado de padecimiento del alma su desprendimiento de todas las cosas terrenas y el acrisolamiento de sus motivaciones más hondas, cuando Dios busca ante todo la obra de Cristo en la que cada miembro debe insertarse a su modo personal”⁵⁷.

Con una asimilación de toda la obra sanjuanista y un conocimiento serio de la vida y de la muerte de san Juan de la Cruz no habría emitido unos juicios que apoya en unos textos fragmentarios, desgajándolos de la obra total. S. Juan de la Cruz insiste en que la noche oscurece al espíritu para ilustrarle y darle luz, todo sucede para llegar a la unión con Dios: “Resta, pues, aquí decir que esta dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino para darle luz de todas las cosas; y aunque le humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarlo; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afición natural, no es sino para que divinamente se pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo”⁵⁸.

¿Cómo se puede decir del humilde San Juan de la Cruz ante la mínima vida que llevó, y que para él era ancha, que “presenta su propio camino personalísimo e irreplicable como el modelo único de la experiencia cristiana de Dios”, o que consideró “la contemplación de la luz del Tabor como la cima del camino místico”, como si fomentara “la idea imperante en algunos conventos del Carmelo según la cual un alma verdaderamente perfecta, tenía que morir en un éxtasis de amor. Teresa de Lisieux supo mucho de la flaqueza e insuficiencia de semejantes esquemas”. “No es la luz del Tabor la cima de la existencia de Jesús sobre la tierra, sino la gran tiniebla de la cruz y del grito del abandono divino (De esto supo más Teresita de Lisieux que Juan de la Cruz)”⁵⁹.

⁵⁶ H.U. von Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, 326.

⁵⁷ H. U. von Balthasar, *Puntos centrales...*, 327.

⁵⁸ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura, 2, 9, 1”, en *Obras completas*, 539.

⁵⁹ H.U. von Balthasar, *Puntos centrales...*, 351.

El santo, que pide a Jesús, ya al fin de su vida, como recompensa, “padecer y ser despreciado”; el experto del Espíritu que insistía en que “en este negocio es Dios el principal agente y el mozo de ciego que ha de guiar al alma por la mano a donde ella no sabría ir”⁶⁰, porque “la vida del alma es el Espíritu Santo”⁶¹; quien por experiencia sabía que Dios siempre actúa “al modo del alma” y por su experiencia de discernimiento pastoral sabía que “las almas devotas corren por muchas partes y de muchas maneras, cada una por la parte y suerte que Dios le da de espíritu y estado con muchas diferencias de ejercicios y obras espirituales, al camino de la vida eterna, que es la perfección evangélica”⁶²; por eso los directores espirituales tengan en cuenta que “a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro”⁶³. Como san Pablo se hacía todo a todos para ganarlos a todos (1Co 9, 22).

Hombre libre, pues cuanto más cerca de Dios tanto más llega a ser la libertad él mismo, ya que “la vida del espíritu es verdadera libertad”⁶⁴, decía que los “maestros espirituales deben dar libertad a las almas porque no saben ellos por dónde querrá Dios aprovechar cualquier alma” y no tienen que “tiranizarlas quitándoles la libertad y el gozo de la anchura de la doctrina evangélica”⁶⁵. Él, que no quería imponer su comprensión del *Cántico* –“ni mi intento será tal, sino sólo dar alguna luz general y eso tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar”⁶⁶. Él, que decía “nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones, sino imita a Cristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo, y nuncaerrarás”⁶⁷, no podía proponerse como único ejemplo a seguir.

Los estudios sobre la mística han generado una infinita confusión, debido a la enorme cantidad de hechos a los que se refiere⁶⁸. Infinitas son las ramificaciones, desde las doctrinas místicas paganas hasta la fascinación de los grandes místicos de la edad moderna pasando por los santos Padres, la espiritualidad del Oriente cristiano⁶⁹ y las órdenes monásticas o mendicantes. Pocas palabras se han usado

⁶⁰ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3, 29”, en *Obras completas*, 988.

⁶¹ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3, 62”, en *Obras completas*, 1011.

⁶² S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 25, 4”, en *Obras completas*, 837.

⁶³ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3, 59”, en *Obras completas*, 1008.

⁶⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 14, 3”, en *Obras completas*, 557.

⁶⁵ S. Juan de la Cruz, “Llama de amor viva. Canc. 3, 59. 61”, en *Obras completas*, 1009.

⁶⁶ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Prólogo, 2”, en *Obras completas*, 734.

⁶⁷ S. Juan de la Cruz, “Dichos de luz y amor, 156”, en *Obras completas*, 169.

⁶⁸ E. Zolla en su amplia obra *Los místicos de Occidente* (4 vols.) nos presenta una antología de textos admirables y una detallada interpretación de toda la experiencia mística de Occidente.

⁶⁹ T. Spidlik, *Los grandes místicos rusos*. En esta obra el autor insiste en el carácter eminente-

con tanta imprecisión como la palabra mística. Esto exige que cualquier estudio sobre la mística comience por precisar el significado que atribuye a una palabra tan polivalente. He elegido la vía mística de san Juan de la Cruz “una de las más acabadas expresiones místicas de todo tiempo”⁷⁰.

“El verdadero misticismo es excepcional. Cuando habla, en la mayoría de los hombres hay algo que, imperceptiblemente, le hace eco. Nos descubre o, más bien, nos descubriría una perspectiva maravillosa si lo quisiéramos. No lo queremos, y las más de las veces, no podríamos quererlo, ya que el esfuerzo nos destrozaría. Pero no por eso ha dejado de operarse el encanto”⁷¹. Algo en mí hace eco cuando escucho a S. Juan de la Cruz, en quien se manifiesta el verdadero gran misticismo. “En su vida se dibuja sin color la figura del pobre de espíritu. Limpio de corazón recorrió y nos tiende el camino de la purificación que llegó a la mortificación de los sentidos en acecho siempre del apetito, hasta llegar a la *Subida del Monte Carmelo*. Nada le detenía y nada le llegaba a su íntimo dentro más que la llama de amor y a nada acudía más que a la fuente que mana en la Noche”⁷².

No basta con ser muy fervorosos si seguimos siendo principiantes en la vida cristiana. “Hay que renacer. En tantos años no he sentido realmente ser bueno; no he hecho más que pensarlo. Hay que ser bueno. Sólo Dios es bueno. Pero Cristo nos dice también que seamos perfectos como nuestro Padre celestial. Querer ser bueno y quererlo constante y ardientemente, esforzarnos por serlo; he aquí nuestra obra... No es lo mismo obrar el bien que ser bueno. No basta hacer el bien, hay que ser bueno. No basta tener hoy en tu activo más obras buenas que ayer, es preciso que seas hoy mejor que ayer eras. En rigor, ¿qué obras buenas son esas que al acumularse y añadirse unas a otras no te han mejorado? Buenas obras que al atesorarse en ti no te mejoran son vanas obras buenas, buenas obras de vanidad, aparentes... ¡Ser bueno! ¡Qué inmenso campo de meditación aquí! ¡Ser bueno! Ser bueno es hacerse divino, porque sólo Dios es bueno.

No basta ser moral, hay que ser religioso; no basta hacer el bien, hay que ser bueno. Y ser bueno es anonadarse ante Dios, hacerse uno con Cristo y decir con Él: ¡no mi voluntad sino la tuya, Padre!”⁷³

mente religioso del pueblo ruso, así como su tendencia mística en filosofía, literatura y arte.

⁷⁰ J. A. Valente, *La piedra y el centro*, 39.

⁷¹ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 271.

⁷² M. Zambrano M., “El místico”, en *Los bienaventurados*, 72.

⁷³ M. Unamuno, *Diario íntimo*, 60, 92, 93.

“Nuestras operaciones y trato que tenemos con Dios son muy bajas y muy naturales, a causa de no tener purificado e ilustrado el oro del espíritu, por lo cual todavía entendemos de Dios como pequeñuelos, y hablamos en Dios como pequeñuelos, y sabemos y sentimos de Dios como pequeñuelos, según dice san Pablo (1Co 13, 11). Dios quiere que, como grandes, obremos grandezas con su espíritu”⁷⁴. A lo largo de toda su obra san Juan de la Cruz insiste, como hacía san Pablo: “Hermanos, no tengáis actitud de niños; vuestra actitud sea de hombres hechos” (1Co 14, 20). Dejemos que Dios “saque nuestra alma de pañales, que nos haga andar por nuestro pie y quitándonos el pecho de la leche y blando y dulce manjar de niños, nos haga comer pan con corteza y comencemos a gustar manjar de robustos, el alimento del espíritu”⁷⁵.

2. A contracorriente

¿No es impertinente y extemporáneo hablar de mística en una sociedad tan secularizada como la nuestra? En el ambiente espiritual de nuestro tiempo que vive la experiencia del “eclipse de Dios” (Buber), se ha extinguido el fulgor de la divinidad; lo religioso, sin espacio vital donde alentar, se ha evaporado de un mundo del que “han huido los dioses” (Hölderlin). Lo místico agoniza. Son tantos los condicionamientos a que estamos sometidos diariamente que parece imposible la presencia del espíritu.

La Historia se divide en un antaño en el que los hombres se sentían atraídos por el reclamo vibrante de la Divinidad y un hoy en el que los hombres modernos, con su embotamiento para toda la nomenclatura cristiana, no sienten ya la seriedad de la fe. El cristianismo parece ligado a lo que desaparece, y el mundo aparece como poscristiano. Como escribió Durkheim “la religión abarca una porción cada vez más reducida de la vida social; al principio se extendía a todo: todo lo social era religioso... Dios que al principio estaba presente en todas las relaciones humanas, se va retirando de ellas progresivamente; deja al mundo a los hombres, y a sus disputas. O al menos, si continúa dominándolas, lo hace desde lo alto y desde lejos”⁷⁶. El resultado del proceso de secularización está siendo el establecimiento de una cultura de la ausencia de Dios.

A Newman, tan lleno de vida y de pensamiento, este panorama le dolía en el alma. Nos dejó esta confesión: “La existencia de Dios es para mí tan cierta como

⁷⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 3, 3”, en *Obras completas*, 525.

⁷⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 1, 12, 1”, en *Obras completas*, 511.

⁷⁶ E. Durkheim, *De la division du travail social*, 143-144.

mi propia existencia. Miro fuera de mí mismo al mundo de los hombres y contemplo un espectáculo que me llena de indecible tristeza. El mundo parece simplemente desmentir la gran verdad de que está henchido todo mi ser. El efecto que, consiguientemente, me produce por necesidad es de confusión pareja a que se negara mi propia existencia. Si mirara a un espejo y no viera reflejada mi cara tendría la misma impresión que efectivamente se apodera de mí cuando miro a este mundo vivo y agitado y no veo reflejado a su Creador... La visión del mundo no es sino el rollo del profeta lleno de lamentaciones, gemidos y ayes”⁷⁷.

A E. Stein le estimulaba a ser mejor, ya que el misterio del apostolado, que es el servicio de realización del plan de gracia de Dios, es del orden de la santidad: “Hoy vivimos de nuevo en una época que necesita con urgencia de la renovación que surge de las fuentes escondidas de las almas unidas con Dios. Hay mucha gente que tiene puestas sus últimas esperanzas en estas escondidas fuentes de la salvación. Ésta es una amonestación muy seria: a nosotros se nos exige una entrega sin reservas al Señor que nos ha llamado para que pueda ser renovada la faz de la tierra. En total confianza debemos abandonar nuestra alma a las inspiraciones del Espíritu Santo. No es necesario que experimentemos la epifanía de nuestra vida. Podemos vivir en la certeza de fe de que lo que el Espíritu de Dios obra escondidamente en nosotros, produce sus frutos para el Reino de Dios. Nosotros los veremos en la eternidad”⁷⁸.

Realizamos nuestra misión en el corazón de las masas, en un contexto inhóspito en el que nuestra fe, por sí misma, nos impone un desierto. La soledad se convierte hoy, en la vivencia de la fe, en la condición casi cotidiana. Los cristianos vivimos hoy en situación de diáspora, como “forasteros y peregrinos” (1P 2, 11). Vivimos nuestra situación de soledad y pobreza con la total confianza en Jesús, nuestro pastor, que nos conduce por los desiertos de la modernidad.

También Él, el Maestro, se encontró con “una generación sin fe y perversa” (Mt 17, 17). Ya vivió la experiencia de los discípulos en la barca con el viento en contra, el mar agitado, amenazados por la fuerza de las olas y la borrasca. Hoy también la barca de la Iglesia, con el viento contrario de la historia, navega por el océano agitado del tiempo. Con frecuencia se tiene la impresión de que está para hundirse. Pero el Señor, desde “el monte” del Padre nos ve y viene en el momento oportuno. “Me marcho para volver con vosotros” (Jn 14, 28). Sus palabras y sus obras son siempre estrellas que indican el camino.

Jesús, como Palabra del Padre, hecha carne, nos revela el misterio divino a través de lo que es, de lo que hace y 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

⁷⁷ J.H. Newman, *Apología pro vita sua*, 189.

⁷⁸ E. Stein, “Vida escondida y epifanía”, en *Obras completas, V, Escritos espirituales*, 639.

Él es, Palabra que “al principio se dirigía a Dios” (Jn 1, 1) y luego se hace hombre de carne débil como la nuestra y acampa entre nosotros (Jn 1, 14).

El fruto del apostolado no depende de la duración del tiempo que se le dedica, sino del grado de santidad que se lleva al mismo. No es testigo quien habla de Dios, sino aquél a través del cual Dios habla. Lo esencial no es lo que decimos, es lo que Dios dice a través de nosotros. Corremos el peligro de no hacer “más que martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y a veces daño. Las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios... El amor es la vena y raíz oculta de donde nace el agua y se hace todo fruto”⁷⁹. “Pensamientos que advienen con pies de paloma son los que gobiernan el mundo”⁸⁰.

“Por su ejemplo los hermanos deben ser una viva predicación: cada uno de ellos debe ser un modelo de vida evangélica. Al verlos se debe ver lo que es la vida cristiana, lo que es la religión cristiana, lo que es el Evangelio, lo que es Jesús. Deben ser un evangelio vivo. Las personas alejadas de Jesús deben, sin libros ni palabras, conocer el evangelio con el espectáculo de su vida”⁸¹.

Son los santos los que levantan el mundo. Dios es su punto de apoyo y la oración su palanca, “una oración que quema con fuego de amor. Así levantaron el mundo. Y así lo siguen levantando los santos que aún militan en la tierra, y así lo levantarán, hasta el fin del mundo, los santos que vengan”⁸². A través de ellos Cristo entra de nuevo en la historia, haciendo valer de nuevo su palabra y su amor. “Que la fe en esta historia de las almas nos reconforte cuando lo que parece en nosotras o en los demás amenace desanimarnos”⁸³.

La denuncia más grave que hacía Jaspers a nuestra época era la pérdida de la ingenuidad. Las grandes amenazas que pesan sobre el mundo actual ocultan en alguna parte, en lo más profundo de sus entrañas, una causa común: la imperceptible mutación de una palabra humilde en su origen en una palabra orgullosa. Por orgullo se ha dicho el hombre a sí mismo que comprendía perfectamente a la naturaleza y que podía disponer de ella a su antojo. El hombre considera todo como objeto sometido a su poder calculador y manipulador. Este sujeto es voluntad de poder. Su sed es acumular riqueza y prestigio social y con ellos la seguridad. Por orgullo se ha dicho a sí mismo que, dotado de razón, era capaz de comprender su propia historia y de planificar para todos un mundo feliz.

⁷⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 29, 4”, en *Obras completas*, 855.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Parte 2ª. La hora más silenciosa.

⁸¹ Carlos de Foucauld, *Directorio*, 87.

⁸² Santa Teresa de Lisieux, “Manuscrito C-XI”, en *Obras completas*, 326.

⁸³ E. Stein, “Carta del 16 de mayo de 1941”, en *Edith Stein*, de E. de Miribel, 206.

La ideología tecnicista pretende explicarlo todo, eliminando otros tipos de racionalidad. El resultado es una sociedad deshumanizada. Al hombre, después de respirar durante tanto tiempo una atmósfera positivista, le falta casi totalmente el modo de conocimiento por contemplación, en el que los sentidos quedan sustituidos por el silencio, por la atención, por el asombro, por el amor, por la intuición, por la poesía. La deshumanización del hombre a escala individual y social que sufrimos hoy bien puede hacernos repensar la antigua verdad de que solo el cultivo de la dimensión espiritual puede evitar el peligro de deshumanización que amenaza a la humanidad.

En momentos de crisis o de interrogantes fundamentales tenemos que volver a las grandes sabidurías dulces y nutritivas que constituyen el tesoro de la humanidad, no para repetirlas servilmente sino para encontrar en ellas fuentes nuevas de inspiración. “Son los dichos y hechos ajenos en una fértil capacidad semillas de agudeza. De las cuales, fecundado el ingenio, multiplica cosecha de prontitudes y abundancia de agudezas”⁸⁴. Hay que aprender de los maestros, decía Bachelard, antes de hacer obra personal; hay que aprender en los libros humanos antes de leer, como se decía en el siglo XVIII, en el libro de la naturaleza ⁸⁵. “Esas raras obras, con razón trabajos, escritas no con tinta sino con el sudor de su valiente espíritu, son espíritu. Viven y vivirán siempre, pues fueron escritas para la eternidad”⁸⁶.

Benedicto XVI nos recomienda: “Aprovechad la sabiduría de los santos, recurrid a la herencia que han dejado. Formad vuestra mente y vuestro corazón en las obras de los grandes maestros y de los testigos de la fe, recordando que las escuelas de espiritualidad no deben ser un tesoro encerrado en las bibliotecas de los conventos”⁸⁷. La luz que emana de ellas ilumina todo lo noble, puro y grande de todos lugares y tiempos; son reflexiones en las que se pierden las diferencias del tiempo, de cultura, de raza, y ponen al servicio de todos unos valores que no se agotan con el tiempo. En su voz oímos resonar todos los íntimos saberes que nos acompañan, lo que poseemos de herencia cultural.

Estas obras sublimes dan que pensar. He buscado alimento espiritual en muchas de ellas intentando “ir sacando de todo, como solícita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño”⁸⁸. En las obras de san Juan de la Cruz he encontrado el guardajoyas de una sabiduría inagotable.

⁸⁴ B. Gracián, “El Héroe III”, en *Obras completas*, 13.

⁸⁵ G. Bachelard, *La actividad racionalista de la física contemporánea*, 53.

⁸⁶ B. Gracián, “Agudeza y Arte de Ingenio, LX”, en *Obras completas*, 772.

⁸⁷ Benedicto XVI, María, *Estrella de la esperanza*, 79.

⁸⁸ B. Gracián, “El Discreto XXV”, en *Obras completas*, 197.

Ciertamente la religión hecha de ceremonias, de poder y de obligaciones se muere. “Los místicos son expertos de Dios porque han aprendido a padecer su presencia y ese padecimiento ha reducido a cenizas todas sus representaciones figuradas, imaginativas o pensadas de esa Presencia y todos los esfuerzos por disponer de ella y dominarla”⁸⁹. El cristianismo minoritario y adulto que va surgiendo encontrará en la vida de los santos el sentido profundo del mensaje evangélico. Sus ejemplos son un fuego que abrasa y disipa nuestra pesada modorra y nos inflama; sus proezas nos mueven a imitarlos. A través de la luz que refulge en sus rostros llega a ser visible la luz de Dios. Es necesario buscarlos y mirar hacia ellos para acercarnos a los fondos más íntimos y secretos de nuestra tradición; son ellos los que mantienen la pureza de la cristiandad. “Buscarás cada día la presencia de los santos para descansar en sus palabras”⁹⁰, nos dice la *Didaché*, el primer catecismo de la cristiandad primitiva.

Los místicos, vigías del abismo, expertos de la noche, pues se han atrevido a adentrarse en esa noche hasta descubrir o vislumbrar la luz y guía que brilla en su fondo, simpatizando con las necesidades más profundas de sus hermanos, nos dicen que la misma noche puede convertirse en luz, “una altísima luz divina, que excede toda luz natural, que no cabe naturalmente en el entendimiento”⁹¹.

Su existencia es una llamada. Reacios y hasta tacaños de su ser, irradian diafanidad en torno a su persona. No tienen necesidad de exhortar; les basta con existir. S. Juan de la Cruz, mistagogo en las artes secretas de la vida del espíritu, nos sabe transmitir, gracias a la propia experiencia, el misterio de Dios, personal y gratuito, que se revela libremente a quien le busca.

Acogiéndolo damos a nuestra época, tan pobre y carente de espiritualidad, esa sabiduría que advierte que la luz con que hemos logrado iluminar el mundo nos es acaso insuficiente. “Es legítimo hablar de una noche oscura colectiva. Nuestra época presenta los mismos síntomas que él señaló para la noche personal: *oscuridad* de no saber quién es Dios, dónde encontrarle, cómo gobierna la historia; *aridez* o desgana y pérdida de entusiasmo colectivo; *vacío* y privación de conquistas anteriores, a lo que se añade la incertidumbre del futuro; como consecuencia, *tormento* y conciencia aguda de crisis.

Noche oscura no es lo mismo que crisis o sufrimiento agudo. Hay noche oscura sanjuanista en la medida en que se produzca una respuesta de fe, amor y esperanza en los creyentes”⁹².

⁸⁹ J. Martín Velasco, *Mística y Humanismo*, 7.

⁹⁰ *Didaché*, 89.

⁹¹ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 9, 2”, en *Obras completas*, 540.

⁹² F. Ruiz, *Introducción a la Noche oscura*, 31.

¿Será S. Juan de la Cruz la entusiasta figura que traiga a la memoria lo que en estos tiempos recios habíamos olvidado? Quizás la voz de su espíritu, puro y valiente, resonando por los desiertos del presente, nos aliente a “afrontar la misión más alta, es decir, la de liberar al hombre moderno de la maldición de la modernidad”⁹³.

Su experiencia cristiana del Dios-Amor disipa el malentendido de una oposición entre Dios y el hombre. La vida y la doctrina de san Juan de la Cruz desata el nudo gordiano de una modernidad mal orientada que con su idea de un Dios dominador del hombre lo excluía de la vida por ser incompatible con la dignidad y libertad humanas.

“El amor de veras tiene la propiedad de querer unir y juntar, igualar y asimilar a la cosa amada”⁹⁴. “La muestra de amor que nos ha dado el Padre es que nos llamemos hijos de Dios, y de hecho lo somos” (1Jn 3, 1). “Dios mantiene su amor en nosotros” (1Jn 4, 16), ese amor con el que “nos amó primero” (1Jn 4, 19). Para llegar a ser hijos “Dios limpia y cura al alma con la fuerte lejía y amarga purga de la noche oscura para desnudarla y desollarla de su antiguo pellejo y revestirla del hombre nuevo criado según Dios (Ef 4, 24)”⁹⁵. “Dios comunica al alma los bienes sobrenaturales de la unión de amor de Dios por sola infusión suya en el alma pasiva y secretamente y en silencio”⁹⁶. “Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así, ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama... La Divinidad misericordiosa, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad (2Pe 1, 4)”⁹⁷. “Dios es el principal amante, que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana, que se suele volar resuelta en el aire”⁹⁸.

Juan de la Cruz recoge las imágenes más sugerentes de la Escritura al hablar del amor de Dios: “Comunicase Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare. Porque aún llega a tanto la ter-

⁹³ F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tusquets, Barcelona 1980, 126.

⁹⁴ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 9”, en *Obras completas*, 554.

⁹⁵ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 13, 11”, en *Obras completas*, 555.

⁹⁶ S. Juan de la Cruz, “Noche oscura. L. 2, 14, 1”, en *Obras completas*, 556.

⁹⁷ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 32, 6. 4”, en *Obras completas*, 868.

⁹⁸ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 31, 2”, en *Obras completas*, 863.

nura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma; ¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!- que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si fuese su siervo y ella fuese su señor. Y está tan solícito en la regalar, como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios: ¡tan profunda es la humildad y dulzura de Dios! Porque él en esta comunicación de amor en alguna manera ejercita aquel servicio que dice él en el evangelio (Lc 12, 37) que hará a sus escogidos en el cielo, es a saber, que, ciñéndose, pasando de uno en otro, le servirá. Y así, aquí es empleado en regalar y acariciar al alma como la madre en servir y regalar a su niño, criándole a sus mismos pechos”⁹⁹.

Dios ha enriquecido y hermoñado al alma con sus dones, haciéndola más divina que humana. Ella, transformada, es la Esposa de su Amado divino, que es también su Pastor, su Hermano y su Amigo.

“Hemos sido criados para estas grandezas y para ellas llamados”¹⁰⁰. A nosotros, como a sus hermanos carmelitas, san Juan de la Cruz nos anima a levantar el corazón, susurrándonos al oído: “Ea, hijos, a vida eterna”¹⁰¹; y, como a las carmelitas de Beas, nos dice: “Hasta el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquiera otra llenura”¹⁰².

Nosotros, demasiado humanos, pensamos que la tarea es difícil, casi imposible. Merecemos la regañina de san Juan de la Cruz: “¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos, y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes, hechos ignorantes e indignos!”¹⁰³

Aunque “gran parte de la vida se nos ha ido en el aire”¹⁰⁴, somos hijos en el Hijo y partícipes de la naturaleza divina, invitados a pisar los umbrales de la puerta abierta al Misterio siempre presente como lo innominado e indefinible y que sólo rozamos con la punta más aguda de nuestro espíritu.

⁹⁹ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 27, 1”, en *Obras completas*, 848

¹⁰⁰ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 39, 7”, en *Obras completas*, 893.

¹⁰¹ Rodríguez, J. V., *S. Juan de la Cruz. La biografía*, 471.

¹⁰² S. Juan de la Cruz, “Carta 7. a Las carmelitas descalzas de Beas, 18 de nov. 1586”, en *Obras completas*, 206.

¹⁰³ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Canc. 39, 7”, en *Obras completas*, 893.

¹⁰⁴ S. Juan de la Cruz, “Cántico B. Anotación, 1”, en *Obras completas*, 741.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN San, *Obras completas*, edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniana Española, BAC, Madrid 1957-2004. *Confesiones*, BAC (minor), Madrid 1988.
- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2007.
- _____, Encíclica *Deus caritas est*, San Pablo, Madrid 2006.
- _____, Encíclica *Spe salvi*, San Pablo, Madrid 2007.
- _____, Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*, San Pablo, Madrid 2007.
- _____, Encíclica *Caritas in veritate*, San Pablo, Madrid 2009.
- _____, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, Verbo Divino, Estella 2010.
- _____, Carta apostólica *Porta fidei*, San Pablo, Madrid 2011.
- _____, *Estrella de la esperanza*, San Pablo, Madrid 2013.
- BERGSON, H, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid 1996.
- BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Nueva visión, Buenos Aires 1984. *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996.
- CATALINA DE SIENA Santa, *Obras*, BAC, Madrid 2011.
- CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.
- DE FOUCAULD, C., *Écrits spirituels*, J. de Gigord, Paris 1964.
- _____, *Directorio*, Herder, Barcelona 1963.
- DE MIRIBEL, E., *Edith Stein*, Taurus, Madrid 1956.
- DIDACHÉ, Fuentes patrísticas 3, Ciudad Nueva, Madrid 1992
- ECKART MAESTRO, *Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona 1983
- GARCÍA, F., *Edith Stein, signo de contradicción*, San Pablo, Madrid 2007
- GRACIÁN, B., *Obras completas*, Espasa Calpe, Madrid 2001
- HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 1997.

- _____, *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona 1989.
- HERMANO SAN RAFAEL, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 2011.
- _____, *¡Sólo Dios!*, Monte Carmelo, Burgos 1994.
- HERP, E., *Directorio de contemplativos*. Sígueme, Salamanca 1991.
- HILLESUM, E., *Diario. Una vida conmocionada*, Anthropos, Barcelona 2007.
- _____, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2011.
- ISABEL DE LA TRINIDAD Santa, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2009.
- ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, Sígueme, Salamanca 2007.
- JUAN DE ÁVILA San, *Audi, filia*, BAC, Madrid 1999.
- JUAN DE LA CRUZ San, *Obras completas*, BAC, Madrid 2002.
- JUAN DE SANTO TOMAS, *De donis Spiritus Sancti*, Collectio Lavallensis, Quebec 1948.
- MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 2001.
- _____, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander 2002.
- _____, *Espiritualidad y mística*, SM, Madrid 1994.
- _____, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007.
- MAS ARRONDO, A., *Acercar el cielo*, Sal Terrae, Santander 2004.
- MERTON, T., *La senda de la contemplación*, Rialp, Madrid 1995.
- _____, *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2006.
- _____, *Querido lector... (Reflexiones sobre mi obra)*, Centro Internacional de Estudios místicos, Ávila, 1997.
- NEWMAN, J. H., *Apología "pro vita sua"*, BAC, Madrid 1977.
- NIETZSCHE, F., *Obras inmortales*, 4 vols., Teorema, Barcelona 1985.
- PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1969.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1990.

- RAHNER, K., *Escritos de Teología I-VII*, Taurus, Madrid 1967-1969.
- _____, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963.
- _____, *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid 1978.
- _____, *Palabras al silencio*, Verbo Divino, Estella 1984.
- RUUSBROEC, J. V., *Obras escogidas*, BAC, Madrid, 1997.
- SPIDLÍK, T., *Los grandes místicos rusos*, Ciudad Nueva, Madrid 2016.
- STEIN, E., *Escritos espirituales*. Obras completas V, El Carmen, Burgos 2004.
- TERESA DE JESÚS Santa, *Obras completas*, BAC, Madrid 1979.
- TERESA DE LISIEUX, Santa, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- TOMÁS DE AQUINO San, *Suma de Teología*, 5 vols, BAC, Madrid 1988-1994.
- UNAMUNO, M. de, *Mi confesión*, Sígueme, Salamanca-Madrid 2011.
- _____, *Obras completas*, Escelier, Madrid 1966.
- VALENTE, J. A., *La piedra y el centro*, Taurus, Madrid 1983.
- VON BALTHASAR, H. U., *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985.
- _____, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979.
- _____, *Puntos centrales de la fe*, BAC, Madrid 1985.
- ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, FCE, México 1986.
- _____, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid 1989.
- _____, *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- _____, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990.
- ZOLLA, E., *Los místicos de occidente* (4 vols.), Paidós, Barcelona 2000.
- ZUBIRI, X., *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, Herder, Barcelona 2008.
- _____, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984.
- _____, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid 1997.

¿En qué Dios creemos los que creemos en Dios? El “escándalo” del Dios de Jesús

Rev. Aragon. Teol. 53 (2021)

Laurentino Novoa Pascual CP

En el mundo hay muchos millones de personas religiosas, muchos hombres y mujeres que hablan de Dios y dicen creer en Dios. Judíos, cristianos y musulmanes, considerados como las grandes religiones monoteístas, dicen creer en un Dios único. Otras religiones de la humanidad también hablan de Dios y tienen representaciones de Dios, aunque con formas diferentes. Muchos hablan de Dios, creen en Dios y rezan a Dios. Los cristianos, cuando rezamos el credo que nos une, comenzamos diciendo “creo en Dios”. Pero hemos de preguntarnos realmente ¿en qué Dios creemos los que creemos en Dios?¹ La fe y la increencia pueden llegar a ser algo muy variado y complejo, que a veces se entremezclan e interfieren de manera equívoca. Cuando hablamos de Dios, podemos tener ideas e imágenes muy variadas, distintas y hasta contradictorias. K. Rahner llegó a hablar de “un ateísmo por respeto a Dios”².

“La Palabra ‘Dios’ es la más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna está tan manchada y tan dilacerada. Las generaciones humanas han descargado el peso de su vida sobre esta palabra y la han destrozado. Yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas: las generaciones humanas, con sus disensiones religiosas, han matado y se han dejado matar por esta palabra, que lleva sobre sí sus huellas y su sangre. Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra Dios”³. Este pensamiento de M. Buber (1878-1965) puede muy bien introducirnos en nuestra reflexión sobre el tema.

Hablar de Dios y creer en Dios puede resultar un “escándalo”, como lo fue el Dios anunciado por Jesús para los responsables religiosos del pueblo de Israel. Es verdad que puede parecer extraño o llamativo hablar hoy de “escándalo” cuando hablamos de Dios, en una sociedad como la nuestra, en la que ya nadie parece escandalizarse de casi nada, o donde los únicos escándalos que interesan y llenan páginas en la prensa, son los escándalos económicos, políticos, deportivos, o los escándalos de los famosos. Es verdad que se siguen escribiendo libros sobre Dios:

¹ La pregunta nos trae a la memoria el libro publicado en 1996 con el título *¿En qué creen los que no creen?*, que recogía el intercambio de cartas de Umberto Eco y el cardenal Martini sobre esta cuestión abierta.

² Cf. M. Lütz, *Una breve historia de lo eterno*, Santander 2009, 52.

³ Citado en: H. Zahrt, *Dios no puede morir*, Bilbao 1971, 23.

unos intentan hablar de él desde la actualidad que nos toca vivir⁴, otros filosofan y otros simplemente lo manipulan o utilizan, pero nadie parece escandalizarse o sorprenderse... Dios más bien parece dejar indiferente, pasota o frío a la mayoría. Y, sin embargo, cuando Dios se manifiesta o entra en la vida de las personas es siempre una piedra de escándalo, que convulsiona; es una experiencia que revoluciona la vida de las personas y cambia los esquemas.

Dios transformó a Abraham sacándolo de su tierra, luchó con Jacob venciendo y multiplicando su descendencia, revolucionó la vida de Moisés llamándolo a liderar un pueblo de esclavos, despertó la conciencia de Israel, “el pueblo más pequeño” (Dt 7, 7), haciendo de él un pueblo peregrino y el pueblo de las promesas, sedujo a los profetas llamándoles de una vida tranquila y anodina para convertirlos en testigos de su amor; eligió a David sacándolo de los apriscos, el más pequeño de los hijos de Jesé, e hizo de él un gran rey; se fijó en una virgen humilde para llevar a término sus proyectos mesiánicos; nos desveló todo su amor en Jesús de Nazareth, el Hijo amado de Dios, y éste murió crucificado... Los cristianos creemos en un “Dios Crucificado” y esto, en el conjunto de las religiones y no sólo para los judíos, resulta un escándalo mayúsculo... ¿Qué es Dios o quién es Dios para nosotros, cristianos del siglo XXI? ¿En qué Dios creemos y confiamos? ¿En el Dios de los filósofos, el orden, la metafísica y la ley? ¿O en el Dios de las personas, del Evangelio, de la cruz y del amor? ¿Qué sentimientos produce en nosotros la fe en Dios? ¿de tranquilidad, satisfacción y autocomplacencia, o tal vez de inquietud, búsqueda y cuestionamiento permanente? ¿Qué significa para mí creer en Dios? ¿acomodación o compromiso, *establishment* o escándalo?

I. ¿En qué Dios creemos?

Se cuenta que un periodista preguntó en el curso de una entrevista a A. Einstein (1879-1955) si creía en Dios y el científico respondió: “Dígame Ud. antes que entienda por la palabra ‘Dios’ y entonces le diré si creo en él”. No todos los que creemos, ni siquiera los que estamos bautizados y nos llamamos cristianos, entendemos lo mismo cuando decimos “creo en Dios”, ni la misma palabra significa siempre lo mismo para todos: “La palabra ‘Dios’ es equívoca, infinitamente más de lo que se cree, y algunos se imaginan que aman a Dios, cuando en realidad no aman efectivamente más que a un cierto fantasma inmenso que se han forjado”⁵, escribió a finales del siglo XVII el filósofo cristiano N. Malebranche (1638-1715). A veces es posible que estemos creyendo, o haciendo que creemos, en un Dios imaginado por nosotros más que en el Dios que se nos ha ido manifestando en la revelación divina.

⁴ Cf. W. Kasper – G. Augustin (eds), *Dios en la pandemia*, Santander 2020.

⁵ N. Malebranche, *Traité morale*, I, III, 2; citado en: D. Morin, *Dios*, Estella 1990, 15.

L. Feuerbach (1804-1872), el inspirador de la filosofía marxista y “padre del ateísmo moderno”, en su obra “La esencia del cristianismo” (1841), ve a Dios como un producto de la imaginación o del deseo del hombre y la religión como un sueño del espíritu humano⁶. Si analizamos a fondo nuestras propias creencias, puede ser que descubramos que tiene buena parte de razón, pero no precisamente porque tengamos intención de negar o distorsionar a Dios, sino simplemente porque nos hacemos nuestra propia idea de Dios, que no quiere decir que coincida con el verdadero Dios del que habla la Palabra divina. J. P. Sartre (1905-1980) creyó que si Dios existe, el hombre es nada, pues Dios sería quien lo gobernase todo, lo dispusiese todo y el hombre dejaría de ser libre; así lo plasmó en varias de sus obras, como “El Diablo y el Buen Dios” o en “Las Moscas”; Julien Green (1900-1998), después de asistir a la representación de “Las Moscas”, escribió en su “Journal”: “El dios que nos presenta Sartre es tan mediocre y tan limitado que fácilmente se comprende el ateísmo del autor respecto a un dios de ese formato. Si Dios fuera el dios de Sartre, yo sería veinte veces ateo, yo sería un ateo fanático de semejante dios. Pero, como tantas veces sucede, se ha equivocado de persona”⁷.

El filósofo y estadista inglés F. Bacon (1561-1626) escribió que “sería mejor no tener ni siquiera una opinión de Dios que tener una opinión indigna de él”, y, sin embargo, es muy posible que permanentemente nos estemos haciendo ideas equivocadas e indignas de Dios; es posible que nos hagamos un Dios a nuestra medida, un Dios ajustado a nuestros gustos o nuestros esquemas lógicos... Hay “dioses para no creer”, como escribió J. Vives en un artículo hace algunos años⁸; y todos podríamos hacer una larga lista del “Dios en quien no creo”, como hizo J. Arias en un libro que lleva este mismo título, escrito a finales de los años 60 del pasado siglo⁹. La gran tentación del hombre creyente es, como fue para el pueblo de Israel, olvidarse de Yahwé¹⁰, cansarse de caminar cada día tras las huellas de Dios por el desierto, olvidar al Dios exigente de la Alianza, y hacernos nuestro propio “becerro de oro”, es decir, un Dios a nuestra medida, que se pueda llevar y traer, tocar y manejar, modelado por nuestras manos y a nuestro gusto, instrumentalizado para nuestros propios fines humanos, hecho objeto de mercado... No siempre es fácil discernir con clarividencia si servimos realmente a Dios o al Dinero, pues como sugiere Jesús en el Evangelio, no hay otra alternativa (cf. Mt 7,24 par.).

⁶ S. Freud (1856-1939), otro de los llamados “maestros de la sospecha”, creía también que Dios nos es más que una “proyección” de los anhelos más profundos que anidan en el subconsciente.

⁷ Citado en: D. Morin, *Ibid.*, 73.

⁸ Cf. J. Vives, *Dioses para no creer*, en: *Sal Terrae* 5 (1991), 381-389.

⁹ J. Arias, *El Dios en quien no creo*, Salamanca 1969.

¹⁰ “Yahwé” es el nombre con el que Dios se da a conocer a Moisés en el monte Horeb. Dios, el que es, Dios trascendente e invisible. “Dios se denomina a sí mismo ‘yo soy’. Simplemente ‘es’, y por lo tanto esto significa que Él está presente para los hombres ayer, hoy y mañana” (J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, I, Madrid 2007, 401).

¿En qué Dios creemos? ¿En el Dios de Israel o en los “baales” creados por nuestras propias manos? ¿En el Dios de los profetas o en el Dios de los filósofos? ¿En el Dios de Jesús o en el Dios de los escribas y fariseos de Israel? ¿En el Dios del sufrimiento y la cruz o en el Dios del poder y la gloria? ¿En el Dios testimoniado por los mártires o el Dios de las formulaciones dogmáticas? ¿En el Dios de la vida o en el Dios de la muerte? ¿En el Dios de la omnipotencia o en el Dios de la debilidad y la impotencia? ¿En el Dios padre del “hijo pródigo” o en el Dios “Gran Inquisidor” de F. Dostoyeski?... Planteadas así las preguntas, pueden parecer o bien excesivamente simples y fáciles de responder, o bien excesivamente capciosas y equívocas; pero en el fondo nos pueden ayudar a plantearnos y entender porqué Dios es un escándalo para muchos que nos llamamos creyentes y cristianos, por qué nuestra fe en Dios puede ser motivo de escándalo para otros y porqué hay formas de creer en Dios que pueden ser piedra de escándalo para todos.

II. El escándalo de la fe – El escándalo de la cruz

El escándalo es siempre causa de tropiezo, caída, rechazo; supone asombro, admiración; es un comportamiento, creencia, dicho que, siendo éticamente inocuo, es motivo de indignación o rechazo por parte de ciertos sectores de la sociedad; “dar escándalo” viene a significar comportarse en desacuerdo de las conveniencias sociales.

En el lenguaje bíblico, “escándalo” es un término plurívoco y por lo mismo bastante complejo; significa piedra en que se tropieza; puede dar ocasión de caer en el error o en el pecado; puede ser también trampa que se pone al enemigo en el camino para hacerle caer; también habla la Biblia del “escándalo farisaico”, el que aparenta sentir una persona mal intencionada mirando como reprehensible lo que no es. El escándalo es siempre una provocación, puede causar perplejidad, rechazo o admiración; es en cierto modo como el símbolo, porque da que pensar, incita a una toma de postura, destruye ciertas concepciones y puede ser motivo para actitudes totalmente nuevas.

Yahwé se convierte también en este sentido en un escándalo para Israel, que llegó a sentirse excesivamente seguro y confiado en el conocimiento y la experiencia de Dios; escribe Isaías: “A Yahwé Sebaot tened por santo, sea él vuestro temor. El será trampa, peña de tropiezo y piedra de escándalo para las dos casas de Israel; lazo y trampa para los moradores de Jerusalén. Allí tropezarán muchos, caerán, se estrellarán y serán atrapados” (Is 8, 13-14). Israel fue acostumbrándose a una idea demasiado antropomórfica y reglamentada de Dios, a un Dios muy hecho a su medida, muy enmarcado en sus esquemas legales y teológicos; llega a olvidar que Yahwé es “santo”, el absolutamente otro y distinto, “es Dios y no hombre” (Os 11,9),

y que esta diferencia es tan radical que el hombre la interpreta siempre falsamente. Se olvida que Dios es siempre sorprendente y paradójico: “Dios es transcendente y habita en el corazón de los sencillos, es poderoso y Dios de los pobres, hace sonar su voz en el estruendo de la tormenta (Ex 19, 18ss.) y en el murmullo de la brisa (1Re 19,12)¹¹; la excesiva racionalización, la falsa confianza y el olvido irresponsable de lo que Dios es para el pueblo, hace que Yahvé se convierta para Israel en piedra de escándalo.

Por otra parte, Jesús que viene a revelarnos de una manera plena y definitiva los proyectos salvadores del Padre, se convierte también en signo de contradicción y piedra de escándalo. Cristo, “señal de contradicción y piedra de escándalo para contradicción de muchos en Israel” (Lc 2, 34), puesto que su doctrina, sus actitudes y su presencia mesiánica producirán asombro, admiración o rechazo; en definitiva, choca con las conveniencias sociales y con los esquemas político-religiosos de los sectores más influyentes del pueblo. El evangelio de Marcos acentúa desde el principio cómo su predicación y, sobre todo, sus obras producen “admiración y asombro”, que poco a poco se va traduciendo para las autoridades político-religiosas en un rechazo y en un escándalo del que se debe preservar al pueblo. El evangelio de Juan pone más claramente de relieve el carácter escandaloso del mensaje de Jesús; todos los oyentes tropiezan, a unos los levanta y otros se obstinan.

Jesús es escándalo para todos, en primer lugar para los fariseos el grupo oficialmente más piadoso, que se escandalizan ostensiblemente de la doctrina de Jesús: “Se acercan sus discípulos y le dicen: ¿sabes que los fariseos se han escandalizado al oír tus palabras?” (Mt 15, 12); pero sobre todo se escandalizan de sus actitudes y sus obras: “Los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: éste acoge a los pecadores y come con ellos” (Lc 15, 2). Jesús es así mismo piedra de escándalo para sus paisanos: “¿No es éste el hijo del carpintero? ¿De dónde le viene todo esto? Y se escandalizaban acerca de él” (Mt 13, 55-57); incluso para sus parientes: “Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: está fuera de sí” (Mc 3, 21).

También sus discípulos se escandalizaban de la doctrina de Jesús: “Muchos discípulos, al oírle, dijeron: Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo? Sabiendo Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, les dijo: ¿Esto os escandaliza? ¿Y cuándo veáis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes? (Jn 6, 61-62). Pero, sobre todo, se escandalizan ante la mesianidad confesada de Jesús por el camino del sufrimiento y la cruz; por eso, cuando Jesús les anuncia el misterio de su pasión, le dice Pedro: “¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso! Pero él, volviéndose, dijo a Pedro: “¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tropiezo eres para

¹¹ X. Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1975, 248.

mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!” (Mt 16, 22-23). El Mesías sufriente es un escándalo para Pedro y el rechazo de la cruz por parte de Pedro es un escándalo a los ojos de Dios. Por eso podemos decir que con Jesús llegó el escándalo, o que el escándalo va unido a la revelación de Dios, que Jesús viene a traer con su vida y su predicación¹².

El misterio de la Pasión es irremediabilmente motivo de escándalo para los discípulos y lo es también para la Iglesia; por eso Jesús, cuando se dispone a entrar en este misterio, les anuncia a los discípulos: “Todos os vais a escandalizar, ya que está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas... Entonces Pedro le dijo: Aunque todos se escandalicen, yo no. Jesús le contesta: Yo te aseguro que hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres” (Mc 14, 27-30).

Jesús es también consciente de la convulsión que viene a producir su doctrina y sus actitudes, que no viene a traer una paz fácil, ni un mensaje sin complicaciones, ni a revelarnos a un Dios plausible, acomodado a nuestros gustos y esquemas; es consciente de que sólo desde unas actitudes de conversión de corazón y transformación interior puede aceptarse el Evangelio y creer en El; por eso dice: “Bienaventurado aquél que no se escandaliza de mí” (Mt 11, 16).

Pero la piedra de escándalo por excelencia es el misterio de la cruz, puesto que poner la cruz como núcleo del anuncio cristiano y hacer de ella signo de salvación y fuente de sabiduría, es algo que rompe todos los esquemas y todas las expectativas humanas. Los esquemas humanos son los de la ley y la planificación, los de la sabiduría humana y la lógica, los del poder y el saber; pues todos esos esquemas se estrellan en la piedra de escándalo de la cruz de Cristo: “Nosotros predicamos a un Cristo Crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1Cor 1, 23-25). En la carta a los Gálatas parte Pablo de la idea común y razonable de que la cruz es signo de ignominia y maldición, pero Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros, a fin de que llegara a todos la bendición (Cf. Gal 4, 10-14); por eso, volver a la lógica de la ley, sería “acabar con el escándalo de la cruz” (Gal 5, 11), o lo que es lo mismo, terminar con el Evangelio; en consecuencia, invita Pablo a asumir con todas las consecuencias la locura y el escándalo de la cruz, a permanecer fieles al Evangelio del Crucificado y hacer del misterio de la cruz motivo de gloria e identidad cristiana: “Dios me libre de gloriarme

¹² La manifestación de Dios que con ello hacía Jesús, resultaba absolutamente sorprendente e incomprensible; por eso, como dice J.I. González Faus, “la cuestión más importante no es saber que Jesús es Hijo de Dios, sino saber de qué Dios es hijo Jesús” (Citado en: R. Aguirre, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid 1997, 7).

si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo” (Gal 6, 14).

En el misterio pascual de Cristo culmina el misterio de la revelación de Dios al hombre; por eso, en el escándalo de la cruz se nos manifiesta Dios de una manera definitiva, destruyendo todos los esquemas humanos y religiosos, que podemos hacernos sobre él.

1. El Dios de los filósofos y el Dios de los catecismos

Se ha hecho clásica la formulación de B. Pascal (1623-1662) en su *Memorial*, recibida como una revelación en “La nuit de Feu” el 23 de noviembre de 1654: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y sabios, Dios de Jesucristo¹³. Esta apasionada confesión de Pascal nos hace sospechar que el Dios de nuestras formulaciones dogmáticas, el Dios de los catecismos, el Dios que nos hemos acostumbrado a imaginar y a tratar, se parece quizá más al “Dios de los filósofos” que al “Dios de la Biblia”. Y podemos preguntarnos: pero, ¿es que no son el mismo Dios? ¿Es que Dios no es único? Puede ser que en definitiva sean el mismo Dios, puesto que Dios es ciertamente único y el mismo; pero también es cierto que, al acostumbrarnos a concebir a Dios desde categorías filosóficas, lo hayamos deformado y reducido a nuestros esquemas lógicos, y hayamos hecho desaparecer de una forma consciente o inconsciente los perfiles supraracionales, misteriosos y provocadores de la realidad de Dios.

Efectivamente, con la formulación dogmática del contenido de la fe en un lenguaje filosófico, especialmente a partir del siglo IV a raíz de las discusiones cristológicas, podemos decir que se gana en claridad y precisión conceptual, y, con ello, tal vez se universaliza el contenido de la fe y se va abriendo a nuevos esquemas culturales, pero también es verdad que pierde la frescura primigenia del lenguaje profético, el sentido misterioso e inefable de la experiencia original.

Los primeros pensadores cristianos se sirvieron de las categorías filosóficas griegas para formular la fe en Dios y ésta ha sido una herencia perenne en toda la historia de la teología y del pensamiento cristiano. Esta tenencia a “racionalizar” la cuestión de Dios en el pensamiento cristiano fue cuestionada ciertamente por los reformadores del siglo XVI y también por buena parte de la tradición cristiana, que se ha esforzado por mantener viva la originalidad del Dios bíblico frente a las tendencias a identificarle con el de las categorías filosóficas: la “theologia negativa” occidental o

¹³ Cf. R. Fisichella, *Introducción a la teología fundamental*, Estella 1993, 124. P. Tillich replica a Pascal y afirma con rotundidad: “En contra de Pascal, yo afirmo: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios de los filósofos es el único Dios” (Citado en: R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander 1998, 97).

la “teología apofática” de la tradición oriental, son un testimonio de esta resistencia a racionalizar a Dios y encerrarle en los conceptos metafísicos.

Los antiguos manuales dividían el tema de Dios en dos secciones: 1) Dios en su esencia, 2) Dios trino en su persona. En la primera parte, se partía de la demostración de la existencia de Dios por las pruebas de carácter filosófico y de su conocimiento por medio de la analogía; se respondía a la cuestión “qué es Dios” determinando su esencia metafísica a partir de los atributos divinos; así Dios es uno, simple, infinito, eterno, inmenso, inmutable; se preguntaban después cómo es Dios y cómo aparece en su actuación, y se respondía diciendo que Dios es omnipotente, omnisciente y providente. En la segunda parte se estudiaba a Dios trino en sus personas en tres puntos esenciales: la existencia de este Dios trino testimoniada en la Escritura y la tradición, la exposición de esta doctrina a través de las procesiones y relaciones permanentes y, finalmente, la “racionalidad” del hecho trinitario, en el que se concluía que era un misterio, pero conforme a la razón. Este enfoque eminentemente filosófico y abstracto ha estado presente en los manuales de teología hasta el Vaticano II.

El interés por descifrar todos los enigmas de la cuestión de Dios y por precisar con el esfuerzo de la razón todo el contenido de la revelación, ha hecho también que concibiésemos a Dios según la medida y la forma de la razón, quedando aprisionado en el estrecho mundo de nuestros esquemas mentales y borrando el perfil inabarcable de su libertad. Ch. Duquoc escribía al respecto: “Dios no es libre ni en nuestra sociedad, ni en la Iglesia, ni en la teología... Ha sido manipulado por causas interesadas... Se lo han apropiado las naciones y grupos, e incluso nuestra Iglesia ha ayudado a este cautiverio de Dios. Recordemos las pretensiones de los catequistas, de los predicadores y de los teólogos. Dictan lo que él tiene que hacer, conocen su plan, imponen órdenes y mandamientos en su nombre, invocan su autoridad a tiempo y a destiempo, le hacen intervenir en asuntos sin importancia, lo muestran indiferente o despreocupado cuando se trata de la vida y la felicidad”¹⁴.

Todo este proceso de filosofización y dogmatización de la cuestión de Dios puede explicar en parte muchas reacciones del pensamiento moderno, que se han ido plasmando en diversas formas de ateísmo o rechazo de un Dios cautivo en las redes del racionalismo e insensible ante el drama del sufrimiento y la lucha humana y que hizo clamar a F. Dostoyeski: (1821-1881): “No es a Dios a quien no acepto, sino el mundo creado por él”¹⁵.

Los catecismos que se fueron elaborando en la Iglesia a partir del concilio de Trento, quedan impregnados de esta idea filosófica de Dios y la transmitieron durante

¹⁴ Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca 1968, 9.

¹⁵ F. Dostoyeski, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona 1968, 160.

siglos en la conciencia cristiana. El Catecismo Romano del año 1566 dice en el primer artículo sobre Dios: “Creo con certeza y confieso sin ninguna clase de duda que existe un Padre, primera persona de la Santísima Trinidad, que con su omnipotencia sacó de la nada el cielo, la tierra y todo cuanto hay bajo el cielo y la tierra; y, una vez creadas, las conserva y gobierna”. El Catecismo de P. Canisio (1521-1597) habla de Dios como “Padre celeste y eterno, al cual nada le resulta difícil e imposible y que con la sola palabra creó de la nada tanto las cosas visibles como las invisibles”. Pero, sobre todo, esta visión filosófica de Dios, está recogida en los catecismos de Jerónimo M. Ripalda (1591) y Gaspar Astete (1599), que han tenido una vigencia exclusiva en España durante cuatro siglos¹⁶. A la pregunta “¿quién es Dios?”, responden: “Un Señor infinitamente bueno, sabio y poderoso, principio y fin de todas las cosas”; y G. Astete antepone a esta definición: “Dios es una cosa la más excelsa y admirable que se puede decir y pensar: un Señor infinitamente bueno”; después responde a la cuestión de la Santísima Trinidad, que define como “Dios uno en esencia y trino en personas”. Podríamos decir que estos catecismos, vistos desde la reflexión teológica actual, son el ejemplo más patente de la distancia entre este Dios y la imagen bíblica, entre la abstracción filosófica y los verdaderos intereses del hombre.

¡Qué alejada queda esta imagen de Dios, en la que todo parece estar compacta e inexorablemente explicado y definido, de la “locura y el escándalo de la cruz”, en la que todo parece cuestionado, y que es en definitiva el principio de toda la sabiduría cristiana!... Este Dios de la metafísica es un Dios perfecto, pero inmutable; no puede sufrir ni morir, como el Dios que encontramos en la cruz, y si no es capaz de sufrir, tampoco será capaz de amar; por eso, podemos decir con J. Moltmann: “Si los presupuestos metafísicos fuesen válidos sin más, la muerte de Jesús no se podría entender teológicamente en manera alguna”¹⁷. Y añade el mismo autor: “Un Dios pensado en su omnipotencia, perfección e infinitud a costa del hombre, no puede ser Dios, que es amor en la cruz de Jesús... Dios pensado a costa del hombre, no puede ser el Padre de Jesucristo”¹⁸; pues si esto fuese así, serían correctas e incuestionables las deducciones de L. Feuerbach sobre Dios como proyección de las limitaciones humanas.

Esta imagen de Dios a la que nos ha llevado las formulaciones dogmáticas, la sistematización teológica y la presentación catequética, no solamente ha borrado el perfil “escandaloso” del Dios revelado en el misterio de la cruz, sino que ha podido fraguar también la imagen de un Dios en el que no se puede creer, como sugiere J. Vives en el artículo citado: un Dios “todopoderoso”, todo poder para el propio gusto

¹⁶ Hasta el año 1900 se habían contabilizado 471 ediciones de la *Doctrina cristiana* de J. Ripalda y 600 del catecismo de G. Astete.

¹⁷ J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 219.

¹⁸ J. Moltmann, *Ibid.*, 355.

e interés; un Dios “tapaagujeros”, remedio de todos nuestros males y respuesta a todas nuestras carencias; un Dios “apático”, insensible a nuestros sufrimientos y luchas; un Dios “sádico”, que necesita nuestra ofrenda o al que le gusta el sacrificio; un Dios “del orden”, garante del orden establecido y de que todo siga como está; un Dios “de la seguridad”, que nos puede garantizar la salvación y está de acuerdo con nuestra manera de pensar; un Dios “de la ortodoxia”, reducido a nuestro recto modo de entender, o a los esquemas del magisterio o la formulación dogmática¹⁹... Un Dios en definitiva que no se compagina con el Dios versátil, sorprendente e inabarcable del AT, ni mucho menos con el Dios, misterio de amor y misericordia, revelado en Jesús.

2. El “Dios escondido” del AT

Frente a esta imagen “acabada” de la filosofía, los catecismos y las formulaciones dogmáticas, aparece el Dios de la Biblia como un Dios de la vida y de la historia, un Dios inefable y sorprendente, un Dios que supera y sobrepasa todos nuestros esquemas.

Lo primero que llama la atención en el AT es que no hay imagen física de la divinidad, ni una doctrina sistemática y elaborada sobre Dios; “la Biblia no contiene tratado alguno sobre Dios..., no nos invita a hablar de Dios, sino a escucharle cuando habla y a responder confesando su gloria²⁰. De hecho, los mandamientos mosaicos prohíben hacer imágenes de Dios (Dt 27, 15; Ex 20, 4; Dt 4, 9-28), así como tomar el nombre de Dios en vano, “porque Yahwé no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso” (Ex 20, 4; Lev 19, 12); esta prescripción de Israel recuerda la sentencia de Sócrates a punto de morir: “Ten presente, excelente Critón, que no hablar con propiedad no sólo es falso en sí mismo, sino que además hace daño a las almas”²¹.

Dios es el primero y lo primero: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gn 1,1)... “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios” (Jn 1,1). Dios existe y es lo primero; su existencia se impone y no tiene necesidad de ninguna explicación; por eso, conocer a Dios en la Biblia, es ser conocido por él (cf. Am 3,2); “poseer a Dios, significa ser poseído por él” (S. Buenaventura). El Dios revelado es el “Dios viviente”, que “no se fatiga ni se cansa” (Is 40, 28), que “no duerme ni dormita” (Sal 121, 3); el “Dios único”, que no admite réplica ni se puede encerrar en conceptos; el “Dios trascendente”, no ligado a ningún lugar, ni circunscrito a nuestras representaciones inmanentes; “Dios santo” (Os 11, 9; Is 6, 3), pues es el “totalmente otro” a nuestra realidad y nuestros esquemas; “Dios-persona”, pues no se puede reducir a cosa ni enajenar su libertad, porque se ha revelado como

¹⁹ Cf. J. Vives, *art. cit.*, 385-389.

²⁰ X. Leon-Dufour, *op. cit.*, 241

²¹ Citado en: A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Santander 1997, 261.

el eterno “Tu” que entra en diálogo de amor con el hombre: Dios padre y madre, Dios pastor y guía, Dios esposo y marido... Dios de los padres, de las personas, de los patriarcas y profetas, Dios de los pobres y los humildes, no el Dios de los esquemas metafísicos o el Dios de los proyectos humanos de poder.

A Dios se le da el nombre de “Elohim”, nombre enigmático puesto que es nombre común y propio a la vez, singular y plural, que expresa la pluralidad de fuerzas; “Dios de dioses”, persona única y definitiva, que todo lo abarca e incluye, sin dejarse abarcar por nadie ni incluir en nada. Pero Dios se revela como “Yahwé”: “Soy el que soy” (Ex 3, 14); es decir, como misterio inaccesible e impenetrable, pero al mismo tiempo, presencia cercana y activa, fuerza liberadora para los pobres: “Su nombre es misterio; es un nombre que le pone por encima de toda comparación; ‘soy el que soy’ significa cercanía, poder sobre el presente y sobre el futuro. Dios no es prisionero de lo que ha acontecido desde toda la eternidad; es siempre presente. Es contemporáneo y previo a todo tiempo..., su ‘Yo-soy’ no es sólo la presencia-idad de Dios; es además su consistencia. Cuando todo pasa, El subsiste: ayer, hoy, mañana”²². El Dios que nos ha revelado su nombre es el que es y el que hace que todo sea, el inabarcable por nada de lo que existe, pero es al mismo tiempo el Dios cercano y misericordioso, que se compadece del sufrimiento y la miseria de su pueblo. Que escucha el clamor de quienes le gritan desde su indignancia (Ex 3, 7).

El Dios que se nos revela a lo largo de toda la historia de la salvación es un Dios siempre presente y activo, pero también un “Dios escondido” (Is 45, 15), “el que habita en una luz inaccesible” (1Tim 6, 16), un Dios que no se deja abarcar ni atrapar, ni manipular por nuestros caprichos o veleidades, ni por nuestros razonables esquemas mentales: “¿Quién abarcó el espíritu de Yahwé y como consejero suyo le enseñó? ¿Con quién asemejaréis a Dios, qué semejanza le aplicaréis? ¿Con quién me asemejaréis y seré igualado? ¿No lo sabíais? ¿No lo habíais oído? ¿No os lo había mostrado desde el principio? (Is 40, 13-31). “¿Quién conoció la mente del Señor? ¿Quién fue su consejero? ¡Qué abismo de generosidad, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos!” (Rom 13, 33-34)²³.

Dios es siempre más y está por encima de nuestras representaciones (“*Deus semper major*”); supera todos nuestros esquemas, pero además muchas veces los rompe y contradice, con lo cual resulta un escándalo para la razón y para nuestro modo de entender las cosas. “Todo lo que se puede pensar de Dios, no es Dios”

²² J. Ratzinger, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979, 22.

²³ Dios, realidad siempre presente y siempre oculta: “Es el fundamento creador de todas las cosas, el que está siempre presente en todo, el que está siempre creando y destruyendo, aquél a quien sentimos más cerca de nosotros de lo que estamos nosotros mismos, a la vez que sigue inaccesible” (H. de Lubac, *La fe cristiana*, Salamanca 2012, 147).

(Eckart); así lo expresó también S. Anselmo en forma de plegaria: “Oh Señor, tú no eres solamente aquél de quien no se puede pensar nada mayor, sino que eres más grande que todo lo que se pueda pensar. Si tú no fueses así, se podría pensar alguna cosa más grande que tú, pero esto no puede ser”²⁴. Santo Tomás de Aquino cree que nuestros conceptos e imágenes de Dios expresan, más bien lo que Dios no es, que lo que Dios es; y al final de su vida calificó de paja toda su obra teológica y se resistió a seguir escribiendo: “su última palabra fue la del ‘Dios oculto’, su confesión, que la adoración tenía más importancia que el saber”²⁵.

A Dios hay que buscarlo con pasión, como se busca la verdad, pues, en definitiva, como escribió S. Bernardo al papa Eugenio III, “Dios es lo único que nunca se busca en vano, incluso si no se le puede encontrar”²⁶. Debemos buscarlo siempre, pero con la conciencia muy clara de que nunca lo encontraremos si no nos dejamos encontrar por él, como comprendió muy bien el gran buscador de Dios y de la verdad, Agustín de Hipona: “¿Por dónde andaba yo cuando te buscaba? Tú estabas delante de mí, pero yo me había retirado de mí mismo y no me podía encontrar, ¡cuánto menos a Ti!... Tú estabas dentro de mí, pero yo andaba fuera de mí mismo y allá afuera te andaba buscando... Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo”²⁷. Pero el mismo S. Agustín es muy consciente de que Dios es inefable y que debe respetarse su misterio: “Sé que no puedo de ningún modo violar el misterio que te envuelve”; y en un sermón sobre la Trinidad dice: “¿Qué podemos decir de Dios? Si lo que quieres decir lo has comprendido, no es Dios; si pudiste comprenderlo, comprendiste otra cosa en lugar de Dios”²⁸.

El “Dios escondido” de la tradición profética es un Dios que escapa a todo intento humano por encerrarle en esquemas y definiciones: “Nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable, y si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios es que está rematadamente loco”²⁹. De Dios sólo podemos hablar en un lenguaje analógico y en relación con la pobre realidad humana; por eso, S. Weil concluye: “De Dios no podemos saber más que una cosa: Que Él es lo que nosotros no somos. Sólo nuestra miseria es imagen suya. Cuanto más la contemplamos, más le contemplaremos a Él”³⁰.

²⁴ *Proslogion*, Proemio, nº 15.

²⁵ H. Fries, en: *¿Es esto Dios?*, Barcelona 1973, 90.

²⁶ E. Stein recuerda en su pensamiento filosófico que Dios es la Verdad y, por lo tanto, quien busca la Verdad, podemos decir que está también a Dios. Por eso, le contestaba a una amiga que le había escrito preocupada por el destino eterno de Husserl, al conocer su muerte, puesto que su fe no había estado nunca muy definida: “No tengo preocupación por mi querido Maestro. He estado muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se ciñese a las fronteras de la Iglesia visible. Dios es la Verdad. Quien busca la Verdad, busca a Dios, séale o no manifiesto” (E. Stein, *Selección epistolar*, Madrid 1976, 121).

²⁷ *Confesiones*, V, II, 2; LX, XXVIII.

²⁸ *Serm.*, 52, 16.

²⁹ San Justino, *Apología*, cap..., 61.

³⁰ S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, 157.

En la tradición cristiana decimos acertadamente que de Dios sabemos lo que Dios nos ha revelado por medio de su divino Hijo: “A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, él nos lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18; cf. También 6, 46 y 1Jn 4, 12). Creemos pues que Dios se ha revelado y se nos ha manifestado, pero eso Dios sigue siempre oculto y siempre un misterio para el hombre, pues “Dios se revela en la medida en que se oculta. El Dios de Israel, el Dios salvador es un Dios que se esconde y se manifiesta en una dialéctica y polaridad inabarcable”³¹. Podemos decir que “cuando Dios se revela, se muestra como el que está ahí ocultamente presente, manifiesta siempre su simpatía incomprensible que actúa aquí y ahora, salvando y liberando”³². En este mismo sentido, recuerda J. Ratzinger que “en la Biblia Dios no es intuido, como vemos que sucede en los grandes místicos, sino que es experimentado como aquél que actúa, como el que en todo ello permanece en la oscuridad”³³.

Todo cuanto sabemos de Dios es por lo mismo muy poco en comparación con lo que ignoramos. Dios es inefable, rompe todos nuestros esquemas y sobrepasa todos los intentos de enmarcarlo en definiciones. Por eso, uno de los cometidos importantes de la teología es “mantener vivo y actual el conocimiento de la limitación de nuestras ideas, conceptos y afirmaciones sobre Dios y resaltar el aspecto positivo del ‘no saber’; sabemos que no sabemos nada”³⁴. La teología no puede desvirtuar el misterio de Dios, la idea del “Dios oculto”; debe presentar el misterio de Dios, pero debe saber también respetarlo e interpretarlo desde la sabiduría y el escándalo de la cruz: un Dios que hace cuestionables todas las imágenes e ideas que el hombre se forja sobre él. Hemos de acercarnos a Dios con la actitud reverente y sorprendente de sentirnos envueltos en el misterio, puesto que, como dice G. Gutiérrez, “la realidad de Dios -no su idea siempre manipulable- es un misterio, al que sólo se accede en el silencio de la contemplación y en el silencio práctico del amor al hermano”³⁵.

3. El Dios de Jesús

“A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es el que nos lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18); por eso, el “Dios escondido” e inefable del AT, cuyo nombre no debía ser tomado en vano y cuya realidad no podía plasmarse en ninguna imagen, toma realidad y rostro concreto en Jesús de Nazareth; Él es “la imagen visible de Dios invisible” (Col 1, 15; 2Cor 3, 18; 4, 4); “resplandor de la gloria de Dios e impronta de su ser” (Heb 1,

³¹ A. Cordovilla, *Crisis de Dios y crisis de la fe*, Santander 2012, 60.

³² M. Kehl, *Introducción a la fe cristiana*, Salamanca 2002, 90.

³³ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2006 (6ª ed.), 37.

³⁴ H. Fries, *op. cit.* 90.

³⁵ Citado en: R. Aguirre, *op. cit.*, 29.

3). El Dios versátil, invisible, inefable e inabarcable de la tradición profética, adquiere forma humana y visible en Jesús de Nazareth; por eso, ante el deseo de los discípulos de conocer a Dios y encontrarse con él, la respuesta de Jesús es clara: “Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y le habéis visto..., pues el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 6-9).

El Dios que viene a manifestar y a anunciar Jesús, no es otro que el del AT, el Dios de los padres, el Dios liberador, el “Dios escondido”, el Dios viviente, el que permanece para siempre; pero lo hace de una manera nueva, con una praxis nueva, liberando la imagen de Dios de la cautividad a la que la habían sometido las prescripciones de la ley, los formulismos dogmáticos y la hipocresía farisaica. Su mensaje sobre Dios resultó no sólo nuevo y sorprendente, sino incluso provocador y escandaloso, por eso los expertos en teología y los responsables religiosos de su pueblo lo acusan de blasfemo y lo condenan a muerte, puesto que se ha atrevido a oponerse a la doctrina oficial sobre Dios y a comprometer a Dios en situaciones y decisiones indignas de su gloria. Quien viene a revelarnos el verdadero rostro de Dios es rechazado y condenado por blasfemo y hereje, con lo cual el Dios que Jesús anuncia es también rechazado; la fe en él resulta escandalosa para la doctrina ortodoxa y los esquemas político-religiosos de Israel. Podemos decir que en la cruz se contraponen la idea de un Dios rechazado y un Dios confesado y glorificado, de un Dios defensor del orden y el status social y un Dios crucificado y fuente de nueva vida. Por eso, hay que reconocer con P. Althaus que “Jesús murió por Dios antes que por nosotros”; o podemos entender a K. Rahner cuando dice que “la muerte de Jesús supone la muerte de Dios”³⁶, puesto que la muerte de Jesús en la cruz es la culminación de su compromiso a favor del reino del Padre y el momento clave de la revelación del misterio.

Pero, ¿cómo es este Dios de Jesús? ¿Porqué resulta un escándalo a los oídos piadosos de los responsables de Israel? ¿Porqué puede seguir siendo un escándalo hoy para quienes tenemos muy sabida y aprendida la doctrina sobre Dios?

a) Un Dios “diferente”

El teólogo Ch. Duquoc escribió en los años 70 del pasado siglo un interesante libro que se titulaba precisamente así: *Dios diferente* (Sígueme 1978). “Diferente” del Dios anunciado y predicado por las autoridades religiosas, y diferente, sobre todo, por la práctica y las actitudes concretas de vida en las que Jesús compromete a Dios. El Dios de Jesús es diferente porque no es cautivo de nadie, sino que es un

³⁶ Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, 278.

Dios libre frente a las ataduras de la ley, los dogmas o el orden político-social y “la libertad de Dios no es algo que se acepte fácilmente” (pág. 48); Jesús es “profeta de un Dios diferente del comúnmente aceptado” (pág. 15). Este Dios “diferente” se contrapone al Dios omnipotente que creían defender las autoridades religiosas de Israel. “El Dios de Jesús invierte radicalmente la perspectiva, Es débil y escondido. No es un poder que se impone, sino un amor que invita a la libertad respetándola ... Sólo desde el reverso de la historia se descubre al Dios de Jesús”³⁷

El Dios de Jesús es “el Dios de la misericordia, no del sacrificio”³⁸. El Dios del poder religioso es el Dios del sacrificio, el Dios sacralizado por las prescripciones santas de la ley, por el culto ritual del templo, por la observancia escrupulosa del sábado y por las enseñanzas ortodoxas de los sacerdotes; en el fondo, un Dios prisionero de las prescripciones y esquemas humanos, un Dios que atemoriza y oprime, al que se le puede temer, pero difícilmente amar.

El Dios de Jesús por el contrario es el “Dios de la misericordia”, el Dios que se complace en la salvación y liberación del hombre, el que manifestó su gloria a los pastores de Belén y a los pobres de Israel, el que se revela a los sencillos y humildes de corazón; el Dios que se conmueve ante la miseria y el sufrimiento humano; el que libera al hombre del poder diabólico, de la opresión de la ley y del sábado, del poder despótico del templo y las autoridades; el Dios que podemos encontrar de forma viva y sacramental en los necesitados y marginados de nuestra sociedad.

Este Dios es “diferente” no porque suponga una doctrina desconocida en la tradición religiosa de Israel, sino porque difiere y se aparta de la práctica oficial para colocarse definitivamente en la tradición y práctica profética: “Jesús realiza perfectamente la síntesis profética, que quiere que la pasión por Dios sea inseparable de la pasión por el hombre, porque el profeta se encuentra habitado por la pasión por Dios, y ese Dios busca la alianza viva con el hombre... Jesús va a morir por haber insistido hasta el final en revelar a un Dios como diferente y por haberlo hecho con una praxis diferente de la del poder religioso, haciéndose cercano y liberador del hombre concreto, y al mismo tiempo, desenmascarando al poder religioso como una instancia de dominación ajena a Dios y enemiga del hombre... Jesús conoce a Dios, no como el santo que rechaza y condena, sino el santo que atrae a sí y se regocija con la vuelta del pródigo”³⁹.

³⁷ R. Aguirre, *op. cit.*, 16 y 21.

³⁸ F. Varone, *El dios “sádico”*, Santander 1988, 82. Digamos que los cristianos también aceptamos el “sacrificio”, pero no tanto como un don que nosotros hacemos a Dios, sino como un don que Dios nos hace; lo que ofrecemos a Dios es el sacrificio de Cristo, que consistió en “colmar de amor divino su sufrimiento y su muerte, hasta el punto de obtener la victoria del amor sobre la muerte” (A. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo* (Lectio sobre el sacrificio de Cristo), Madrid 2005, 6)

³⁹ *Ibid.*, 82-84. Esta contradicción nos recuerda un pensamiento de Ch. Bobin que dice: “He encontrado a Dios en las lagunas, en el perfume de la madre selva, en la pureza de algunos libros e incluso

El Dios diferente de Jesús es motivo de escándalo y provocación porque convulsiona el orden establecido y cuestiona radicalmente una práctica religiosa desvinculada de la vida y del hombre. Nuestra fe en ese Dios puede ser también un escándalo, cuando se reduce a teoría, a una simple confesión de boca, o cuando olvidamos que “Dios es glorificado no sólo por la recta doctrina, sino también por la conducta mejor posible”⁴⁰.

b) Un Dios, Padre de todos

Jesús se manifiesta ante todo como Hijo, que, viviendo toda su existencia en actitud verdaderamente filial ante Dios, nos muestra el camino y el rostro del Padre; por él “tenemos todos acceso al Padre en un mismo Espíritu” (Ef 2, 18), podemos “llegar confiadamente a Dios” (Ef 3, 12). Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios y a invocarle como “Padre nuestro”, padre de todos, pues por medio de él “hemos recibido no un espíritu de esclavitud sino un espíritu de filiación que nos hace clamar ¡Abbá, Padre!” (Rom 8, 15).

Dios como Padre no es desconocido en el AT y tampoco en la historia de las religiones: Zeus ejerce también una función de paternidad en la familia divina del Olimpo. En el AT se habla de la paternidad de Yahvé respecto al pueblo de Israel (Ex 4, 22-23; Os 11, 1-2), respecto al rey (Sal 2, 7) e incluso respecto “a toda carne” (Eccl 18, 13), puesto que todo procede del amor creador y paternal de Dios. Sin embargo, hay una diferencia sustancial con respecto a lo que Jesús viene a anunciar y es que en el AT se podía hablar de Dios en tercera persona, pero sería una temeridad invocarle directamente como “Padre”, cuando ni siquiera estaba permitido pronunciar su nombre.

Jesús no sólo nos revela el misterio de Dios y nos enseña a invocarle como “Padre”, sino que podemos incluso decir que la idea central de su conciencia religiosa y de su predicación es que Dios es un Padre que ama a los hombres y por eso mismo los hombres deben amarse como hermanos. J. Jeremias ha mostrado la historicidad fundamental del apelativo “Padre” referido a Dios en labios de Jesús, de forma que la expresión “Abbá” se acepta sin discusión como parte de las “ipssisima verba Jesu”⁴¹.

El Dios de la nueva alianza es el Dios que proclama Jesucristo como padre suyo y también nuestro: “Dios es el que, como Padre, afirma, reconoce y ama lo

en los ateos. Casi nunca lo he encontrado en los que tienen el oficio de hablar de él” (Ch. Bobin, *Resucitar*, Madrid 2017, 70). El Dios de Jesús es un Dios que se preocupa por la humanidad. Por eso, para el judaísmo “oficial” el Dios de Jesús es un Dios “disidente” (Cf. E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994, 183-186).

⁴⁰ San Juan Crisóstomo, *PG*, 54, 505.

⁴¹ Cf. J. Jeremias, *Abba: El mensaje central del NT*, Salamanca 1981.

que él mismo ha creado; como padre que es, es amor y se reveló en el amor que en Jesucristo vino a nosotros... Dios es aquel que se abajó hasta el hombre, se hizo hombre, hermano de todos los humanos, el que se hizo cargo de los que pasan por repudiados: los pecadores, los extraviados, los humillados y los ofendidos”⁴².

Pero lo realmente escandaloso en esta revelación que Jesús hace de Dios, consiste en que la paternidad de Dios se realiza en la historia por la liberación de toda opresión, incluida la religiosa: “Lo verdaderamente llamativo no es que Jesús nombre así a Dios, sino que lo haga sobre la base de una situación de transgresión de los imperativos de la religión sinagoga y, al mismo tiempo que ataca las instituciones más sagradas por ese mismo Dios a quien Él llama Padre”⁴³.

Llamar e invocar a Dios con la expresión “Abbá” implicaba también una desacralización y una falta de verdadero respeto al nombre sagrado de Yahwé, puesto que se traslada a Dios una expresión íntima y coloquial del lenguaje familiar, “un vocablo que a sus contemporáneos sonaba como ordinario y sin respeto”⁴⁴.

Llamar a Dios e invocarle como Padre puede sin duda también resultar un escándalo cuando se pretende vivir la fe, confesarse cristianos o anunciar el Evangelio desde situaciones de desigualdades radicales, discriminaciones que claman al cielo, divisiones y rencores que no se tiene intención de superar⁴⁵. Sólo desde el respeto de la dignidad de cada persona y desde la aceptación gozosa de la fraternidad, vivida o proyectada, se puede invocar a Dios como “Padre nuestro”.

c) Un Dios trinitario, misterio de amor

El Dios de Jesús es un Dios al que podemos llamar “Padre” por su eterno amor creador; al que podemos reconocer en el “Hijo” en quien nos ha manifestado su gloria y su amor: “Este es mi Hijo amado: escuchadle” (Mt 17, 5; 3, 17); y al que debemos adorar “en espíritu y en verdad”, pues “Dios es Espíritu y los que adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad” (Jn 4, 23-24). Con la revelación de un Dios trinitario, Jesús nos desvela el proyecto de Dios sobre la humanidad y una imagen distinta de la que se había hecho el pueblo de Israel a partir del estricto y rígido monoteísmo bíblico: “La experiencia de Jesús de Nazareth y la experiencia del Espíritu prometido por Jesús aportaron una nueva revelación de Dios, una nueva

⁴² H. Fries, *op. cit.*, 93.

⁴³ J. I. González Faus, *La humanidad nueva (Ensayo de Cristología)*, Instituto de Teología a Distancia, Madrid 1977, tomo I, 126.

⁴⁴ R. Schnackenburg, *La imagen de Dios en el NT*, en: Diccionario Bíblico, Barcelona 1967 296.

⁴⁵ “Dios es inaccesible fuera de una praxis de justicia y amor” (E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 157). “Creer en el Dios de Jesús conlleva creer que la justicia, la fraternidad y la humanización serán la última realidad de la historia” (R. Aguirre, *op. cit.*, 34).

manera de ver la realidad de Dios y su relación con los hombres”⁴⁶. A partir de Jesús la oración del creyente será “al Padre, por Jesucristo, en el Espíritu Santo”; la conclusión será la doxología trinitaria, “Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo”; el bautismo y toda la acción del cristiano, será en nombre de la Trinidad: “Lo específico de la oración cristiana no es tanto rezar a un Dios, sino rezar en Dios, dirigiéndose en el Espíritu por el Hijo al Padre”⁴⁷.

La fe trinitaria se convertirá en lo más específico de la fe cristiana como fe en el Dios revelado por Jesús. Esta fe está expresando en primer lugar que Dios es ante todo un insondable misterio de amor, que choca con el Dios de la ley y el sacrificio de la teología sinagoga o de la práctica farisaica. Si el amor es misterio, Dios lo es por excelencia, pero no un misterio encerrado en el enigma de sí mismo, sino un misterio-comunión, comunicación de amor y vida; la fe trinitaria es la expresión más sublime de Dios-Amor: “Son tres: el Amante, el Amado y el Amor”⁴⁸. La fe en el Dios trinitario, manifestada en Jesús, prueba que todo intento por encerrar a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo y que sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a querer comprender; pero, por otra parte, la paradoja “una esencia tres personas” está expresando que Dios es persona (conocimiento, palabra, amor, libertad...), que lo absoluto (Dios) se manifiesta en lo relativo (la persona), y que Dios integra pero supera al mismo tiempo lo uno y lo múltiple⁴⁹.

Por eso podemos decir que la fe trinitaria nos está hablando de un Dios que no se puede encerrar en esquemas doctrinales, ni representaciones religiosas, sino que sobrepasa todos nuestros esquemas mentales: “La simbólica trinitaria nos manifiesta a un Dios como realidad abierta” y tenemos que acostumbrarnos a dejar a Dios en libertad⁵⁰. Esta fe culmina también en el misterio de la cruz: “Gracias a la teología trinitaria de la cruz, la fe escapa a la alternativa de teísmo y ateísmo: Dios no es sólo del más allá, sino también de aquí, no es solamente Dios, sino también hombre; no es dominio, autoridad y ley, sino el acontecimiento del amor sufriente y liberador”⁵¹.

Creer en el Dios trinitario manifestado en Jesús, sigue siendo un escándalo para la razón humana y para los esquemas excesivamente utilitaristas y estrechos de nuestra cultura racionalista; pero será también escandaloso pretender confesar nuestra fe en Dios y encerrarnos al mismo tiempo en actitudes egoístas, individualistas e insolidarias, puesto que creer en este Dios trinitario es creer en la comunión, la solidaridad, el amor entregado y recibido.

⁴⁶ J. Vives, *¿Hablar de Dios en el umbral del siglo XXI?*, Cuadernos Cristianismo i Justicia, nº 75, 18.

⁴⁷ B. Forte, *Breve introducción a la fe*, Madrid 1994, 89.

⁴⁸ San Agustín, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.

⁴⁹ Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, 141-159.

⁵⁰ Cf. Ch. Duquoc, *op. cit.*, 118.

⁵¹ J. Moltmann, *op. cit.*, 358.

d) Un Dios que ama a los pecadores

Jesús viene a revelar el rostro misericordioso y el amor compasivo de Dios, como está expresado en sus obras y en su predicación; por eso, ante el escándalo que reciben los escribas y fariseos de que Jesús se sienta a la mesa con los publicanos y pecadores, responde: “Id y aprended lo que significa ‘Misericordia quiero y no sacrificios’; porque no he venido a llamar a justos sino a pecadores” (Mt 9, 13 par.).

El Dios predicado y vivido por la Sinagoga en tiempo de Jesús es el Dios del sacrificio y la justicia, el Dios de la Ley y el Templo, el Dios del orden y de la pureza legal, el Dios cautivo de la doctrina y las prescripciones religiosas; un Dios más para ser temido que para ser amado; más para ser sentido como opresor que como liberador.

Jesús, sin embargo anuncia a un Dios distinto, Padre de todos, acogedor y misericordioso con todos y especialmente con los pecadores; es el Padre que perdona y acoge al hijo pródigo, el Buen Pastor que sale en busca de la oveja perdida y se alegra más por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve que no necesitan convertirse; el que escucha con bondad la oración humilde del publicano y rechaza la oración henchida del fariseo; el que se complace en la buena acción del samaritano y rechaza la pureza legalista y carente de misericordia del sacerdote y el levita. Pero Jesús no sólo anuncia a un Dios misericordioso con los pecadores, sino que él mismo les acoge y aparece como “amigo de publicanos y pecadores” (Mt 11, 19), se sienta con ellos a la mesa (Lc 15, 2), se invita a su casa (Lc 19, 5), los elige como apóstoles suyos (Lc 5, 27-27 par.), los perdona y defiende de la hipocresía farisaica (Lc 7, 36-50; Jn 8, 1-11), les promete el paraíso (Lc 23, 43), y llega a decir a los piadosos de Israel, que “los publicanos y prostitutas os precederán en el reino de los cielos” (Mt 21, 31).

En esta imagen de Dios que toma partido a favor de los pecadores, desde la praxis sorprendente y liberadora de Jesús, es donde debemos comprender la novedad y el escándalo que supuso la doctrina y las actitudes de Jesús: “Lo realmente nuevo y lo que se escuchó como escándalo de labios de Jesús era que él, sin ser precisamente un pecador, saltara las vallas de las comunidades piadosas. El buscaba la comunidad con estos elementos marginales y ladeados, para ofrecerles en su situación concreta la salvación. Jesús entiende su trato con ellos como señal de que Dios, en su amor, busca la comunidad con los pecadores”⁵². El mismo autor indica cómo a través de las expulsiones de demonios obradas por Jesús se realiza la desmitologización del hombre y del mundo, y con ello, una verdadera liberación de

⁵² J. Blank, *Respuestas del NT*, en H. Fries, ¿Es esto Dios?, 119. El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice al respecto: “Jesús escandalizó sobre todo porque identificó su conducta misericordiosa hacia los pecadores con la actitud de Dios mismo con respecto a ellos. Llegó incluso a dejar entender que compartiendo la mesa con los pecadores, los admitía al banquete mesiánico” (nº 589).

falsos poderes religiosos: “Demoniaco es todo lo que diviniza el mundo y destruye al hombre... Cuando los hombres son liberados del poder diabólico, vuelven a ser humanos y normales, criaturas de Dios”⁵³; demoniaca es también toda imagen de Dios que esclaviza al hombre y le impide experimentar la libertad gozosa de los hijos de Dios y demoniaca es, en cierto modo, la fe en Dios que imperaba en la doctrina oficial de Israel; por eso se concibe blasfema y escandalosa la pretensión y las actitudes de Jesús... “El mensaje salvífico de Dios era como una declaración de guerra dirigida a un mundo cerrado y empedernido en sí mismo; el que éste ostentara una fisonomía religiosa, en cuanto representaba una institución tradicional y ortodoxa, es algo que da que pensar. A Jesús le importaba liberar a los hombres para Dios, pero esta libertad exigió el sacrificio de su vida”⁵⁴

El Dios que toma partido por los marginados y excluidos, que acoge y perdona a los pecadores y extraviados, que sale del férreo control de la ortodoxia y la ley, supuso lógicamente un escándalo para las autoridades religiosas de Israel y fue causa inmediata de la muerte de Jesús. Creer en el Dios de Jesús seguirá siendo un escándalo para quienes pretendan encerrar a Dios en rígidos esquemas de nuestras definiciones y representaciones humanas, así como cuando se pretenda usar el nombre o la causa de Dios para esclavizar al hombre. Pero la fe en Dios será también un escándalo, en otro sentido, cuando creyéndonos mejores que los demás, excluyamos de nuestra mesa y nuestra comunión a los pecadores y excluidos de la sociedad, pues no se puede creer en el Dios de Jesús sin tomar partido a favor de últimos, los marginados y pecadores⁵⁵

e) Un Dios crucificado

Pero el Dios de Jesús es sobre todo el Dios de la cruz y el sufrimiento, un “Dios Crucificado”, pues la cruz es el acontecimiento culminante de la revelación de Dios y el signo distintivo de la fe cristiana; por eso, comprender a Dios en el Crucificado y desde el Crucificado supone “una verdadera revolución del concepto de Dios”⁵⁶. Jesús viene a revelarnos a Dios y esta revelación culmina en la cruz, según el evangelio de Juan: “Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces

⁵³ *Ibid.*, 120.

⁵⁴ *Ibid.*, 123. E. Schillebeeckx llega a decir que “hoy es mejor no creer en ‘Dios’, que seguir sosteniendo que hay un Dios que esclaviza al hombre y es inhumano, apelando además al radicalismo” (*op. cit.*, 66)

⁵⁵ Santa Teresa del Niño Jesús comprendió y vivió de una forma intensa y radical esta necesaria comunión con los pecadores en los últimos meses de su vida, cuando experimentó la noche oscura de la fe y el mismo abandono de Dios, que Jesús sintió en la cruz muriendo por la salvación de los pecadores: “Tu hija, Señor, ha comprendido tu divina luz y te pide perdón para sus hermanos. Acepta comer el pan del dolor todo el tiempo que tú quieras, y no quiere levantarse de esta mesa repleta de amargura, donde comen los pobres pecadores hasta que llegue el día que tú tienes señalado” (Manuscrito C, 5-7v; cf. I. Bengoechea, *Teresa de Lisieux. Genialidades y sorpresas*, Burgos 1997, 70-75).

⁵⁶ J. Moltmann, *op. cit.*, 217.

sabréis que yo soy” (Jn 8, 28); es decir, la “teofanía” del AT en la que Dios manifiesta su nombre y su identidad (cf. Ex 3) culmina en la cruz de Jesús. Jesús Crucificado significa la revelación de la realidad del hombre y la realidad de Dios, por eso su pasión redentora nos está diciendo “Ecce homo” y “Ecce Deus”: “Jesús Crucificado es la imagen visible del Dios invisible”⁵⁷ y, por tanto, el Dios de Jesús es el que se nos manifiesta paradójicamente en el misterio de la cruz: Si a Jesús, el Crucificado, se le llama ‘imagen viviente del Dios invisible’, esto significa: ése es Dios y así es Dios. Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia, Dios no es más divino que en esta humanidad”⁵⁸.

Esto lo entendió muy bien Lutero en su “theologia crucis”, que él propugnó como verdadera teología cristiana frente a una “theologia gloriae” de la teología escolástica y el conocimiento racional de Dios. En una de sus tesis de la famosa disputa de Heidelberg de 1518, dice: “Con razón se llama teólogo a aquel que entiende representado en el sufrimiento y la cruz lo visible de la esencia de Dios y lo que está vuelto al mundo... Por tanto, en Cristo Crucificado se halla la verdadera teología y conocimiento de Dios” (Tesis 20). Y añade: “El teólogo de la gloria llama a lo malo bueno y a lo bueno malo; el teólogo de la cruz llama a las cosas por su verdadero nombre” (Tesis 21)⁵⁹. Aquí, en la cruz, es donde debemos encontrar al Dios verdadero y donde debemos aprender a conocerlo, donde no nos engañaremos ni podremos ser engañados, pues como el mismo Lutero dice, es fácil que el diablo se vista de magnificencia y de gloria, pero jamás se revestirá de cruz; por tanto, la teología de la cruz y la predicación del Crucificado, será siempre el distintivo más puro y auténtico de nuestra fe cristiana.

El Dios que se nos manifiesta en la cruz de Jesús, se nos revela en la contradicción y la protesta, en la dialéctica y la paradoja... Por eso, dice acertadamente Moltmann: “Conocer a Dios significa padecerlo, conocer a Dios en la cruz de Cristo implica un conocimiento crucificante, porque le destruye a uno todo lo que le puede servir de asidero y edificación”⁶⁰. Creer en este Dios es renunciar a todos los esquemas lógicos, que nos ha presentado tanto la teodicea como la teología; es dejarnos interpelar por este Dios Crucificado, solidario con todo el sufrimiento de la humanidad; por eso, “si queremos saber quién es Dios, debemos arrodillarnos a los pies de la cruz”⁶¹. El Dios-Amor, presente en la historia de la salvación, se manifiesta plenamente en el misterio de la cruz y el sufrimiento; la prueba más patente de que Dios es amor es que ha sufrido y muerto por nosotros. La cruz es por eso “el lugar

⁵⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 2, 132.

⁵⁸ J. Moltmann, *op. cit.*, 285.

⁵⁹ Cf. M. Lutero, *Obras* (Edición preparada por T. Egido), Salamanca 1977, 74-85.

⁶⁰ *Ibid.*, 295.

⁶¹ J. Moltmann, citado en: B. Forte, *En memoria del Salvador*, Salamanca 1997, 83.

donde Dios habla en el silencio..., el misterio escondido en las tinieblas de la cruz; es el misterio del dolor de Dios y de su amor”⁶²; además el misterio de la cruz de Cristo nos está mostrando el camino para encontrarnos con ese Dios, que no es precisamente el camino de la razón, el poder o la autosuficiencia; la “palabra de la cruz” demuestra que en la pobreza, en la debilidad, en el dolor y la reprobación del mundo, es donde encontraremos a Dios.

La cruz de Jesús nos revela un Dios diferente: “Es un Dios disidente, al cual ni nuestra lógica, ni nuestras leyes, ni nuestras estructuras, ni nuestra Iglesia puede encerrarlo”⁶³. La cruz marca el paso de un Dios de la teodicea, de la ley, de la armonía cósmica, a un Dios Crucificado: un Dios paciente, solidario con todo el dolor de la humanidad, identificado con el sufrimiento de los últimos para poder incluir a todos en la salvación, pues “sólo un Dios que sufre, nos puede salvar” (Bonhoeffer). El Dios de la cruz manifiesta su omnipotencia en la debilidad; su santidad en la solidaridad con el hombre necesitado, su grandeza en la humildad y el desvalimiento, su poder en la compasión y la misericordia. El Dios del Gólgota que sufre y muere fuera del templo y de la ciudad (Heb 13, 12), es un Dios que escandalizó a los piadosos de entonces, a pesar de ser el Dios vivo del AT, pero es el Dios que nos salva, que sufre por amor nuestro; Dios que hace suyo nuestro dolor y no nos deja solos en la noche oscura del sufrimiento⁶⁴.

El Dios de Jesús es el Dios de la cruz y el sufrimiento, el Dios rechazado por quienes condenan a Jesús a muerte y el que escandalizó incluso a los discípulos. Este Dios sigue siendo un escándalo y una provocación en nuestro mundo y nuestra cultura, donde el dolor y el sufrimiento siguen siendo experiencias enigmáticas, difícilmente compaginables para muchos con la fe en un Dios-Amor, y donde los dioses que triunfan son los que tienen que ver con la negación de la cruz. La fe en este Dios es una provocación para la mentalidad materialista, edonista y ególatra de nuestra sociedad, pero también para quienes esperan que Dios nos solucione de manera mágica todos los problemas, o sencillamente que baje de la cruz. Pero creer en este Dios, podrá convertirse también en escándalo, si pretendemos compaginar la cruz con la espada o la cruz con los ídolos de nuestra cultura, si queremos ser cristianos sin seguir las huellas de Cristo y sin comprometernos con los valores que le llevaron a él a la cruz, si queremos separar a Dios del sufrimiento humano, olvidando que “junto al inocente que muere, solidario con él y en él, está Dios en la cruz”⁶⁵.

⁶² B. Forte, *Ibd.*, 73. En la cruz de Cristo, “Dios habla en el silencio; colgado del leño de la cruz, el Hijo de Dios se quejó del dolor causado por este silencio ... El silencio de Dios prolonga sus palabras precedentes. En esos momentos de oscuridad, habla en el misterio del silencio” (Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 21).

⁶³ Ch. Duquoc, *op. cit.*, 119.

⁶⁴ Cf. L. Novoa, *Teología, ciencia y sabiduría*, Zaragoza 2019, 74-81.

⁶⁵ B. Forte, *Breve introducción a la fe*, 30.

Si Dios es, como dice Santo Tomás de Aquino, “la primera y suma Verdad” (*ipsa suma et prima Veritas*). Si Dios es el que “ES”, el que fundamenta y sostiene todo lo que existe; y ese Dios se ha manifestado de forma definitiva en Jesucristo, el Dios en quien creemos los cristianos es ciertamente el Dios de Jesucristo. Creemos, por tanto, en el Dios de Jesucristo y, al mismo tiempo, creemos que Jesucristo es Dios, porque Él es para el hombre “Camino, Verdad y Vida” (Jn 14, 6). Creer en el Dios de Jesucristo puede resultar escándalo también hoy, como lo fue para las personas más religiosas y representativas de su tiempo, porque el Dios de Jesucristo es un Dios disidente y diferente de lo que nos imaginamos en principio, porque es un Dios que rompe nuestros esquemas y cuestiona toda representación plausible y razonable de Dios, pues el Dios en quien creemos los cristianos no es un “Dios fríamente omnipotente, sino un Dios que comparte apasionadamente el sufrimiento de sus criaturas”⁶⁶, porque Dios es Amor.

⁶⁶ M. Lütz, *op. cit.*, 226.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, R., *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid 1997
- ARIAS, J., *El Dios en quien no creo*, Salamanca 1969
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, II
- BENGOCHEA, I., *Teresa de Lisieux. Genialidades y sorpresas*, Burgos 1997
- BLANK, J., Respuestas del NT, en H. FRIES, *¿Es esto Dios?*, Barcelona 1973
- BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, Verbo Divino, Estella 2010
- BOBIN, CH., *Resucitar*, Madrid 2017
- CORDOVILLA, A., *Crisis de Dios y crisis de la fe*, Santander 2012
- DE LUBAC, H., *La fe cristiana*, Salamanca 2012
- DUQUOC, CH., *Dios diferente*, Salamanca 1968
- DOSTOYESKI, F., *Los hermanos Karamazov*, Barcelona 1968
- ECO, U. - MARTINI, C.M., *¿En qué creen los que no creen?*, Madrid 2005
- FISICHELLA, R., *Introducción a la teología fundamental*, Estella 1993
- FORTE, B., *Breve introducción a la fe*, Madrid 1994
- _____, *En memoria del Salvador*, Salamanca 1997
- FRIES, H., *¿Es esto Dios?*, Barcelona 1973
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Santander 1998
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La humanidad nueva (Ensayo de Cristología)*, Madrid 1977
- JEREMIAS, J., *Abba: El mensaje central del NT*, Salamanca 1981
- KASPER, W. – AUGUSTIN, G. (Eds), *Dios en la pandemia*, Santander 2020
- KEHL, M., *Introducción a la fe cristiana*, Salamanca 2002
- LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1975
- LUTERO, M., *Obras*, Salamanca 1977
- LÜTZ, M., *Una breve historia de lo eterno*, Santander 2009

- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado*, Salamanca 1975
- MORIN, D., *Dios*, Estella 1990
- NOVOA, L., *Teología, ciencia y sabiduría*, Zaragoza 2019
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, I, Madrid 2007
- _____, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979
- _____, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971
- _____, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2006
- SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 10
- _____, *Confesiones*, V, II, 2; LX, XXVIII.
- _____, *Serm.*, 52, 16
- SAN JUSTINO, *Apología*
- SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS (Manuscrito C, 5-7v)
- SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994
- SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG, 54
- SCHNACKENBURG, R., *La imagen de Dios en el NT*, en: *Diccionario Bíblico*, Barcelona 1967
- STEIN, E., *Selección epistolar*, Madrid 1976
- TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la creación*, Santander 1997
- VANHOYE, A., *Tanto amó Dios al mundo*, Madrid 2005
- VARONE, F., *El dios "sádico"*, Santander 1988
- VIVES, J., 'Dioses para no creer', *Sal Terrae* 5 (1991), 381-389
- _____, '¿Hablar de Dios en el umbral del siglo XXI?', *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, nº 75, 18
- WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994
- ZAHRNT, H., *Dios no puede morir*, Bilbao 1971

Pensar y hablar de/a Dios en tiempos de crisis. Crisis... de Dios. La cuestión de Dios en los recios umbrales del s. XXI

Rev. Aragon. Teol. 53 (2021)

Ernesto J. Brotóns Tena

Crisis. Llevamos tiempo conviviendo con esta palabra. Todo parecía empezar en 2008 con la quiebra de «Lehman Brothers». La economía caía, desencadenando una crisis financiera que pronto se reveló como una verdadera crisis sistémica de dramáticas consecuencias. Una década más tarde, de la gran recesión hemos pasado a la gran pandemia, quizá el mayor trauma colectivo global desde la segunda guerra mundial¹. Desgraciadamente, el actual cambio de época, sin negar sus luces, viene acompañado, tal como ha denunciado el papa, de sueños rotos, sombras de un mundo cerrado, que se manifiestan en las distintas crisis que estamos padeciendo: antropológica, social, ecológica, económica o sanitaria². Si todo está conectado no es difícil pensar que esta situación no tenga relación con un modo de enfrentar y de comprender la vida y el progreso, pretendiendo ser señores absolutos de cuanto existe, un «modus vivendi» que termina por negar al hombre y negar la fraternidad. No es que lo que padecemos sea un castigo divino o de la naturaleza, aunque sí es la realidad que gime, llora y se rebela³. Ojalá, suplica el papa, aprendamos y tanto dolor no sea inútil. Ojalá demos un salto a una forma de vida más humana y fraterna, en la que reconozcamos que nos necesitamos y nos debemos unos a otros, en la que la humanidad brille en todos los rostros⁴.

Dicho esto, queremos preguntarnos por Dios y plantearnos en qué medida y desde dónde es plausible, creíble y comprensible para el momento que vivimos pensar y hablar de/a Él. No son pocas las voces que atestiguan desde hace unas décadas una crisis no solo de fe, sino «de Dios», en la expresión acuñada por Metz⁵, que ha de comprenderse en el marco de esta crisis general que vivimos. Los

¹ Cf. M. Rodríguez, “De la Gran Recesión a la Gran Pandemia: diferencias entre la crisis de 2008 y la de 2020”, en cutt.ly/Gh7R5Q9 [27/12/20].

² Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 55; Id., Carta enc. *Laudato si* (24 mayo 2015), 17-61, 102-136; Id., Carta enc. *Fratelli tutti* (3 octubre 2020), 9-55.

³ Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti*, 34.

⁴ Cf. Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti*, 35.

⁵ Cf. el interesante diálogo entre Metz y Ratzinger, recogido en T. Rainer – C. Urban (eds.), *La*

cambios cada vez más acelerados que experimenta nuestro mundo, la globalización y, a la vez, los nuevos escenarios de fragmentación económica y social, la revolución digital y las redes sociales, los avances tecnológicos y científicos...han transformado nuestro modo de vida, de relacionarnos, de comprendernos y, probablemente, de comprender a Dios. Vivimos un cambio de era que nos sitúa ante un nuevo mundo emergente, sin evidencias ni horizontes definidos, y en el que ya no es Dios, ni la religión, el fundamento del orden social, ni su instancia donadora de sentido. Puede que los cristianos tengamos la sensación de que este nuevo mundo «se nos escapa» y nos deja a la intemperie, sin las seguridades de antaño. Es la hora de la confianza y de la fe, impelidos a decir una palabra nueva y significativa sobre Dios en un contexto muy distinto al que surgieron las palabras a las que estamos habituados⁶.

1. Dios en tiempos de pandemia

En este contexto, la pandemia ha reavivado la discusión ya existente acerca de la significatividad y utilidad de la religión y de Dios. Vivimos en una cultura eminentemente pragmática en la que “no queda claro hasta qué punto la religión todavía tiene sentido y puede ayudar en estos tiempos difíciles”⁷. No se duda del valor y de la necesidad de la medicina, la ciencia, la técnica, la cultura, la economía o la política, hecho legítimo que podemos comprender dentro de la autonomía (religada) de las realidades temporales de la que nos habla el n° 36 de *Gaudium et spes*; pero queda abierta la discusión sobre la marginación social y cultural de la cuestión de Dios, máxime cuando la secularización de la vida parece haber conducido a la secularización en el modo de afrontar la enfermedad y la muerte⁸. Podemos preguntarnos, al respecto, si en la gestión emocional y existencial de la pandemia se ha reforzado el sentimiento religioso o, al contrario, provocado una mayor desafección hacia el mismo. Estudios como los realizados por el centro de estudios sociológicos estadounidense *Pew Research Center*, o, más cercano, por la Universitat Oberta de Catalunya⁹, afirman que en los días del confinamiento más estricto se oró más. En situaciones de crisis, el ser humano se dirige hacia lo esencial y es entonces cuando afloran los grandes interrogantes e inquietudes de la existencia¹⁰. En cambio, los

provocación del discurso sobre Dios, Madrid 2001, 55-60. Véase también J. B. Metz, *Memoria passionis*, Santander 2007, especialmente 77-112.

⁶ Cf. Conferencia Episcopal Francesa, «*Proposer la foidans la sociétéactuelle*» (9 noviembre 1996), 5; F. García, *El Cristo siempre nuevo*, Salamanca 2019, 10.

⁷ Cf. S. Lumbreras - L. Oviedo, “¿Qué pasará con la religión después de la COVID?” (25/11/20), en cutt.ly/QjdFIDt [5/01/21].

⁸ Cf. Conferencia Episcopal Española, *Un Dios de vivos. Instrucción pastoral* (18 noviembre 2020), 7.

⁹ Cf. B. González, ‘La crisis del coronavirus reactiva el sentimiento religioso’ (07/04/20), en cutt.ly/Ph5jbl5 [28/11/20]); C. Gecewicz, *Pew Research Center* (30/04/20), en cutt.ly/AjyiOkky [31/12/20].

¹⁰ Cf. A. Cordovilla, “Teología en tiempos de pandemia”, *Vida nueva* 2178 (2020) 23-30; J. L. Celada, “Y Dios habló en la tormenta”, *Vida nueva* 3187 (2020) 8-13; M. Yáñez, “Oportunidad de ser”, *Vida*

datos del estudio sobre la percepción social de la covid-19 de la Universidad de Zaragoza y los últimos barómetros del CIS revelan que, frente a la confianza suscitada en estos meses por el entorno más cercano (familia y amigos) o, incluso, por el Estado (Sanidad y fuerzas del orden), se ha acrecentado la desconfianza ante los políticos, los movimientos sociales y la religión, disminuyendo el número de católicos en favor de indiferentes, agnósticos o ateos¹¹. Ello, a nuestro juicio, no desdice de los inapreciables testimonios de fe de muchas personas y de la no siempre visibilizada pero valiosa labor de la Iglesia durante esta pandemia.

La actual crisis epidemiológica ha reavivado, a su vez, el debate de la teodicea y, podríamos añadir, de toda «dice a», de todas las justificaciones, como en su día lo hicieron, de forma desgarradora y paradigmática, el terremoto de Lisboa de 1755 y, posteriormente, Auschwitz¹². Se tambalea la fe en nuestro mundo, en nuestras seguridades y en nuestro asentado «*modus vivendi*», acostumbrado a demasiados descartes y olvidos, entre ellos el del cuidado de la fragilidad y de nuestra casa común. Como un espejo cruel, la real amenaza que supone nos ha recordado nuestros límites y nuestra fragilidad. No somos dioses. Acostumbrados a quererlo todo aquí y ahora, nos ha obligado a la espera y a la paciencia, a la vez que ha dado a probar al hasta ahora «omnipotente Occidente» una muestra de la impotencia y la precariedad que se padece de forma cotidiana en demasiadas regiones del mundo¹³. A la sazón, nos ha enseñado, eso sí, el valor de las pequeñas cosas, de lo verdaderamente importante, de los abrazos y de los encuentros, del cuidado mutuo, de la Iglesia doméstica, de la oración de unos por otros. Hemos experimentado cómo lo más humilde termina siendo lo más esencial.

Se tambalea nuestro mundo y se tambalea la fe en un Dios padre, bueno, providente y poderoso. “Covid-19: la pandemia que ha matado a Dios” reza uno de tantos artículos de opinión que circulan por las redes. ¿Dónde está Dios en medio de tanto dolor y sufrimiento? ¿es tan solo un placebo? ¿acaso no están siendo la ciencia y la medicina la única tabla de salvación a la que aferrarnos? Si bien al creyente no deja de sobrecogerle aquella imagen del papa, solo, subiendo bajo la lluvia la escal-

nueva 3187 (2020) 18-20; J. Becerra, “José Casanova: «Una crisis como la actual hace a la gente pensar sobre la vida y la muerte»”, *La voz de Galicia* (26/04/2020), en cutt.ly/xjyytAt [31/12/20].

¹¹ Solo un 19,7 % de la población encuestada dice confiar en la religión (o en Dios) en la actual situación, desplazándose la confianza hacia la ciencia y la tecnología. Cf. Grupo de Investigación ‘Sociedad, Creatividad e Incertidumbre’ (Unizar), “COVID 19. Primera aproximación a su impacto social” (08/05/20) - J. A. Bergua, “Indeterminaciones. Reflexiones a partir de los primeros resultados”, en cutt.ly/pjdQK0b [17/01/21]. Los últimos datos del barómetro del CIS, del 3/11/20, confirman esta tendencia. Desde el pasado mes de febrero hasta noviembre, advierten un descenso en quienes se definen como católicos practicantes del 20,4% al 18,8%, y del 46,6% al 41% en el de los no practicantes, mientras suben entre dos y cuatro puntos quienes se declaran agnósticos, indiferentes o ateos.

¹² Cf. J. A. Bergua, “Indeterminaciones...”, en cutt.ly/pjdQK0b [17/01/21].

¹³ Cf. Pontificia Academia para la Vida, *Pandemia y fraternidad universal* (30 marzo 2020); Obispos de Navarra y País Vasco, *Bienaventuranzas en tiempos de pandemia. Carta pastoral* (13 mayo 2020).

nata de san Pedro, encomendando el mundo al corazón del Crucificado y al amparo de la Madre, no es menos sobrecogedora la lacerante pregunta por la «utilidad» de la fe en un Dios que calla. Como afirmó el dramaturgo Georg Büchner, el sufrimiento es “la roca del ateísmo”¹⁴, que, en palabras de Wiesel, crucifica definitivamente a Dios¹⁵. La dureza de estas palabras encierra, no obstante, la firme convicción de que Dioses Amigo de la Vida y que, en consecuencia, no puede coexistir con el mal. Ante el dolor, el hombre se interroga e, incluso, interroga a Dios, porque quiere, querría, creer.

Por desgracia, al amparo fácil de la «voluntad divina», la pandemia ha despertado muchas caricaturas e imágenes deformadas de Dios¹⁶. En su fundamentalismo, han retornado los amigos de Job, profetas de calamidades, que, sin reparo alguno, en un tono apocalíptico, nos hablan de prueba, castigo o plaga divina. Tampoco han faltado quienes hacen de Dios un arbitrario talismán, que protege a unos y descarta a otros. Todos ellos olvidan que tomar el nombre de Dios en vano de esta manera (cf. Job 42,7) o pretender tentarlo solo alimenta una imagen cruel del mismo¹⁷. Dios no juega con el hombre. Hay quienes sufren el drama de no sentirse escuchados y como la mujer de Job espetan: “¿Todavía crees en Dios? Maldice a Dios y muérete” (Job 2,9). Otros, por su parte, ya no interpelan a Dios porque carece, a su juicio, de sentido o, como veremos, su idea o su recuerdo ya se ha perdido en el olvido.

En el esfuerzo y el deber por aportar desde la teología un poco de luz, ponemos el acento en aquellos que han descubierto en la fe una auténtica instancia donadora de sentido y de esperanza, que los ha llevado en estos días a confiarse a los brazos misericordiosos y «com-pasivos» de un Dios que, en el abrazo a su Hijo crucificado, ha hecho suyo nuestro dolor, se deja afectar por él y camina a nuestro lado. Dios, decía san Bernardo de Claraval, no puede padecer, pero sí «compadecer»¹⁸. Y su compasión es activa. Benedicto XVI lo expresa de forma bella y lúcida: “El hombre tiene un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder com-padecer Él

¹⁴ G. Büchner, *La muerte de Dantón*, [acto tercero], Barcelona 1982, 103.

¹⁵ Recordamos el sobrecogedor relato de Wiesel, en su obra *La noche*, donde describe con gravedad la ejecución y dramática agonía de un joven: “¿Dónde está Dios?... ¡Ahí está: colgado de esa horca!”. Wiesel advierte con dureza que es Dios, su idea, la fe en él, lo que ha muerto definitiva y realmente en Auschwitz. Su solo nombre suena ya a cruel sarcasmo. El cristiano, a la luz de la cruz, puede, no obstante, releer la escena en una clave totalmente distinta. Dios está colgado de la horca, en el rostro de todos los que sufren, padecen y mueren.

¹⁶ Puede cf., al respecto, M. Moore, “¿Un Dios «anti-pandemia», un Dios «post-pandemia» o un Dios «en-pandemia»?”, *Religión Digital* (27/03/2020), en cutt.ly/RjqByfm [29/11/20]; así como las distintas colaboraciones recogidas en J. Díaz (ed.), *Después de la pandemia ¿qué catequesis?*, Providencia 2020, especialmente 53-57, 102-107; 128-135; 148-152.

¹⁷ Ante el dolor concreto y real de la persona que sufre, los tópicos nunca son buenos. “El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor (1 Jn 4, 8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar” (Benedicto XVI, Carta enc. *Deus caritas est* [25 diciembre 2005], 31c).

¹⁸ “Impassibilis est Deus, sed non impassibilis”. Bernardo de Claraval, *Sermo* 26,5.

mismo con el hombre, de modo muy real, en carne y sangre, como nos manifiesta el relato de la Pasión de Jesús. Por eso, en cada pena humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer; de ahí se difunde en cada sufrimiento la *con-solatio*, el consuelo del amor participado de Dios y así aparece la estrella de la esperanza”¹⁹.

La fe es fuente de esperanza y de misericordia. No son pocos los hombres y mujeres que, en medio de la soledad, el miedo, la incertidumbre o el cansancio, o, incluso, ante la dura experiencia no solo de tener conciencia de que morimos, sino de sentirlo, han advertido la Presencia del Padre misericordioso y Dios de todo consuelo que nos alienta, levanta y sostiene, y, de esta manera, nos hace consuelo «suyo» para otros en toda tribulación (cf. 2 Cor 1,3s). Quien cree en el Resucitado sabe que una fuerza de vida ha penetrado en el mundo y ha arrebatado al dolor y a la misma muerte la última palabra²⁰. Esta mirada última, que apunta a nuestro destino más propio, Dios mismo, no puede ser perdida de vista por el creyente. A la sazón, el cristiano sabe, como recuerda el episodio de Tomás (Jn 20,24-29), que es «tocando» sus heridas en el cuerpo llagado de tantos Cristos sufrientes como nos encontramos con Él. De la acción del Espíritu brota una verdadera fuerza humanizadora y solidaria que conduce al don total de sí. La Palabra de Dios nos recuerda que la fe y el amor desalojan todo temor (cf. Mc 4,40; 1 Jn 4,18). Y, afortunadamente, hemos podido ser testigos de ello al contemplar el trabajo y la entrega sin reservas de tantas personas, creyentes o no, profesionales y voluntarios, aun a riesgo de la propia salud y vida, y la de los suyos. Desde una mirada de fe, no me resisto a contemplar en ello la acción del Dios capaz de remover las losas que nos paralizan²¹.

La pandemia nos confronta con nuestras imágenes de Dios. Como recordaba el P. Cantalamessa el pasado viernes santo, en San Pedro: “Dios es aliado nuestro, no del virus”. Su proyecto es de paz, no de aflicción (*Jer*29,11). Jamás abandona a su pueblo cuando el dolor se hace más presente. De la mano de su Espíritu podemos escribir una historia de fraternidad con los anticuerpos de la justicia, la caridad y la solidaridad²².

2. “¿Dónde está tu Dios?” (Sal 42,3)

Más allá de algún titular sensacionalista, debemos reconocer que la pandemia no ha provocado la actual «crisis de Dios». Llevamos tiempo escuchando que el drama actual del hombre es que ha olvidado que ha olvidado a Dios, es decir, ha

¹⁹ Benedicto XVI, Carta enc. *Spe salvi* (30 noviembre 2007), 39.

²⁰ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, 276.

²¹ Cf. Francisco, *Un plan para resucitar* (17 abril 2020), *Vida nueva* 3174 (2020) 6-11. Véase también W. Kasper – G. Augustin (eds.), *Dios en la pandemia*, Santander 2020.

²² Cf. Francisco, *Un plan para resucitar*, 11.

olvidado su olvido, y, en consecuencia, su ausencia no es ausencia²³. Ya Teilhard de Chardin afirmaba: “Indudablemente, por cierta razón oscura, alguna cosa no funciona en nuestro tiempo entre el hombre y Dios”²⁴. Se vive sencillamente como si Dios no existiera y a nadie le importa²⁵.

Dios se ha vuelto «extraño»; una extrañeza que se manifiesta, sin más drama, en un indiferente encogimiento de hombros y en un desafecto y desinterés intelectual y práctico²⁶. Fuera ya del horizonte de nuestra vida cotidiana y lejos de toda relevancia social y pública, la cuestión de Dios queda «confinada» a lo privado, salvo que su memoria se conserve, cual reliquia del pasado, circunscrita al ámbito de las tradiciones, la estética o la superstición. Dios parece haberse vuelto «impensable», carente de toda realidad y significado. Paradójicamente, es objeto de sospecha y crítica ideológica por considerarse una «peligrosa invención humana», que atenta contra la libertad, el gozo y la propia inteligencia²⁷. No es difícil percibir aquí el influjo mediático de los llamados *Nuevo(s) ateísmo(s)* y sus postulados, resurrección visceral de la crítica nietzscheana al «monótono-teísta, sádico y moralizante» Dios cristiano. Sus obras e ideas pueblan las estanterías de nuestras librerías, las redes, e incluso los guiones de cine y televisión, como el ególatra dios bíblico de *Madre* (2017) de Darren Aronofsky. Todo ello favorece un imaginario religioso muy negativo que dificulta cualquier acercamiento a la fe. Desplazado por la modernidad del modo de comprender el cosmos, el hombre, la historia, a Dios no solo se le niega; se le sienta en el banquillo²⁸. Se denuncia la propia idea de Dios, más allá incluso de la cuestión de su existencia²⁹.

Sin embargo, aunque Dios haya sufrido supuestamente muertes sucesivas³⁰, no puede decirse que lo sagrado nos haya abandonado; solo ha cambiado de

²³ Cf. G. Tejerina, “De la necesidad y de la gratuidad de Dios”, en M.A. Pena- A. Galindo - J. R. Flecha (eds.), *Gozo y esperanza. Memorial profesor Dr. Julio Ramos Guerreira*, Salamanca 2006, 197-215.

²⁴ P. Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*, Madrid 1967, 321.

²⁵ “Dios ha muerto, «pero a nadie le importa un bledo»” (G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona 1986, 36). “El tiempo de la noche del mundo es un tiempo de penuria. Es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de Dios como una falta” (M. Heidegger, “Y para qué poetas”, en Id., *Caminos del bosque*, Madrid 1996, 241).

²⁶ Cf. S. del Cura, “A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo”: *Burgense*43 (2000) 333; A. Cordovilla, *Crisis de Dios y crisis de fe*, Santander 2012, 28; E. Brotóns, *Dios y la felicidad*, Salamanca 2013, 420-435.

²⁷ Cf. R. Rémond, *Le nouvel antichristianisme*, Paris 2005, 11-13; S. del Cura, “A tiempo ...”, 330-332.

²⁸ Cf. X. Pikaza, “Dios (filosofía)”, en C. Floristán – J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 283-286.

²⁹ “Yo no estoy atacando a ninguna versión de Dios en particular; estoy atacando a Dios; a todos los dioses” (R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Madrid 2011, 45). “Cuando a los hombres se les mete en la cabeza dar a luz un Dios único, lo hacen a su imagen y semejanza: violento, celoso, vengativo, misógino [...] Las tres religiones monoteístas incitan a renunciar a la vida del aquí y del ahora [...] Instalan la muerte en la tierra en nombre de la eternidad del cielo” (M. Onfray, *Tratado de ateología*, Barcelona 2006, 82-83).

³⁰ Cf. la obra de A. Glucksmann, *La tercera muerte de Dios*, Barcelona 2000. La primera vez

sitio³¹. La secularización, de hecho, no supone la desaparición de lo religioso, sino su «metamorfosis»³², una transformación compleja de las relaciones entre religión y sociedad, que, como diría Habermas, están llamadas a entenderse³³, y un cambio profundo en las manifestaciones religiosas, que cuestiona los tradicionales cauces de transmisión de toda fe³⁴. La propia exhortación apostólica *Evangelii gaudium* alerta de la proliferación de nuevos movimientos y fenómenos religiosos: unos tendentes a los fundamentalismos³⁵ y otros que apuntan a una espiritualidad plural sin Dios³⁶. Paralelo a este proceso, asistimos a la emergencia del paradigma de la llamada «religión invisible» de Luckmann³⁷. No desaparece la conciencia religiosa, pero se circunscribe al ámbito del sentimiento y de lo privado. Mi subjetividad se constituye así en el criterio último de normatividad de lo religioso, con la posibilidad de construirme mi propia religión y el distanciamiento respecto de las instituciones religiosas tradicionales³⁸. El gran reto para el cristianismo no es la secularización, sino el pluralismo. No solo la fe es una opción más, y no siempre la más fácil de adoptar, sino que ella misma se ve afectada por la pluralidad de opciones y ofertas espirituales o éticas³⁹.

Queda para el debate si este resurgir supone un verdadero rumor de trascendencia ante el vacío que deja el secularismo⁴⁰ (no en vano, el hombre, como expresó genialmente von Balthasar, “es un ser con un misterio en su corazón que es mayor que él mismo”⁴¹) o si, como denuncia Metz, no es más que la culminación de la crisis religiosa, al proponer una religión burguesa sin Dios, o, al menos sin un Dios que de verdad interpele, provoque y libere al hombre de su gratificante y satisfecha autorreferencialidad. No hay Dios al que entregar la vida, ni memoria de los crucificados de la historia, solo «un olvido de Dios proclive a la religiosidad», una real «crisis de Dios con tintes religiosos»⁴².

que Dios murió fue en la cruz. La segunda, en los libros de Marx y Nietzsche. La tercera, en la psique del hombre europeo.

³¹ Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Madrid 2005.

³² Cf. J. Martín Velasco, “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología* 150 (1999) 127-146.

³³ Cf. J. Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”, en J. Habermas – J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006, 40-47.

³⁴ Cf. P. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, Salamanca 2016; Ch. Taylor, *La era secular*, Barcelona 2014-2015, 2 vols.

³⁵ Cf. G. Kepel, *La revancha de Dios*, Madrid 2005.

³⁶ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, 63.

³⁷ Cf. Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca 1973.

³⁸ Cf. S. del Cura, “A tiempo...”, 340.

³⁹ Cf. P. Berger, *Los numerosos altares...*, 41; J. Elzo, *Morir para renacer*, Madrid 2017, 21-69; Ch. Taylor, *La era secular*, vol. I, 19-23.

⁴⁰ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, 63; Ch. Taylor, *La era secular*, vol. II, 370; J. M. Velasco, “La experiencia cristiana de Dios”, Madrid ³1997, 23-25.

⁴¹ H. U. von Balthasar, *La oración contemplativa*, Madrid 1985, 16.

⁴² Cf. J. B. Metz, *Memoria passionis*, 20, 78-80; J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid 1999, 475; J. A. Pagola, *Testigos de Dios en la noche*, San Sebastián 2006, 6-7. Cf., al respecto, la actual

Finalmente, y al hilo de esta última reflexión de Metz, quizá debamos reconocer que el eterno problema en torno a la cuestión de Dios no es otro que la idolatría, dioses creados a nuestra imagen y semejanza, realidades divinizadas que usurpan el lugar de Dios⁴³. Toda idolatría es peligrosa. Falsea a Dios y falsea al hombre, de la misma manera que el olvido de Dios suele desembocar en el olvido del hombre⁴⁴. No es ajeno a esta realidad el eterno deseo de endiosamiento del ser humano. Mas, como ya denunció Jesús (Lc 6,13), y, posteriormente, Lutero o Walter Benjamin, la más lacerante y peligrosa idolatría es la del dinero, capaz de camuflarse en lo más sagrado con mil justificaciones y de atrapar el corazón del hombre como nadie. Ante el dinero se adoptan actitudes que antes iban dirigidas a Dios: confianza, fidelidad, seguridad, amparo, amor, deseo. Ofrece seguridad y, cuando falta, la persona se desespera. Nada parece sustraerse a su poder. En sí mismo no es bueno, ni malo, es necesario; mas, cuando ocupa el lugar de Dios, es Saturno devorando a sus hijos⁴⁵.

3. Una palabra «irrenunciable»

La crisis de Dios que padecemos constituye para la Iglesia una verdadera «pro-vocación». Probablemente, la más urgente⁴⁶, máxime cuando Dios, a pesar de todo, sigue «empeñado» en salir al encuentro del ser humano y nosotros pertenecemos a este misterio. Tenemos una deuda contraída con los hombres de nuestros días. Caer ahora en la tentación fácil del pesimismo estéril, de la acedia, de callar definitivamente o de reemplazar el nombre de Dios por otras realidades que terminarían sustituyéndolo, sería poner en duda la fidelidad de Diosa nuestra época⁴⁷. Preocupa que nuestra cultura haya podido perder esa capacidad de escuchar el Evangelio como palabra viva y vivificadora⁴⁸, pero Dios no deja de hablarnos y de hacerse presente en esta realidad. Nuestro tiempo sigue siendo tiempo «de» Dios y «para» Dios. “Dios está aquí y no lo sabía” (Gn 28,16) exclamó Jacob.

crítica del papa al neognosticismo y neopelagianismo: Francisco, Exh. ap. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018) 35-62.

⁴³ Cf. A. Gesché, *Dios*, Salamanca 2010, 155-165; G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Salamanca 1992, 103-138; T. Ruster, *El Dios falsificado*, Salamanca 2011.

⁴⁴ Cf. A. Gesché, *Dios*, 155-165; J. B. Metz, *Memoria passionis*, 87-93.

⁴⁵ Cf. Lutero, *Der Grosser Katechismus* [WA 30/I, 133]; W. Benjamin, “El capitalismo como religión”, escrito póstumo recogido en cutt.ly/4j9PNgc[26/01/21]; T. Ruster, *El Dios falsificado*, 145-214.

⁴⁶ “En un mundo que considera con frecuencia a Dios como algo superfluo o extraño, confesamos con Pedro que solo Él tiene «palabras de vida eterna» (Jn 6,68). No hay prioridad más grande que esta: abrir de nuevo al hombre de hoy el acceso a Dios, al Dios que habla y nos comunica su amor para que tengamos vida abundante (cf. Jn 10,10)” (Benedicto XVI, Exh. ap. post. *Verbum Domini*[30 septiembre 2010], 2). Cf. J. M. Andreu, *Cómo hablar de Dios hoy*, Zaragoza 2009, 141.

⁴⁷ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, 76-109; S. del Cura, “Realidad de Dios...”, 264-265.

⁴⁸ Cf. A. Cordovilla, *Crisis de Dios...*, 29.

4. El clamor por un Tú divino

Debemos preguntarnos si la actual situación no será consecuencia del modo en que hemos pensado y hablado de «Dios». Sobrecogen, al respecto, aquellas palabras de Martin Buber en las que reconoce que ninguna otra palabra ha sido tan vilipendiada a lo largo de la historia, y, siempre, podríamos añadir, para perjuicio de lo humano. Urge recogerla del suelo, pero esto solo es posible cuando se es consciente de lo que se la ha maltratado⁴⁹.

Ya para Heidegger, la llegada del nihilismo fue el resultado lógico de un modo en el que la Humanidad había pensado al Ser con mayúscula, al Absoluto⁵⁰. «La reducción de Dios a mero objeto de discusión, de duda, de reflexión [sostendrá Buber] oculta a nuestros ojos su presencia real e impide que el hombre se relacione con él como un yo con un tú, en vez de como un yo con un ello»⁵¹. El pecado de Occidente ha sido no «dejar a Dios ser Dios» y querer reducirlo a objeto, «apropiarse» de Él y dibujarlo «a su imagen y semejanza». Nuestro lenguaje y nuestro discurso no siempre han sido inocentes. En su nombre se ha desacreditado lo humano, atormentado conciencias, justificado constituciones, sistemas políticos, ideologías, violencias... presentando aún hoy imágenes suyas a las que se hace realmente difícil entregar la vida⁵². Hablamos de Él, por otra parte, con un sorprendente exceso de familiaridad y seguridad, que deja poco espacio al Misterio⁵³. En cierto modo, nos hemos acostumbrado a Dios. Ni nos sorprendemos, ni nos sobrecogemos, ni siquiera al hablar del escándalo que supone la encarnación o la cruz.

⁴⁹ Recogemos aquí el citado testimonio de Buber, tras ser interpelado por su anciano anfitrión después de haber leído este último el prólogo de uno de sus escritos: «¿Cómo se atreve usted a decir «Dios» una y otra vez? ¿Cómo puede usted esperar que sus lectores comprendan esa palabra con el significado que usted le quiere dar?». Nuestro autor respondió impresionado: «Sí, de entre todas las palabras humanas esta es la que soporta una carga más pesada. Ninguna ha sido tan manoseada ni tan quebrantada. Por eso mismo no puedo renunciar a ella. Las distintas generaciones humanas han depositado sobre ella todo el peso de sus vidas angustiadas hasta aplastarla contra el suelo [...] han destrozado esta palabra con sus divisiones religiosas; por ella han matado y han muerto [...] dibujan caricaturas y escriben debajo «Dios»; se matan entre ellos y dicen que lo hacen en nombre de Dios» (M. Buber, *Eclipse de Dios*, Salamanca 2003, 41-42).

⁵⁰ Cf., al respecto, la descripción de González de Cardedal del proceso de despersonalización e instrumentalización de Dios, convertido en aval de mi salvación (Lutero), de la fiabilidad de mi pensamiento (Descartes), de la moral y la posibilidad de la justicia (Kant). Véase O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 111-125; E. Brotons, *Dios y la felicidad*, 379-396.

⁵¹ L. M. Arroyo, «Introducción», en M. Buber, *Eclipse de Dios*, 25.

⁵² Cf. P. J. Gómez, *Nos sobran los motivos. Una invitación al cristianismo*, Madrid 2010, 279-308; D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 2001, 198-199, 227-243; X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 344 y 84. Sobre el rostro religioso de las nuevas violencias que han visto la luz en las últimas décadas, cf. J. M. Alemany, «Identidad, conflictos y violencia con rostro religioso», en Fundación Seminario de Investigación para la paz (ed.), *La convivencia amenazada. Anhelos y radicalismos*, Zaragoza 2018, 249-268.

⁵³ Cf. J. M. Andreu, *Cómo hablar de Dios hoy*, 142.

Para González de Cardedal, la crisis de Dios en la modernidad se inicia cuando se establece como criterio la pregunta sobre su utilidad o se recurre a su existencia para resolver nuestros problemas irresolubles⁵⁴. Apelamos a Dios, reconoce Bonhoeffer, cuando los conocimientos humanos tropiezan con sus limitaciones o las fuerzas humanas fallan; pero el hombre, advierte, ha aprendido a componérselas solo, sin tener que recurrir a Dios como hipótesis de trabajo, y, conforme Dios va dejando de ser «necesario», va siendo desplazado⁵⁵. Y de un Dios instrumentalizado a un Dios negado no hay más que un paso. Es mera proyección (Feuerbach), ilusión (Freud), opio (Marx), ídolo (Nietzsche).

Sin embargo, “cuando desaparece toda [esta] locura y engaño, cuando los hombres se colocan ante Él a solas, en la oscuridad, y ya no dicen «Él», sino «Tú» [...] ¿No es este el auténtico Dios, al que llaman Uno, el Viviente?”⁵⁶. A Dios, en primer lugar, se le invoca, ya sea como grito o humilde balbuceo, en vocativo. Es la forma de respetar su misterio y pasar del dios «funcional» al Dios «divino». De Dios se habla y se le habla desde el encuentro, en clave y camino de alianza, conscientes siempre de la torpeza de nuestro lenguaje, conceptos e imágenes, que jamás podrán agotar o atrapar el misterio⁵⁷. El verdadero “eclipse de Dios es la ausencia de la relación con Él”⁵⁸. Hablar de Dios como una tercera persona, dirá Jünger Werbick, como si se hablara de Él a sus espaldas, o fuera un tema igual a los demás, lo convierte en un mero objeto, que lo oculta incluso al que habla, pues termina confundiéndolo con la idea que este se hace de Él, por sublime que sea⁵⁹. Ni hace justicia a Dios, ni hace justicia al hombre. Las palabras vivas siempre nacen de la experiencia⁶⁰. De ahí la necesidad, ante la crisis de Dios que padecemos, de una reacción pastoral que no se conforme con decirnos cosas de Dios, sino que provoque y facilite el encuentro con Él. Para ello, sin duda, habrá que educar, previamente, la mirada y la escucha.

El creyente, la comunidad creyente, no solo habla de Dios, pues de la abundancia del corazón habla la boca, sino que calla y escucha primero. “Cuando el lenguaje sobre Dios no es percibido como nacido del silencio y bañado en él a lo largo de su desarrollo, nadie escucha”⁶¹. Suena hueco, vacío, estéril. En el discurso sobre Dios, el silencio, un silencio «habitado», aparece al principio, durante y al final, pues Dios es «*semper maior*». Primero y durante, como requisito orante imprescindible

⁵⁴ Cf. O. González de Cardedal, “Dios al encuentro del hombre en Jesucristo” en A. Galindo – J. M. Sánchez Caro (coords.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca 2004, 129.

⁵⁵ Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 218, 228.

⁵⁶ Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios*, 42-43.

⁵⁷ Cf. T. Polo, “Dios, palabra excesiva”, *Revista de espiritualidad* 69 (2010) 257-281.

⁵⁸ L. M. Arroyo, “Introducción”, en M. Buber, *Eclipse de Dios*, 25.

⁵⁹ Cf. J. Werbick, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, Brescia 2010, 18.

⁶⁰ Cf. J. M. Andreu, *Cómo hablar de Dios hoy*, 84.

⁶¹ F. Varillon, *La humildad de Dios*, Madrid 2019, 35.

para la escucha; durante y al final, como adoración ante la desmesura del don⁶². El creyente no se dirige solo a Dios a causa de sus dones, sino por amor gratuito, ese amor que abraza el misterio en sí mismo y por sí mismo. Nos movemos en el ámbito de la gratitud y de la gratuidad, en la lógica relacional del don, que resitúa el debate sobre la necesidad de Dios⁶³. No solo se pregunta por Dios, pregunta grabada a fuego en su corazón (qué/quién es y si existe), sino que pregunta directamente a Dios (¿quién eres, Señor; quién soy yo, para ti; para quién soy, qué quieres de mí?) y se deja preguntar por Él (“¿dónde está tu hermano?” [Gn4,9]). Entre las preguntas a Dios, la Escritura recoge sin miedo y pone en nuestros labios las más acuciantes de la teodicea: “¿Hasta cuándo, Señor? (Sal 13,1s; 80,5; 89,47; 94,3); ¿por qué ocultas tu rostro [...] olvidas nuestra opresión, nuestra miseria?” (Sal 44,24s)⁶⁴.

El hombre no parte de un vacío, ni de un desierto cuando se aventura al encuentro con Dios⁶⁵. No en vano, es imagen suya (cf. Gn1,26) y, por tanto, «capaz de Él». Dios no es un extraño al hombre, ni a la vida, sino que “es primordial y está entrañado en su ser desde el origen, como su principio, su fundamento y su fin”⁶⁶. “Interior intimo meo et superior summo meo”⁶⁷, “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28). Más próximo al hombre que las cosas y más, incluso, que él a sí mismo, Dios es su vocación más propia: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”⁶⁸. Se ha dicho que la historia humana entera es una incesante búsqueda no lineal de Dios. Lo decisivo es que Él nos busca primero⁶⁹. “Nos buscaste cuando no te buscábamos y nos buscaste para que te buscásemos”⁷⁰.

5. Anateísmo. La propuesta de conversión del discurso «teo-lógico»

Debemos al filósofo irlandés Richard Kearney el neologismo «ana-teísmo», con el que plantea la posibilidad de un retorno a Dios «después de Dios», en el contexto posmoderno en el que vivimos. Entre el teísmo dogmático y los viejos y nuevos ateísmos se abre una nueva vía. Mas este regreso no es indoloro, ni simple, pues no es un retorno a lo de siempre, a lo ya dado. Hay una imagen de Dios que

⁶² Cf. H. U. von Balthasar, *Teológica 2: La verdad de Dios*, Madrid 1997, 106.

⁶³ La necesidad de Dios se comprende no en la lógica de la utilidad que cosifica a Dios, sino en el dinamismo, que me hace ser y crecer, del amor gratuito y del don, del «encuentro» que nos recuerda que no nos construimos en soledad. Abordo dicha cuestión en E. Brotons, *Dios y la felicidad*, 443-459.

⁶⁴ Cf. Sal 10,1; 42,9; 22,1; Mc 15,34; 4,38.

⁶⁵ Cf. O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004, 311.

⁶⁶ O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, Salamanca 2008, 91.

⁶⁷ Agustín, *Confesiones* 3, 6, 11.

⁶⁸ Agustín, *Confesiones* 1, 1.

⁶⁹ O. González de Cardedal, “Dios al encuentro del hombre...”, 130.

⁷⁰ Agustín, *Confesiones* 11, 2, 4.

debe morir, para renacer purificada y significativa⁷¹. La catártica crítica del ateísmo ilustrado y de los nuevos ateísmos, la propia experiencia de Auschwitz, así como los nuevos horizontes de la comprensión de lo divino, describen muy bien el rostro de la divinidad «condenada a muerte»: es el Dios autoritario, agotado en nuestros conceptos y dogmas, omnipotente, causa primera, soberano absoluto, ser supremo, impasible e inmutable.

En la línea posmoderna ya avanzada anteriormente por Vattimo⁷², Kearney advierte que el postulado retorno de Dios requiere la capacidad de tomar en serio el sentido cristiano de la «*kénosis*», su abajamiento, el abandono de la propia majestad y trascendencia. Abrazar el Dios «posdogmático», «heterodoxo», en la expresión de Ortiz Osés, significa dar el paso del Dios soberano al Dios siervo, de la omnipotencia a la fuerza de la debilidad, del Dios altísimo, «*semper maior*», al Dios bajísimo, «*semper minor*», que se «desdice» como Dios por la *kénosis*, el vaciamiento y el anodamiento⁷³. Dios se revela en la debilidad, en lo pequeño. Completa así Kearney el giro propuesto en ensayos anteriores, en lo que dio a llamar «micro-escatología», donde invitaba a redescubrir y experimentar lo Infinito en lo infinitesimal, lo mayor en lo pequeño, la epifanía de Dios en lo cotidiano⁷⁴.

La primera de las consecuencias de tal conversión es la renuncia humilde a todo hablar «dogmático» sobre Dios⁷⁵ y la superación de toda hostilidad confesional por la hospitalidad interconfesional y humana que me abre a la verdad del Otro en los otros, en cada perspectiva religiosa y en la sacramentalidad de lo profano y cotidiano⁷⁶. Ello abre al discurso sobre Dios las puertas de la «*via amoris*», senda que me sitúa ante Dios y ante el rostro del tú como absoluta trascendencia que me «ob-liga» e interpela, a la vez que me coloca ante el abandono confiado y total a Dios propio del que renuncia a un uso providencialista del mismo⁷⁷.

⁷¹ Cf. R. Kearney, *Ana-teísmo. Tornare a Dio dopo Dio*, Roma 2012, xxix.

⁷² Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona 1996.

⁷³ Cf. R. Kearney, *Ana-teísmo*, 68-73; A. Ortiz-Osés, «Creer en Dios, hoy», *Revista Aragonesa de Teología* 19 (2014) 44; Id., *El Dios heterodoxo*, Zaragoza 2014.

⁷⁴ Cf. R. Kearney, «Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology» en J. Panteleimon (ed.), *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York, 2006, 3-20; C. Arboleda, «Richard Kearney y la cuarta reducción fenomenológica», *Escritos* 22 (2014) 313-335.

⁷⁵ «Solo admitiendo que en realidad no sabemos nada de Dios podemos comenzar a restaurar la presencia de lo sagrado en la carnalidad de la existencia terrena» (R. Kearney, *Ana-teísmo*, 5). «Solo se puede hablar kenóticamente de la *kénosis* de Dios» (F. Varillon, *La humildad de Dios*, 30).

⁷⁶ Cf. R. Kearney, *Ana-teísmo*, xxv, 67; I. U. Dalferth, *Trascendencia y mundo secular*, Salamanca 2017, 42, 51.

⁷⁷ A este respecto Kearney propone la fe (pos)religiosa de Ricoeur. «Confiar en la gracia. Nada se me debe. No espero nada para mí. He renunciado (trato de renunciar) a reclamar, a reivindicar... Digo: Dios, harás lo quequieras de mí. Acaso nada. Acepto no ser más» (P. Ricoeur, *Vivo hasta la muerte*, Buenos Aires 2008, 65). Cf. R. Kearney, *Ana-teísmo*, 92-105.

La propuesta de Kearney, que recoge múltiples testimonios, entre ellos el de Etty Hillesum, la joven que no sabía arrodillarse⁷⁸, tiene el valor de recordarnos que la actual crisis de Dios no es tanto una historia de declive, como una oportunidad para purificar nuestra imagen de Dios y nuestro modo de creer en Él⁷⁹. Por caminos distintos y a veces sorprendentes, sigue habiendo lugar para la pregunta por Dios en esta paradójica situación de postcristianismo y postsecularización⁸⁰. A su vez, nos advierte que Dios no se agota en nuestros conceptos e imágenes, que, absolutizados, desdichan de Él. En cierta manera recoge y evoca esa teología negativa, enraizada en los Padres, aunque sea necesario discernir y distinguir entre la diversidad de sentidos que ha adquirido el apofatismo a lo largo de los siglos. Baste advertir que, para el cristiano, el hombre no se halla abandonado a la intemperie o ante un vacío al hablar de Dios. Dios, en quien permanecen unidos el hablar y el callar, rompe su silencio en amor y libertad y nos habla. Cristo es, como enseña Ignacio de Antioquía, la (su) Palabra salida en el silencio, en el silencio del seno virginal de María, de un pesebre, de una cruz⁸¹. Tal misterio nos desborda. Desde aquí reconocemos y releemos como decisivas para el cristiano las referencias a la *kénosis* y la llamada a tomar en serio el sufrimiento y la «trascendencia» del rostro del «tú», del «extranjero». Mas el Dios kenótico no deja de ser, en su inmanencia, trascendente y límite absoluto al deseo de absolutez del hombre⁸². Lo contrario nos dejaría sin futuro, ni destino, encerrados en nuestra finitud. Solo porque es trascendente, puede abajarse, hacerse y hacer historia, salvarla⁸³. La muerte de la imagen «posdogmática» de Dios dice purificación,

⁷⁸ Etty Hillesum forma parte de ese cuarteto de grandes escritoras judías, fallecidas durante el transcurso de la II Guerra Mundial: Edith Stein, Simone Weil y Ana Frank, a las que se incorporó Etty, cuando en octubre de 1981 se publicaron sus sorprendentes escritos: su *Diario y sus Cartas*. Cf. E. Hillesum, *Diario 1941-1943. Una vida conmovida*, Barcelona 2016; Id., *El corazón pensante en los barracones. Cartas*, Barcelona 2016. Esta joven judía, víctima del horror nazi, fue propuesta por Benedicto XVI en la Audiencia general del 13 de febrero de 2013 como modelo de fe y de conversión. Recogemos uno de sus textos más evocadores en los momentos duros que nos está tocando vivir: "Corren malos tiempos, Dios mío [...]. Te ayudaré, Dios mío, para que no me abandones, pero no puedo asegurarte nada por anticipado. Solo una cosa es para mí cada vez más evidente: que tú no puedes ayudarnos, que debemos ayudarte a ti, y así nos ayudaremos a nosotros mismos. Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios: salvar un fragmento de ti en nosotros. Tal vez así podamos hacer algo por resucitarte en los corazones desolados de la gente" (*Diario*, 12 /07/42, 142-143). Sobre su itinerario personal y pensamiento, puede cf. P. Lebeau, *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual*, Santander 2000; J. I. González Faus, *Etty Hillesum. Una vida que interpela*, Santander 2008; M. Semeraro, *Etty Hillesum. El encuentro con Dios de una mujer judía durante la persecución nazi*, Madrid 2015.

⁷⁹ Cf. J. Elzo, *Morir para renacer*, 11-12.

⁸⁰ Cf. S. del Cura, "Dios, como «sujeto» de la teología", *Estudio agustiniano* 45 (2010) 36.

⁸¹ Cf. Ignacio de Antioquía, *Carta a los magneios* 8, 2; *Carta a los efesios* 19, 1.

⁸² Cf. A. Cordovilla, *Crisis de Dios...*, 64-65; O. González de Cardedal, "El «pensamiento débil» ante el cristianismo. Reflexiones sobre *Creer que se cree*, de Gianni Vattimo", *Revista de Libros* 5 (1997) 19-22.

⁸³ Gustavo Gutiérrez ya advirtió la predilección del fenómeno de la secularización por el Dios que sufre (quizá por contraste con la pretendida omnipotencia humana); mas el Dios capaz de compadecer y compartir nuestro dolor, y del cual hablamos desde el sufrimiento de sus hijos, es el Dios de la vida que libera y salva. Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 19.

pero no es sinónimo de un Dios indistinto, ni de renuncia a la propia identidad de la fe o a su eclesialidad⁸⁴. Sin identidad no hay diálogo, porque no hay nada que ofrecer ni acoger. Sin una fe vivida eclesialmente, sin memoria de fe, mi subjetividad sería el criterio definitorio de lo divino, dificultando el reconocimiento mutuo en la fe compartida⁸⁵. Creer dice y crea comunidad.

6. Dios habla y «da que hablar» con trazos humanos.

Urge revisar nuestro discurso sobre Dios. La Iglesia se juega aquí su identidad. Lo exige el respeto a Dios y el respeto a una Humanidad llamada a la comunión con Él, que necesita una palabra «ben-dita», buena y bien-dicha, que pueda acoger. La cuestión, hoy, no es solo Dios, sino de qué Dios hablamos⁸⁶. Pero este Dios nunca podrá ser creación nuestra. Ruster, que advierte que la idolatría es una de las tentaciones más propias y naturales de la religión, exhorta con vehemencia a contrastar la propia experiencia religiosa con el Dios bíblico⁸⁷. Solo Dios, como decía Pascal, sujeto que se da a conocer, y nunca objeto del que podamos apropiarnos, habla bien de Dios⁸⁸. De ahí que nuestra mirada se dirija a Cristo, Palabra encarnada, en quien Dios, entregándose, dice, se dice y nos dice.

No es en una idea preconcebida de la divinidad, ni en palabras arcanas, reservadas solo para unos pocos, sino en lo concreto que es Jesús, en su encarnación histórica y en su cruz y resurrección, donde el hombre aprende, en debilidad y pobreza, quién es Dios y dónde quiere ser encontrado (cf. Mt 11,27; Jn14,9). En palabras de Moingt, “la cultura occidental contemporánea, que ha perdido desde hace ya mucho tiempo las huellas de Dios, no volverá a encontrarlas por el camino de una *meditación metafísica*, sino siguiendo los pasos del hombre de Nazaret, de quien ella aprendió en su juventud a conocer a Dios”⁸⁹. Mas es aquí donde Dios rompe todos los esquemas, poniendo en «crisis» nuestras ideas preconcebidas de Él⁹⁰. No irrumpe donde lógicamente se le espera. El Verbo se «ha abreviado», decían

⁸⁴ Cf. J. B. Metz, *Memoria passionis*, 160; L. Alici, “L’«anateismo» di Richard Kearney: Dio dopo Dio?” (2013), en cutt.ly/wjGdCHB [21/01/21].

⁸⁵ “Los dogmas nos protegen de nuestros sueños más peligrosos, los sueños religiosos [...] El Otro no es otro en nuestros sueños. Perseguimos en Él al Mismo, finalmente a nosotros mismos. El Dios de la pura subjetividad solo puede ser una proyección pecadora de nosotros mismos”. F. Varillon, *La humildad de Dios*, 67.

⁸⁶ Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Salamanca 1992, 23.

⁸⁷ Cf. T. Ruster, *El Dios falsificado*, 224-229.

⁸⁸ Cf. Francisco, Carta enc. *Lumen fidei* (29 junio 2013)36.

⁸⁹ J. Moingt, *El Dios que viene al hombre*, Salamanca 2007, vol. I, 14. Cf. A. Gesché, *Dios*, 68-71.

⁹⁰ “Quién es Dios y qué es lo divino lo hemos de aprender allí donde Dios mismo se ha revelado a sí mismo [...] No podemos pretender ser más sabios que él y afirmar que eso está en contradicción con la esencia divina [...] Nuestras opiniones según la cual Dios pudiera o debiera ser absoluto por contraposición a todo lo relativo; infinito por exclusión de toda finitud [...] divino por contraposición a toda humanidad; se manifiestan como insostenibles, erradas y paganoides, en razón de que Dios fue y actuó

los Padres y recogió genialmente el papa Benedicto XVI en su exhortación apostólica sobre la Palabra⁹¹. El que es «*semper maior*» manifiesta su grandeza y majestad por medio del descenso y la misericordia, y se hace hermano y servidor de los más pequeños, para revelarse y darse en lo menor, en lo humano, en una cruz (cf. 1 Cor 1,23). Es, precisamente, de este modo, desde el lugar querido por el Padre, desde donde Jesús, conducido por el Espíritu, encarna el compromiso amoroso de Dios en favor de todos los hombres, nos revela su rostro misericordioso y encarna su Reino, vida afirmada frente a todo lo que la niega, comensalidad abierta y fraterna, perdón gratuito, vida reclamada hasta el don total de sí por amor. Desgraciadamente, es en esta extrañeza, que impide la reducción de Dios a ídolo, donde nacen las principales resistencias a «dejar a Dios ser Dios»⁹². En palabras de san Agustín, el encuentro real con Dios en Cristo acontece cuando el hombre deja de avergonzarse de la humildad del Verbo, abandona los prejuicios tras los que se parapeta, y permite que el Dios humilde irrumpa y configure su vida⁹³.

Hecho histórico y presencia perenne y viva en la Iglesia, en medio del mundo, el acontecimiento Cristo y el don del Espíritu Santo, aquel que conoce las profundidades de Dios (1 Cor 2,10s), constituyen para la teología y para todo discurso cristiano, el punto de partida y la norma de referencia⁹⁴. Dios se torna así en verdadero sujeto de la teología y de todo lenguaje pastoral, que deja de ser simplemente un discurso *sobre* Dios para convertirse en discurso *de* Dios⁹⁵. Es Él quien da contenido a nuestros conceptos y representaciones, y no a la inversa, previniéndonos de la tentación de un discurso demasiado acomodado a nuestros gustos e imágenes, y, en consecuencia, poco divino⁹⁶.

de ese modo en Jesucristo" (K. Barth, citado por O. González de Cardedal, prólogo a la 3ª ed, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1993, xxxii, nota 32).

⁹¹ Cf. Benedicto XVI, Exh. ap. Post. *Verbum Domini*, 12.

⁹² Juan Luis Segundo reconocía que el hombre tiene miedo de Dios y de su contacto; de ahí tantas sutilezas para el engaño: "Todos rivalizamos en ingenio para protegernos de Dios. Precisamente, porque al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo... nuestra sociedad injusta y nuestra pervertida imagen de Dios forman un y terrible e intrincado pacto"(J. L. Segundo, *Teología abierta*, Madrid 1983, vol. II, 18).

⁹³ Cf. Agustín, *Confesiones* 8, 2, 4.

⁹⁴ Cf. S. del Cura, "Dios como «sujeto»...", 43.

⁹⁵ Cf. S. del Cura, "Dios como «sujeto»...", 19; L. Novoa, *Teología, ciencia y sabiduría de la cruz*, Zaragoza 2019, 11-13. "Santo Tomás de Aquino, juntamente con una larga tradición, dice que en la teología Dios no es el objeto del que hablamos. Esta es nuestra concepción normal. En realidad, Dios no es el objeto; *Dios es el sujeto de la teología*. El que habla en la teología, el sujeto que habla, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar sólo debería servir para que pueda ser escuchado, para que pueda encontrar espacio en el mundo el hablar de Dios, la Palabra de Dios" (Benedicto XVI, *Homilía* [6 octubre 2006]).

⁹⁶ "Un discurso teológico que afronte la pregunta por la realidad y por la verdad de Dios revelado en Jesucristo, una verdad «crucificada», no puede aceptar como criterios válidos los postulados de que [...]ja cada situación vital la divinidad que mejor se acomode. Dios solamente merece este nombre y solo puede ser aceptado y creído en la fe en la medida en que su realidad decida sobre la verdad o falsedad de nuestros deseos, expectativas, o representaciones. Si Dios es solamente el recurso para ser nosotros

Es desde aquí, y no desde nuestras representaciones o proyecciones, desde donde toda palabra sobre Dios se torna verdaderamente significativa, a la vez que peligrosa y subversiva. Nos implica, desinstala y «pro-voca»⁹⁷, personal y eclesialmente. En el contexto actual, nos importa advertir cómo la sobriedad neotestamentaria al hablar de Dios va unida al valor de lo humano y de cada persona, al valor de todo lo que significa crecer en humanidad. La extrañeza y trascendencia divina no dice desafección a nuestro mundo o condición, que terminaría siendo recíproca. La extrañeza «acontece», precisamente, cuando Dios irrumpe en la historia y habla, se revela, se entrega y salva, no «a pesar de» la naturaleza humana de Cristo, sino precisamente «en» su humanidad. Es «Dios con nosotros», en quien Dios mismo se ha hecho prójimo de todo hombre y mujer, para que podamos ser hijos y prójimos de Dios. Esto constituye, también hoy, un auténtico Evangelio. Hecho definitivamente Hermano nuestro con todas las consecuencias, de forma real, no fingida, su cruz y su resurrección revelan que no hay lugar al que Dios no haya descendido y vencido. Podemos reconocer su rostro en cada rostro, especialmente en el sufriente. Ni estamos solos, ni hay nada que temer. Cristo es, como decía san Agustín, la Patria y la Vía, el camino para la verdadera vida y el camino al Padre (cf. *Jn* 14,6). Yendo por Él, “no nos perderemos jamás”⁹⁸.

Este hecho configura nuestra existencia y condiciona el discurso «teológico»⁹⁹. Ya no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre, y viceversa. Ambos misterios se «co-implican». Hablar de Dios en abstracto, al margen de nuestra realidad humana y sin comprometerse eficazmente con ella, al margen de los gozos y esperanzas, de las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, como nos recuerda el n° 1 de *Gaudium et spes*, margina el discurso teológico y pastoral a una frecuencia que jamás sintonizará con el hombre y la mujer de hoy, haciéndolo estéril. Ante la situación arriba descrita, la Iglesia no puede encerrarse y ampararse dentro de «lo religioso». Ha de salir y adentrarse en las periferias humanas, aun a riesgo de accidentarse¹⁰⁰. Solo así podrá, realmente, acompañar e iniciar al ser humano a vivir su vida cotidiana, con confianza, incluso en medio de la dificultad y la amenaza, en presencia del Dios vivo y verdadero¹⁰¹. Por otra parte, lo divino, enseña ya el concilio de Calcedonia, no anula lo humano, ni se agota en ello; al contrario, lo discierne, lo profundiza, eleva y plenifica, empujando a la humanidad con la fuerza siempre nueva del Espíritu a un

mismos, para lograr nuestra propia identidad, para armonizar tensiones o para dominar el desafío de la existencia, bien podría tratarse de un Dios domesticado, descrucificado y evangélicamente irreconocible” (S. del Cura, “Dios como «sujeto»...”, 49).

⁹⁷ Cf. B. Metz, *Memoria passionis*, 145-147.

⁹⁸ Agustín, *Sermón* 92, 3, 3. Cf. *La Ciudad de Dios* 10, 32, 2.

⁹⁹ Cf. I. U. Dalférth, *Trascendencia y mundo secular*, 16-17.

¹⁰⁰ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, 49.

¹⁰¹ Cf. J. A. Pagola, *Testigos de Dios...*, 22.

futuro nuevo y esperanzado¹⁰², que, en última instancia, termina identificándose con Él mismo. En consecuencia, el ser humano, para salvaguardar su integridad, no tiene por qué negar o protegerse de la divinidad. Nadie ha hecho tanto por él como Dios encarnándose y dando su vida. Frente a la famosa disyuntiva «o Dios o el hombre», la verdad del Verbo encarnado, en su unidad humana y divina, apunta en una dirección nueva: la máxima autodonación de Dios suscita nuestra máxima realidad, autonomía y libertad. Dios no es nuestro enemigo, sino nuestra mejor posibilidad.

A la sazón, los evangelios nos presentan a Jesús como el Hijo Amado de Dios y el Ungido y dador del Espíritu. El Dios que se nos revela en Él, en su persona y, con especial intensidad, en el acontecimiento pascual, verdadero acontecimiento trinitario, dista mucho de ser soledad absoluta, eterna distancia, gran dictador. La revelación del Dios uno y trino, reconocido como el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo, que plantó su tienda entre nosotros, y el Espíritu Santo, Señor y Dador de Vida, nos conduce a pensar a Dios como misterio desbordante de comunión y amor, implicado, no solo como modelo, sino como agente activo, en la fraternidad humana¹⁰³. Su misterio es proexistencia, un eterno y trinitario «por nosotros», en amor y libertad, que en la entrega de Jesús se revela y encarna.

Frente a la dictadura del monoteísmo de yo, verdadero «monótono-teísmo», del cual la muerte se hace parasitaria, la Trinidad, amor recíproco, contemplada en su actuar histórico salvífico y en su misterio eterno de comunión, se convierte en un verdadero signo y «pro-vocación» para el contexto actual¹⁰⁴. En el principio, no era la soledad, sino la comunión, que imprime su sello trinitario y comunal en la creación entera, una trama de relaciones, que, en su hermosura, dice bien de Dios, si nos acercamos a ella no desde el dominio, sino desde el asombro, abiertos a la maravilla. La creación y la belleza manifiestan al Creador (cf. *Sab*13,5), Belleza con mayúscula, tienden hacia Él y son lugar de su presencia¹⁰⁵. A su vez, la huella trinitaria en nosotros (cf. *Gn*1,26) nos recuerda que, como personas y como sociedad, no nos define la autosuficiencia, sino el don, el encuentro mutuo y fraterno, la comunión en la diferencia, la pasión liberadora por la vida.

¹⁰² “La encarnación de Dios no es una catástrofe para la esencia humana, ni violación alguna de ella, sino su plenificación”. S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné*, Paris 1943, 116. Cf. A. Cordovilla, *La crisis de Dios...*, 55-59.

¹⁰³ Cf. A. González, ‘El Reinado trinitario del Dios cristiano’: *SEUT* 2 (2008) 1-6; Id., *Trinidad y liberación*, en cutt.ly/uwKBKkw [18/09/19], 57.

¹⁰⁴ Cf. C. L. García Andrade, ‘Ágape y misterio trinitario’: *Corintios XIII* 94 (2000) 47-75.

¹⁰⁵ Cf. Francisco, Carta enc. *Laudato si*, 11, 87-88; 96-100; 238-240. Cf. G. Tejerina, “Accesos a Dios desde la experiencia del mundo”, en G. Tejerina (coord.), *Experiencias del mundo, misterio de Dios*, Salamanca 2015, 21-44.

En definitiva, “preguntarse por Dios no es una cuestión teórica, sino preguntarse por la *praxis* vital”¹⁰⁶, que despierta en nosotros la alegría de ser, de amar y ser amados, de adorar, el gozo de ser «desde», «para» y «con» Dios y los demás¹⁰⁷. Estamos llamados, en palabras de Gustavo Gutiérrez, no solo a pensar/hablar de Dios, sino, configurados con Cristo y de la mano del Espíritu, en existencia filial y fraterna, a contemplar y «practicar» a Dios, el Dios liberador, Amigo de la vida. De ahí y de Él nace la verdadera felicidad. La Verdad que proclamamos, por tanto, no es una idea, ni una doctrina. Tiene rostro, Cristo Jesús, contemporáneo nuestro gracias a la acción del Espíritu(cf. *Rom*8,15; *1 Cor*12,3). Toda diaconía de la Palabra nace del encuentro con Cristo y a Él tiende, encuentro que no acontece primordialmente por la mera noticia de su pasada existencia, sino por el reconocimiento de su viva presencia en la actualidad, en la fe y en la propia vida de la Iglesia, y por su capacidad de engendrar en el hombre una vida nueva¹⁰⁸. Nuestra inmediatez con Él será siempre una inmediatez mediada: humana, eclesial y sacramentalmente.

7. Amarás a Dios con toda tu mente. La diaconía de la teología

Terminamos nuestra reflexión con unas palabras explícitas sobre la teología y nuestros centros teológicos. La referencia es obligada, pues el presente número de nuestra *Revista Aragonesa de Teología* se inserta en el marco de la celebración del L aniversario del CRETA. Se impone, ante todo, la memoria agradecida de todos los rostros que se han entregado durante todo este tiempo en nuestra tierra a esta especial diaconía a la Palabra. “Somos enanos encaramados a hombros de gigantes”. En segundo lugar, nuestra mirada se dirige al presente y al futuro, y dice vocación, misión, renovación.

Inserta en la misión salvífica y evangelizadora de la Iglesia¹⁰⁹, la teología, “palabra creyente y razonable sobre Dios, desde Dios y para los hombres”¹¹⁰, constituye una verdadera diaconía eclesial. Nace, no en el escritorio¹¹¹, sino en el seno de la comunidad creyente y en medio de la vida, arrodillada, con la mirada fija en Cristo y su Palabra, atenta a la voz del Espíritu, y con una súplica confiada en los labios: “Tu rostro buscaré, Señor, no me ocultes tu rostro” (*Sal* 27,8). Nace con la mente abierta, atenta a los signos que en la creación y en la historia encaminan al hombre hacia el

¹⁰⁶ J. Ratzinger, “El fin del tiempo”, en T. Rainer – C. Urban (eds.), *La provocación...*, 34.

¹⁰⁷ Cf. T. de Chardin, *Sobre el amor y la felicidad*, Madrid 1997, 73-82; E. Brotóns, *Dios y la felicidad*, 461-777.

¹⁰⁸ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 347; J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 112.

¹⁰⁹ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii Gaudium*, 133; Id., Const. ap. *Veritatis Gaudium* (8 diciembre 2017), proem.1.

¹¹⁰ Cf. A. Cordovilla, *En defensa de la teología*, Salamanca 2014, 274.

¹¹¹ Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii Gaudium*, 133.

borde de Dios; a los gozos, fatigas, esperanzas y preguntas de una humanidad en búsqueda; a la memoria, sentir y vivir de la Iglesia, en medio de la cual y enviado por ella, el teólogo vive, celebra, piensa y testimonia su fe¹¹².

Puede que no hayamos prestado mucha atención al hecho de que en el mandato de amar a Dios(cf. *Dt*6,4s; *Mc* 12,19)no solo senos exhorta a amarlo con todo el corazón y con toda el alma, sino también con toda lamente, con toda nuestra inteligencia¹¹³. La labor del teólogo es expresión y fruto de este especial amor, con el que ama a Dios, a los hombres y a la Iglesia. Conocimiento y amor, enseña san Agustín, van de la mano en una interrelación fecunda y mutua. Entrañada de estos amores, en una actitud verdaderamente «sacerdotal», el teólogo escucha el clamor y las preguntas de su pueblo y lo deposita en el corazón de Dios¹¹⁴.

Tras este pequeño «elogio», por así decirlo, de la teología, nos preguntamos qué pide de nosotros, de los teólogos y de nuestros centros y facultades, el momento actual que estamos viviendo. El papa responde así en sus recientes palabras a los estudiantes del “Theologisches Studienjahr” de la abadía de la dormición de Jerusalén: “Sois testigos para vuestros compañeros y para los hombres y mujeres de hoy de la importancia de Dios en la vida y de la plenitud que aporta una fe vivida. Será vuestra tarea entrar en diálogo con un mundo en el que parece haber cada vez menos espacio para la religión. Una tarea que compartimos con todos los creyentes de las diferentes religiones, sabiendo que hacer presente a Dios es un bien para nuestras sociedades”¹¹⁵.Para responder a tal confianza, la teología debe renovarse y sumergirse en el mismo dinamismo de conversión pastoral y misionera en el que está inmersa la Iglesia. Esta es, de hecho, la línea marcada para el presente y futuro de las facultades y centros de estudios teológicos por el papa en el proemio de la reciente Constitución apostólica sobre las universidades y facultades eclesíásticas, *Veritatis gaudium* (2017), concreción en el ámbito teológico de su exhortación pastoral programática. Completa y encarna lo allí dicho el discurso que pronunció con motivo del Congreso ‘La teología después de la *Veritatis gaudium* en el contexto del Mediterráneo’ (junio de 2019),organizado por la Pontificia Facultad de Teología del sur de Italia.

El tono de ambos textos es eminentemente pastoral. La renovación de los estudios y de la reflexión teológica se pone a disposición de la transformación misionera de una Iglesia en salida. La nueva etapa de la evangelización, reconoce el papa, requiere un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma en el

¹¹² Cf. H. U. von Balthasar, *Verbum caro*, Madrid 1964, 267; Francisco, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, proem. 3.

¹¹³ Cf. P. Coda, *Desde la Trinidad*, Salamanca 2014, 18.

¹¹⁴ Cf. A. Gesché, *La teología*, Salamanca 2017, 23.

¹¹⁵ Francisco, *Saludo a los estudiantes “Theologisches Studienjahr”* (18 diciembre 2020).

quela teología y nuestros centros han de jugar un papel estratégico como verdaderos «laboratorios culturales», espacios de discernimiento y reflexión «providenciales»¹¹⁶, donde la Iglesia, con rigor y profundidad, sin miedo y en libertad, se ejercita en una interpretación performativa, configurativa, de la realidad, que brota del acontecimiento de Jesucristo¹¹⁷. Esta interpretación, prosigue el papa, se alimenta de los dones de Sabiduría y Ciencia con los que el Espíritu alimenta al Pueblo de Dios¹¹⁸. Tal identidad, sin duda ambiciosa, se pone al servicio de la evangelización y de la transformación de la sociedad, de la fraternidad anhelada y de esa «revolución cultural» que requiere la crisis global que padecemos, y, para la cual, reconoce la constitución, faltan liderazgos que marquen caminos. En este empeño, las universidades, facultades y centro eclesiales están llamados a aportar la levadura, sal y luz del Evangelio y de la Tradición de la Iglesia¹¹⁹. La sociedad, la Iglesia, necesita de esta diaconía intelectual, que, con la novedad del Evangelio, que nace del *kerygma*, en el corazón, y desde la apuesta por el diálogo a todos los niveles, incluso con la «no-fe»¹²⁰, trabaje de forma transdisciplinar y en red al servicio de una verdadera y trinitaria cultura del encuentro¹²¹.

A la sazón, frente a las immanentistas teologías sin rostro de la prosperidad, sin compromisos fraternos¹²², el papa reclama una teología de la acogida y de la escucha, entrañada, ante todo, de misericordia¹²³; una teología que sea «compañía», «memoria» y «profecía», pronunciada no desde la historia de los vencedores, al margen del dolor del mundo, sino desde una «otra» historia que el Dios cristiano demuestra en su cruz haber privilegiado y hecho suya: la de las víctimas, la de los descartados, la de los últimos¹²⁴. Solo desde aquí la teología podrá ser testimonio e instrumento de la fraternidad entre los hombres entre sí y entre los hombres con Dios, a la que todos somos definitivamente llamados. La sabiduría que emana de la cruz, acontecimiento revelador de un Amor sin límites, se constituye, de esta manera, en clave hermenéu-

¹¹⁶ Por tanto, insertos en la economía de la salvación, en lo que, en medio de tanto déficit de fe pensada, podríamos llamar una verdadera «pastoral de la inteligencia». Cf. P. Rodríguez, «Hacia una pastoral de la inteligencia», *Sal Terrae* 108 (2020) 339-351; G. Tejerina, «Proemio de la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*. El ideario del Papa Francisco para el nuevo marco de elaboración y enseñanza de la Teología», *Salmanticensis* 66 (2019), 201.

¹¹⁷ Cf. Francisco, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, proem. 3. Puede cf., también, al respecto, G. Tejerina, «Proemio de la constitución...», 191-211, especialmente 201-203.

¹¹⁸ Cf. Francisco, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, proem. 3.

¹¹⁹ Cf. Francisco, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, proem. 3.

¹²⁰ Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 74-76; J. B. Metz, *Memoria passionis*, 115-123.

¹²¹ Cf. Francisco, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, proem. 4.

¹²² Cf. Francisco, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, 90.

¹²³ Cf. Francisco, *Discurso. Congreso 'La teología después de la Veritatis gaudium en el contexto del Mediterráneo'*, (21 junio de 2019).

¹²⁴ Cf. B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca 1990, especialmente 30-38; Francisco, Const. ap. *Veritatis Gaudium*, proem. 4; Cf. Francisco, *Discurso. Congreso 'La teología después de la Veritatis gaudium en el contexto del Mediterráneo'*.

tica, criterio de conocimiento y provocativo principio de discernimiento de la teología, de la acción cristiana en el mundo y de la misma historia¹²⁵. Dice de Dios y dice del ser humano. Nos desafía intelectual y existencialmente (cf. 1 Cor 1,23-25)¹²⁶.

Escribía santa Teresa en su *Libro de la Vida* que los tiempos recios necesitan amigos fuertes de Dios¹²⁷. A la crisis de Dios, enseña Metz, responde la pasión por Dios, entrañada de compasión, y, en consecuencia, la pasión por todo lo humano, por una sociedad más justa, humana y fraterna. De esta pasión, brota una palabra, irrenunciable, que no quiere ni puede sonar a algo ya sabido. Dios, el Dios revelado y entregado en Jesús, no solo sigue siendo pensable, sino que es, también hoy, palabra buena de gozo, liberación y vida, para todo hombre y mujer. La primacía es suya. Tenemos entre manos un gran tesoro, una propuesta significativa y real de arraigo, fundamento y humanización. Quizá, como sugiere con lucidez el profesor Santiago del Cura, en el actual contexto, debamos invertir los términos y no limitarnos sin más a responder a los desafíos del tiempo que nos toca vivir, sino ser nosotros mismos quienes, en nombre de esa Palabra tan cercana y que, a la vez, nos desborda y desinstala continuamente, propongamos la fe como verdadero desafío y oferta de vida, de fuerza y sentido, para nuestro tiempo¹²⁸.

¹²⁵ Remito, al respecto, a la obra citada de L. Novoa, *Teología, ciencia y sabiduría de la cruz*.

¹²⁶ Cf. L. Novoa, *Teología, ciencia...*, 32; Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio* (14 septiembre 1998), 23.

¹²⁷ Cf. Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, 15, 5.

¹²⁸ Cf. S. del Cura, "Dios como «sujeto» ...", 57.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, *Confessiones* 3, 6, 11.

ALEMANY, J.M., “Identidad, conflictos y violencia con rostro religioso”, en Fundación Seminario de Investigación para la paz (ed.), *La convivencia amenazada. Anhelos y radicalismos*, Zaragoza 2018

ALICI, L., “L’«anateismo» di Richard Kearney: Dio dopo Dio?” (2013), en cutt.ly/wjGdCHB [21/01/21]

ANDREU, J.M., *Cómo hablar de Dios hoy*, Creta, Zaragoza 2009

ARBOLEDA, C., “Richard Kearney y la cuarta reducción fenomenológica”, *Escritos* 22 (2014) 313-335.

ARROYO, L.M., “Introducción”, en M. Buber, *Eclipse de Dios*, Salamanca 2003

BECERRA, J., “José Casanova: «Una crisis como la actual hace a la gente pensar sobre la vida y la muerte»”, *La voz de Galicia* (26/04/2020), en cutt.ly/xjyytAt [31/12/20]

BENEDICTO XVI, Encíclica *Spe salvi*, (30 noviembre 2007) San Pablo, Madrid 2007

_____, Carta enc. *Deus caritas est* [25 diciembre 2005] San Pablo, Madrid 2006.

_____, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, Verbo Divino, Estella 2010

_____, *Homilía* (6 octubre 2006)

BENJAMIN, W., “El capitalismo como religión”, escrito póstumo recogido en cutt.ly/4j9PNqc [26/01/21]

BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermo* 26,5

BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad*, Salamanca 2016

BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Salamanca 2001

BOULGAKOV, S., *Du Verbe Incarné*, Paris 1943

BROTÓNS, E., *Dios y la felicidad*, Salamanca 2013

BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Salamanca 2003

BÜCHNER, G., *La muerte de Dantón*, Barcelona 1982

CELADA, J.L., “Y Dios habló en la tormenta”, *Vida nueva* 3187 (2020) 8-13

- CODA, P., *Desde la Trinidad*, Salamanca 2014, 18.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Un Dios de vivos. Instrucción pastoral* (18 noviembre 2020)
- CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, «*Proposer la foi dans la société actuelle*» (9 noviembre 1996)
- CORDOVILLA, A., *Crisis de Dios y crisis de fe*, Santander 2012
- _____, “Teología en tiempos de pandemia”, *Vida nueva* 2178 (2020) 23-30
- _____, *En defensa de la teología*, Salamanca 2014
- DALFERTH, I.U., *Trascendencia y mundo secular*, Salamanca 2017
- DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Madrid 2011
- DEL CURA, S., “A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo”: *Burgense* 43 (2000) 333
- _____, “Dios, como «sujeto» de la teología”, *Estudio agustiniano* 45 (2010) 36
- DÍAZ, J. (ed.), *Después de la pandemia ¿qué catequesis?*, Providencia 2020
- ELZO, J., *Morir para renacer*, Madrid 2017
- FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca 1990
- FRANCISCO, Exh. ap. *Evangelii gaudium*, (24 noviembre 2013)
- _____, *Un plan para resucitar* (17 abril 2020), *Vida nueva* 3174 (2020) 6-11.
- _____, Const. ap. *Veritatis Gaudium*
- _____, *Discurso. Congreso ‘La teología después de la Veritatis gaudium en el contexto del Mediterráneo’*.
- _____, Exh. ap. *Gaudete et exsultate*
- _____, Id., Carta enc. *Laudato si*
- _____, Carta enc. *Fratelli tutti*
- _____, *Saludo a los estudiantes “Theologisches Studienjahr”* (18 diciembre 2020)
- _____, Carta enc. *Lumen fidei* (29 junio 2013)36.
- GARCÍA, F., *El Cristo siempre nuevo*, Salamanca 2019

GARCÍA ANDRADE, C.L., 'Ágape y misterio trinitario': *Corintios XIII* 94 (2000) 47-75

GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, Madrid 2005

GECEWICZ, C., *Pew Research Center* (30/04/20), en cutt.ly/AjyiOkY [31/12/20]

GESCHÉ, A., *Dios*, Salamanca 2010

_____, *La teología*, Salamanca 2017

GONZÁLEZ, A., 'El Reinado trinitario del Dios cristiano': *SEUT* 2 (2008) 1-6;

id., *Trinidad y liberación*, en cutt.ly/uwKBKkw [18/09/19], 57.

GONZÁLEZ, B., 'La crisis del coronavirus reactiva el sentimiento religioso' (07/04/20) en cutt.ly/Ph5jbl5 [28/11/20])

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

_____, *Dios*, Salamanca 2004

_____, *El quehacer de la teología*, Salamanca 2008

_____, "Dios al encuentro del hombre en Jesucristo" en A. Galindo – J. M. Sánchez Caro (coords.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca 2004

_____, "El «pensamiento débil» ante el cristianismo. Reflexiones sobre *Creer que se cree*, de Gianni Vattimo", *Revista de Libros* 5 (1997) 19-22.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Ettly Hillesum. Una vida que interpela*, Santander ²2008

GLUCKSMANN, A., *La tercera muerte de Dios*, Barcelona 2000

GÓMEZ, P.J., *Nos sobran los motivos. Una invitación al cristianismo*, Madrid 2010

GUTIÉRREZ, G., *El Dios de la vida*, Salamanca 1992

HABERMAS, J., "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?", en J. Habermas- J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006

HEIDEGGER, M., "Y para qué poetas", en Id., *Caminos del bosque*, Madrid 1996

HYLLESUM, E., *Diario 1941-1943. Una vida conmovida*, Barcelona ²2016

_____, *El corazón pensante en los barracones. Cartas*, Barcelona ²2016

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los magnesios*

- KASPER, W. – AUGUSTIN, G. (eds.), *Dios en la pandemia*, Santander 2020
- KEARNEY, R., *Ana-teísmo. Tornare a Dio dopo Dio*, Roma 2012
- _____, “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology” en J. Panteleimon (ed.), *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York, 2006, 3-20;
- KEPEL, G., *La revancha de Dios*, Madrid 2005
- LEBEAU, P., *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual*, Santander ⁸2000
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona 1986
- LUCKMANN, TH., *La religión invisible*, Salamanca 1973
- LUMBRERAS, S. - OVIEDO, L., “¿Qué pasará con la religión después de la COVID?” (25/11/20), en cutt.ly/QjdFIDt [5/01/21]
- LUTERO, *Der Grosser Katechismus* [WA 30/I, 133]
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, Madrid 1999
- _____, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid ³1997
- _____, “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología* 150 (1999) 127-146.
- METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander 2007
- MOINGT, J., *El Dios que viene al hombre*, Salamanca 2007, vol I
- MOORE, M., “¿Un Dios «anti-pandemia», un Dios «post-pandemia» o un Dios «en-pandemia»?”, *Religión Digital* (27/03/2020), en cutt.ly/RjqByfm [29/11/20]; “Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis”.
- OBISPOS DE NAVARRA Y PAÍS VASCO, *Bienaventuranzas en tiempos de pandemia. Carta pastoral* (13 mayo 2020).
- ONFRAY, M., *Tratado de ateología*, Barcelona 2006
- ORTIZ-OSÉS, A., “Creer en Dios, hoy”, *Revista Aragonesa de Teología* 19 (2014) 44
- _____, *El Dios heterodoxo*, Zaragoza 2014
- PAGOLA, J.A., *Testigos de Dios en la noche*, San Sebastián 2006, 6-7.
- PIKAZA, X., “Dios (filosofía)”, en C. Floristán – J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 283-286.

- POLO, T., “Dios, palabra excesiva”, *Revista de espiritualidad* 69 (2010) 257-281.
- PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *Pandemia y fraternidad universal* (30 marzo 2020)
- RAINER, T. – C. URBAN, C. (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001
- RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976
- REMOND, R., *Le nouvel antichristianisme*, Paris 2005
- RICOEUR, P., *Vivo hasta la muerte*, Buenos Aires 2008
- RODRÍGUEZ, M., “De la Gran Recesión a la Gran Pandemia: diferencias entre la crisis de 2008 y la de 2020”, en cutt.ly/Gh7R5Q9 [27/12/20]
- RODRÍGUEZ, P., “Hacia una pastoral de la inteligencia”, *Sal Terrae* 108 (2020) 339-351.
- RUSTER, T., *El Dios falsificado*, Salamanca 2011.
- SEGUNDO, J.L., *Teología abierta*, Madrid 1983, vol II
- SEMERARO, M., *Etty Hillesum. El encuentro con Dios de una mujer judía durante la persecución nazi*, Madrid 2015
- TAYLOR, CH., *La era secular*, Barcelona 2014-2015, 2 vols.
- TEILHARD DE CHARDIN, *El porvenir del hombre*, Madrid 41967
- TEJERINA, G., “De la necesidad y de la gratuidad de Dios”, en M.A. Pena- A. Galindo - J. R. Flecha (eds.), *Gozo y esperanza. Memorial profesor Dr. Julio Ramos Guerreira*, Salamanca 2006, 197-215
- _____, “Proemio de la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*. El ideario del Papa Francisco para el nuevo marco de elaboración y enseñanza de la Teología”, *Salmanticensis* 66 (2019)
- VARILLON, F., *La humildad de Dios*, Madrid 2019
- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Barcelona 1996
- VON BALTHASAR, H.U., *La oración contemplativa*, Madrid 1985
- _____, *Teológica 2: La verdad de Dios*, Madrid 1997
- _____, *Verbum caro*, Madrid 1964

WERBICK, J., *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, Brescia 2010, 18.

YÁÑEZ, M., “Oportunidad de ser”, *Vida nueva* 3187 (2020) 18-20

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984

Teología en las fronteras tecnológicas de nuestro mundo

Rev. Aragon. Teol. 53 (2021)

Francisco J. Génova

1. Teología en las fronteras

El 21 de junio de 2019, en Nápoles, el papa Francisco afirmó que “es necesaria la libertad teológica. Sin la posibilidad de experimentar nuevos caminos no se crea nada nuevo, y no se deja espacio a la novedad del Espíritu del Resucitado”¹. Hoy la teología tiene verdaderamente la necesidad de crear algo nuevo. No se puede hacer teología del mismo modo en el mundo limitado y cerrado de cosmovisiones ya superadas², que en un universo cuyas dimensiones nos desbordan, en una realidad cuya materialidad y el espacio-tiempo se diluyen entre nuestras manos gracias a la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad. No se puede hacer teología hoy día con una visión estática de la realidad, cuando la evolución biológica y cósmica nos revelan la creación entera como un dinamismo permanente. No se puede hacer teología del mismo modo en un mundo de tecnologías elementales, que en el mundo de hoy que despliega y coloniza tecnológicamente la realidad entera, incluido el propio ser humano, un mundo sometido a la inteligencia artificial (IA), donde la individualidad, las relaciones sociales, el mundo laboral, la economía, todos y cada uno de los aspectos de la vida de los seres humanos, son regidos por algoritmos no neutrales que buscan configurar un modelo de persona y sociedad al servicio de un sistema determinado. Paul Tillich³ acuñó la expresión *Courage to Be*⁴ para expresar “el acto ético en el cual el ser humano afirma su propio ser a pesar de aquellos ele-

¹ Papa Francisco, *Discurso del santo Padre*. Congreso “La teología después de la *Veritatis Gaudium* en el contexto del Mediterráneo”, Nápoles 21 de junio de 2019. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teatologia-napoli.html>[Consulta: 14 ene. 2020].

² Es lo que Iliá Delio denomina superación del *complejo helénico*. Que define como “la arquitectura griega de la metafísica y a los conceptos aristotélicos de materia y forma” (I. Delio, *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love*, Maryknoll 2013, xx). La traducción del original en inglés es nuestra. En el presente artículo todas las citas no originales en lengua castellana serán traducción nuestra.

³ Cf. P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 2000.

⁴ Preferimos mantener la expresión en su original en inglés porque ha sido sometida a diferentes traducciones, y de este modo conserva toda su fuerza original. “El coraje de existir” (P. Tillich, *El coraje de existir*, Barcelona 1973), en el mismo libro en páginas interiores como “el valor del ser” (P. Tillich, *El coraje de existir...*, 9. Cf. P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 2000, 2). Y “coraje de ser” en: P. Tillich, *Teología Sistemática I. La Razón y la Revelación. El Ser y Dios*, Salamanca 2009, 347 (cf. P. Tillich, *Systematic Theology I*, Chicago 1951, 270).

mentos de su existencia que entran en conflicto con su auto-afirmación esencial”⁵. Parafraseando a Tillich podemos decir que la teología necesita hoy tener el coraje de ser ella misma, la teología necesita el coraje de creer en sí misma. Esta nueva teología para un tiempo nuevo ha de ser una teología necesariamente de frontera. Una teología que se encarne y esté presente en las fronteras, que hoy especialmente están configuradas por la técnica y la ciencia. Por supuesto, esto no quiere decir que estemos ante una labor fácil, todo lo contrario. La frontera es siempre un riesgo, es un lugar de tensión y peligro. Paul Tillich nos da una idea fundamental de lo que supone esta labor teológica, al decirnos que únicamente puede llevar a cabo esa tarea quien se encuentra a ambos lados de la frontera⁶. Esto le supone al teólogo el reto de conocer ese otro lado de la frontera, conocer la ciencia y la tecnología, no para ser un experto en ellas, sino para comprender sus lenguajes y poder así entrar en un verdadero diálogo. A este respecto, Juan Luis Ruiz de la Peña mostraba ya su preocupación por una teología que no sea capaz de llegar hasta las fronteras de nuestro mundo, fronteras en las cuales, para él, lo que se juega es la autocomprensión del ser humano y su propio futuro. Afirma con claridad que “*no se puede hacer teología sobre el mundo de espaldas a las cuestiones fronterizas*”⁷. En su obra *Crisis y apología de la fe*⁸ no duda en advertirnos del peligro de reducir la teología a la irrelevancia intelectual en nuestro mundo, si no es capaz de afrontar seriamente esas cuestiones fronterizas⁹. Hacerlo supone aceptar el reto permanente de la teología, el de confrontarse en cada momento con el conocimiento que sobre sí mismo y sobre el mundo tiene el ser humano. Si la teología no es valiente se convierte en algo pequeño, cerrado sobre sí mismo. Si la teología le tiene miedo al mundo, miedo a los desafíos de la frontera, miedo a la ciencia o la tecnología, se traiciona a sí misma. Aprender de los grandes teólogos que nos han precedido no es repetir su teología, es, conociendo su teología, hacer lo que ellos hicieron, porque el teólogo ha de ser en cada época como ese maestro de la ley que se convierte: “todo maestro de la ley que se ha hecho discípulo del reino de los cielos, es como un padre de familia que

⁵ P. Tillich, *The Courage...*, 3.

⁶ Cf. P. Tillich, “Fronteras”; en P. Tillich, *El futuro de las religiones*, Buenos Aires 1976, 47. Se trata del discurso que al final de su carrera, en 1962, pronunció en una conferencia en Frankfurt al recibir el Premio de la Paz, otorgado por la Unión de Comercio del Libro Alemán.

⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la Creación*, Santander 1988, 12. La cursiva pertenece al original.

⁸ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995.

⁹ Literalmente Ruiz de la Peña se expresa así: “Creo, en efecto, que el porvenir de la fe, al menos en nuestra área cultural, depende en buena parte de la capacidad crítico-propositiva de la teología para ajustar cuentas con el tipo de discurso y las tesis presentes en las obras en cuestión. De modo que, o se gana credibilidad en ese terreno, o el anuncio del evangelio quedará seriamente comprometido; si los creyentes se recluyen en un *ghetto* intelectual, no podrán extrañarse de que los increyentes estimen su fe como intelectualmente irrelevante” (J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología...*, 116. La cursiva pertenece al original).

saca de su tesoro cosas nuevas y viejas” (Mt 13,52). El teólogo se ha de situar en un discernimiento permanente para hacer uso de ese tesoro.

Solo se puede hacer teología verdaderamente cristiana desde una profunda experiencia del Dios que se nos ha revelado plenamente en Jesucristo. Para el teólogo, como para todo cristiano, la fe es, antes que objeto de reflexión, experiencia y compromiso personal y comunitario. Decía Karl Schmitz Moormann¹⁰ que nuestra teología no puede ser la de los apóstoles. Nuestra fe o es la de los apóstoles o no es fe cristiana. Del mismo modo, podemos decir que nuestra fe es la de los grandes teólogos que nos han precedido, pero nuestra teología no. Es hija y deudora de ellas, pero también ha de ser hija de una cosmovisión de la que ellos carecían. Todo el desarrollo científico y tecnológico exige una teología que esté a la altura del ser humano de hoy si no quiere acabar, como decía Ruiz de la Peña, en la irrelevancia de un gueto intelectual. El propio Jürgen Moltmann expresa también el peligro del gueto si la teología renuncia a ser una reflexión sobre la totalidad de la realidad¹¹, y Thomas Hosinski cree que “la teología cristiana debe elaborar sus interpretaciones sobre Dios y de la relación de Dios con el universo, en conversación con las ciencias o corre el riesgo de ser considerada como irrelevante para nuestra comprensión de la realidad”¹². Creemos con Ilia Delio que el teólogo ha de iluminar la realidad entera, en una vocación de totalidad, hasta el misterio mismo de Dios presente y actuante en el corazón de esa realidad¹³, que nunca, por tanto, le podrá ser ajena o extraña.

2. La respuesta a los desafíos

El mundo que se nos presenta hoy no puede ser ya reducido a ninguna visión estática de la realidad. La teología no puede aspirar a un estado de calma, a un haber llegado, porque en una realidad cambiante los retos surgen a cada paso del camino. Y uno de los grandes retos de nuestro tiempo, que está ya configurando el presente y se proyecta hacia el futuro, es el de la IA. Esta es sin duda una nueva frontera de la teología. Así lo ha sabido ver ya la Iglesia católica a través de la Academia Pontificia para la Vida.

¹⁰ “No se han de buscar respuestas en un pasado al que no podemos regresar. Aunque tenemos que construir sobre lo que el pasado ha aportado a nuestro presente, no es posible regresar, *re-formar*. La teología no puede regresar a un estado inicial perfecto. Para exponerlo de forma directa, la teología de los apóstoles no es necesariamente la mejor teología posible para nuestra época” (K. Schmitz-Moormann, *Teología de la Creación de un mundo en evolución*, trad. Noemí Pérez, Estella 2005, 45-46. La cursiva pertenece al original).

¹¹ “Una retirada hacia la interioridad del corazón humano conduce la fe a un gueto en el cual se estropea y decae” (J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Stuttgart 2002, 18).

¹² T. E. Hosinski, *The Image of the Unseen Good. Catholicity, Science, and Our Evolving Understanding of God*, Maryknoll 2017, 63.

¹³ Cf. I. Delio, *Christ in Evolution*, Maryknoll 2008, 102.132.

2.1. *Rome Call for an AI Ethics*

El 28 de febrero de 2020 tuvo lugar en Roma la firma del documento *Rome Call for an AI Ethics*¹⁴ por parte de la Academia Pontificia para la Vida, Microsoft, IBM, la FAO¹⁵ y el gobierno italiano¹⁶. El documento es una llamada a una IA centrada en el ser humano, que plantea promover una ética digital que permita poner el desarrollo tecnológico en función de lo que sea más beneficioso para el ser humano y el medio ambiente, en lo que denomina una ética algorítmica, *algor-ethics*, definida por los siguientes principios: transparencia, inclusión, responsabilidad, imparcialidad, fiabilidad y seguridad y privacidad¹⁷. Porque, nos dice el documento, “la inteligencia artificial está trayendo profundos cambios a las vidas de los seres humanos y lo va a continuar haciendo”¹⁸. Y no duda en reclamar por tanto un marco regulatorio que atienda a todas estas preocupaciones¹⁹. Calificando todo esto como un verdadero *renAIssance*²⁰.

Se trata de un momento sin duda importante, especialmente en lo que tiene de implicación pública de la Iglesia católica en la frontera tecnológica por excelencia de nuestro tiempo. Pero esa importancia no puede hacer que dejemos de advertir que lo más importante en esa firma no es quiénes estaban presentes, sino quiénes no lo estaban. Los principales ausentes eran los cuatro grandes, a los que Scott

¹⁴ Pontifical Academy for Life, “Rome Call for an AI Ethics”, <<https://www.romecall.org>> [Consulta: 19 dic. 2020].

¹⁵ La FAO es la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. El 20 de septiembre de 2020 tuvo lugar en Roma un encuentro promovido por la Academia Pontificia para la Vida, en el que participaron la FAO, IBM y Microsoft, con el objetivo de buscar caminos de desarrollo para la IA que garantice a nivel mundial una alimentación adecuada. El título era: “AI, Food for All. Dialogue and Experiences”. Cf. <<http://www.academyforlife.va/content/pav/en/news/2020/international-conference-ai-food-for-all.html>> [Consulta: 24 dic. 2020].

¹⁶ El 30 de octubre de 2020 se unió a la firma la universidad romana La Sapienza.

¹⁷ En la revista *Nature Machine Intelligence* encontramos un artículo que permite situar la importancia de esta contribución de la Iglesia Católica: E. Sinibaldi – C. Gastmans – M. Yañez – R. M. Lerner, “Contributions from the Catholic Church to ethical reflections in the digital era”, *Nature Machine Intelligence* 2/5 (2020) 1-3.

¹⁸ Pontifical Academy for Life, “Rome Call...”.

¹⁹ “Nuevas formas de regulación deben ser defendidas para promover la transparencia y la conformidad con los principios éticos, especialmente por las tecnologías más avanzadas que poseen un mayor riesgo de afectar a los derechos humanos, tales como las de reconocimiento facial” (Pontifical Academy for Life, “Rome Call...”).

²⁰ Un juego con la palabra inglesa *renaissance* (renacimiento) y las iniciales en inglés de inteligencia artificial AI, dando como resultado: *renAIssance*, una IA centrada en el ser humano.

Galloway denomina los cuatro jinetes²¹: Amazon, Apple, Facebook y Google²². Las cuatro grandes compañías que en el breve periodo de tiempo de las últimas décadas han transformado el modo en el que vivimos y pensamos. Porque hablar de IA es hablar de una realidad en la que nos hayamos inmersos, es hablar de una tecnología que controla en gran medida nuestras vidas hasta el punto de ser transparente. Pero la IA no es una tecnología neutra, ninguna lo es. El ser humano que hace la técnica es a su vez hecho por ella.

Para enmarcar la trascendencia de este paso de la Academia Pontificia para la Vida, nos pueden ayudar otros dos episodios, que por supuesto no son los únicos, pero sí arrojan luz sobre los riesgos que es importante evitar ante el reto actual de la IA. Uno es el episodio de la teoría de la evolución, el otro el de la tentación concordista entre la doctrina de la creación y la teoría científica del Big Bang.

2.1.1. Más que una hipótesis

El 22 de octubre de 1996, Juan Pablo II dirigió un mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias con el cual marcó un antes y un después en la relación del magisterio de la Iglesia católica con la teoría científica de la evolución²³, al reconocer que la evolución es más que una hipótesis:

La encíclica *Humani generis* consideraba la doctrina del “evolucionismo” como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta [...]. Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada

²¹ Para Galloway son también los cuatro jinetes del apocalipsis, aunque no solo (cf. S. Galloway, *The Four. The Hidden DNA of Amazon, Apple, Facebook and Google*, London 2017, 2). Galloway es muy crítico con estas cuatro empresas y su modelo de liderazgo: “necesitamos líderes empresariales que imaginen y hagan real un futuro con más puestos de trabajo, no mil millonarios que quieran que sean los gobiernos quienes sostengan económicamente, con impuestos que ellos evitan, programas sociales para que la gente se siente en sus sillones y vea Netflix todo el día” (S. Galloway, *The Four...*, 62).

²² Lo más exacto sería hablar de la empresa matriz de Google: Alphabet Inc. Un conglomerado de empresas con sede en Mountain View, California, surgido de la reestructuración de la original Google en 2015. Sin embargo, dada la popularidad del nombre “Google” es este el que utilizamos para referirnos al conjunto.

²³ En esta lenta evolución Pío XII dio dos pasos fundamentales, el primero en 1943 con la encíclica *Divino Afflante Spiritu* en la cual liberaba a la teología bíblica católica del literalismo bíblico. Y en 1950 la encíclica *Humani Generis*, citada por Juan Pablo II, al presentar la teoría de la evolución ya como una hipótesis seria, pero todavía al mismo nivel que su opuesta.

o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría²⁴.

Para John Haught el desafío que la teoría de la evolución le presenta a la teología no es un peligro, es un regalo²⁵. Un regalo a la teología porque le hace sentirse interpelada por el sufrimiento unido a esa historia de desarrollo evolutivo, que para los cristianos tiene como manifestación suprema la cruz de Jesús. Haught sí que considera peligroso este regalo de Darwin para aquellas teologías que no prestan la debida atención a la humanidad e historicidad de Jesús, a aquellas teologías que no son capaces de imaginar un Dios que con-sufre en la cruz, que rechazan de algún modo el escándalo de la cruz. Para Ruiz de la Peña el episodio antievolucionista en la historia de la Iglesia ha sido un obstáculo en su relación con la ciencia.

La profunda incompreensión de que hizo gala la inmensa mayoría de los teólogos cristianos (de todas las confesiones por cierto) ante la teoría darwiniana de la evolución ¿no se basaba acaso en la canonización de una cosmovisión fixista, aliada además de una exégesis literalista (fundamentalista) de los relatos de la creación que ignoraba sus peculiares géneros literarios? El episodio antievolucionista es una de las páginas más desdichadas de la historia de la teología, y su incidencia en el contencioso fe-ciencia ha sido tan relevante que sus ecos llegan hasta nuestros días²⁶.

2.1.2. *El átomo primitivo*

Georges Lemaître, sacerdote católico belga y físico, profesor en la Universidad Católica de Lovaina, propuso públicamente en 1931, en una conferencia en Londres, la expansión del universo desde un punto de origen al que denominó “átomo primitivo”. Teoría que respaldaría académicamente con la publicación en la revista *Nature*

²⁴ Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias, 4, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_1996_1022_evolutione_.html [Consulta: 26 dic. 2020].

²⁵ “Charles Darwin, quizás sin pretenderlo, ha forzado a la teología a mirar todos los aspectos de la vida de forma renovada. Esto incluye el diseño, la diversidad, la descendencia, el drama, la profundidad, la dirección, la muerte, el deber, y la devoción. Sin embargo, por encima de todo, Darwin invita a los teólogos a reflexionar de nuevo lo que entienden por ‘deidad’. En la era de la evolución, si nos tomamos la ciencia seriamente, nuestros pensamientos acerca de Dios no pueden ser los mismos que antes. [...] Después de Darwin y la llegada de la modernidad, necesitamos un ‘nuevo Dios’.” (J. F. Haught, *Making Sense of Evolution. Darwin, God, and the Drama of Life*, Louisville 2010, 137). Para ampliar la idea de la evolución como regalo a la teología: cf. J. F. Haught, *God After Darwin. A Theology of Evolution*. Oxford 2000, 45-56. Ilia Delio, siguiendo a Haught, hablará del regalo de Darwin a la cristología (cf. I. Delio, *Christ in Evolution*, Maryknoll 2008, 174).

²⁶ J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología...*, 275. Ilia Delio por su parte comenta cómo las palabras de Juan Pablo II fueron mal recibidas en las filas creacionistas, así como el hecho de que a pesar de las palabras de Juan Pablo II en la Iglesia católica también crece la resistencia a la teoría de la evolución (cf. I. Delio, *The Emergent Christ. Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Maryknoll 2011, 22-24).

del artículo “The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory”²⁷, y que acabó siendo conocida como la teoría del *Big Bang*. No es extraño por tanto que Dominique Lambert hable de Lemaître como del sacerdote que inventó el Big Bang²⁸. Pío XII, que tenía él mismo una elevada formación en astronomía, argumentó en algunas de sus intervenciones sobre la teoría del Big Bang como una ratificación científica de la doctrina cristiana de la creación. Ante esto fue el propio Georges Lemaître y el entonces director del Observatorio Vaticano, Daniel O’Connell, quienes aconsejaron al papa Pío XII no utilizar la teoría del Big Bang como una prueba científica de la fe cristiana en la creación²⁹, consejo que siguió. Las intervenciones de Pío XII colocaban a Lemaître en una posición difícil dentro de la comunidad científica, que no olvidaba que a la vez que un respetado cosmólogo era también un sacerdote católico, y en un momento en el que todavía no se disponía de evidencias científicas sólidas para sostener su teoría, algunos la llegaron a considerar un mero intento de concordismo entre ciencia y fe³⁰.

2.2. El reto actual

Al comparar la promoción y firma del documento *Rome Call for an AI Ethics* con las dificultades del episodio evolucionista y con la tentación concordista de la teoría del Big Bang, lo primero que hay que afirmar es la importancia del paso dado por la Iglesia católica a través de la Academia Pontificia para la Vida, que unido al trabajo ya iniciado en robo-ética, que se concretó en 2019 en el taller *Roboethics: Humans, Machines and Health*, celebrado durante la asamblea anual de la Academia³¹; suponen un acercamiento a unas fronteras que necesitan de la teología. Que necesitan de una teología nueva para un tiempo nuevo, una teología cristiana que no repita los pasos dados en su día con la teoría de la evolución y no caiga en la tentación de concordismos³², porque del mismo modo que necesita situarse en el conocimiento que en cada época el ser humano tiene sobre sí mismo y sobre el mundo, con la misma rotundidad hay que afirmar que la teología no debe unir nunca su destino al de ninguna teoría científica o desarrollo tecnológico.

²⁷ G. Lemaître, “The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory”, *Nature* 127 (1931) 706.

²⁸ Cf. D. Lambert, “Georges Lemaître: The Priest Who Invented the Big Bang”, en R. D. Holder – S. Mitton (eds.), *Georges Lemaître: Life, Science and Legacy*, Heidelberg 2012, 9.

²⁹ Cf. G. V. Coyne, “Georges Lemaître: Science and Religion”, en: R. D. Holder – S. Mitton (eds.), *Georges Lemaître: Life, Science and Legacy*, Heidelberg 2012, 71.

³⁰ Cf. G. V. Coyne, “Georges Lemaître...”, 71-72.

³¹ Cf. <http://www.academyforlife.va/content/pav/en/events/general-assembly-2019.html> [Consulta: 29 dic. 2020].

³² Hemos puesto estos dos ejemplos porque consideramos que son los más ilustrativos para nuestro planteamiento.

3. La inteligencia artificial como frontera para la teología

3.1. La inteligencia artificial

Aunque la inteligencia artificial pueda parecer algo así como un tópico esotérico sin relevancia para nada más, de hecho, muchas de las más importantes cuestiones tecnológicas a las que la teología debe hacer frente convergen en este único campo³³.

Estamos hablando de IA, pero qué es la IA³⁴. El teólogo baptista norteamericano Jason Thackernos dice que “la inteligencia artificial es un campo emergente de la tecnología definido como inteligencia no-biológica, donde una máquina es programada para alcanzar unas metas mediante la aplicación de conocimiento a la tarea que debe realizar”³⁵. Si buscamos definiciones en los campos de las ciencias cognitivas, la filosofía y la informática, tenemos que Margaret Boden nos dice que “la inteligencia artificial (IA) busca desarrollar ordenadores que hagan la clase de cosas que hacen las mentes”³⁶. Stuart Armstrong que “una IA es una máquina que es capaz de alcanzar o superar las *capacidades* humanas en la mayoría de las situaciones, sea cual sea su estatus metafísico”³⁷. Y una definición de manual en el campo de la informática nos presentará la IA como “un acercamiento interdisciplinar a la comprensión, el modelado y la reproducción de los procesos inteligentes y cognitivos a partir de diversos principios y dispositivos computacionales, matemáticos, lógicos, mecánicos e incluso biológicos”³⁸. Volvemos a ver los mismos problemas que presentaba la definición del teólogo Thacker, porque siempre que hablamos de IA estamos expresando el deseo profundo en el ser humano de reproducir lo que él mismo considera que es: un ser inteligente. De modo que al acercarse desde la teología a este campo no podremos perder de vista nosotros cuál es la visión cristiana

³³ G. Gilder – J. W. Richards, “Introduction. Are We Spiritual Machines? The Beginning of a Debate”, en J. W. Richards, *Are We Spiritual Machines? Ray Kurzweil vs. the Critics of Strong A.I.*, Seattle 2002, 3.

³⁴ Aunque escape al propósito y la envergadura de este artículo, es importante recordar que esta expresión, IA, acuñada por John McCarthy en la Conferencia de Dartmouth de 1956, no es universalmente aceptada y refleja una realidad compleja, ante la cual algunos prefieren utilizar la expresión “inteligencia de las máquinas” (*Machine Intelligence*), porque para ellos comparar la inteligencia de una máquina con la humana tendría tanto sentido como comparar el vuelo de un pájaro con el de un avión. De este modo, igual que no llamamos pájaros artificiales a los aviones no deberíamos llamar inteligencia artificial a la inteligencia de las máquinas.

³⁵ J. Thacker, *The Age of AI. Artificial Intelligence and the Future of Humanity*, Grand Rapids 2020, 23-24.

³⁶ M. A. Boden, *AI. It's Nature and Future*, Oxford 2016, 1.

³⁷ S. Armstrong, *Smarter than Us*, Berkeley 2014, 10. La cursiva pertenece al original.

³⁸ K. Frankish – W. M. Ramsey, *Introduction*, en K. Frankish – W. M. Ramsey (edd.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge 2014, 1.

del ser humano. Cualquier reflexión teológica sobre la IA habrá de ser consciente de los presupuestos antropológicos que laten en cada una de sus interpretaciones.

3.2. *La inteligencia artificial al servicio de la ingeniería tecno-social*

Un espectro anda al acecho entre nosotros y solo unos pocos lo han visto con claridad. No se trata del viejo fantasma del comunismo o del fascismo, sino de un nuevo espectro: una sociedad completamente mecanizada, dedicada a la máxima producción y al máximo consumo materiales y dirigidas por máquinas computadoras. En el consiguiente proceso social, el hombre mismo, bien alimentado y divertido, aunque pasivo, apagado y poco sentimental, está siendo transformado en una parte de la maquinaria total³⁹.

Nos encontramos inmersos en un proceso de ingeniería tecno-social que con el concurso de la IA desborda cualquier proceso anterior en la historia de la humanidad. Si nos fijamos en dos distopías clásicas como son *Brave New World*⁴⁰ de Aldous Huxley⁴¹ y *1984* de George Orwell, apreciamos profundas diferencias entre ambas. Neil Postman ha captado plenamente esa diferencia:

Lo que Orwell temía era a aquellos que prohibirían los libros. Lo que Huxley temía es que no hubiese razones para prohibir libros, porque no habría nadie que quisiese leer uno. Orwell temía a aquellos que nos privarían de la información. Huxley temía a aquellos que nos darían tanta que nos reducirían a la pasividad y al egoísmo. Orwell temía que la verdad nos fuese ocultada. Huxley temía que la verdad fuese ahogada en el mar de la irrelevancia. Orwell temía que llegásemos a ser una cultura cautiva. Huxley temía que llegásemos a ser una cultura trivial⁴².

Brett Frischmann y Evan Selinger definen la ingeniería tecno-social como “el proceso donde las tecnologías y las fuerzas sociales se alinean e impactan en cómo pensamos, percibimos y actuamos”⁴³. Para ellos estamos siendo condicionados no solo para obedecer, sino, en línea con el mundo de Huxley, para querer obedecer, asumiendo el comportamiento de dóciles máquinas de consumo, de modo que “la lucha por la libertad para desconectarse será una de las más importantes batallas

³⁹ E. Fromm, *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, trad. Daniel Jiménez Castillejo, Ciudad de México 1970, 13.

⁴⁰ El título es una cita de la obra de Shakespeare *La tempestad*. Traducido al castellano como *Un mundo feliz*.

⁴¹ La distopía de Huxley la define Ruiz de la Peña como “la siniestra, escalofriante parábola de este proyecto tecnocrático, cuya desembocadura sería una ‘sociedad apática’, embotada para el sufrimiento propio y ciega para el sufrimiento ajeno” (J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la Creación*, 162). Cf. J.L. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 102-103.

⁴² N. Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Slingsby 1987, vii-viii.

⁴³ B. Frischmann – E. Selinger, *Re-Engineering Humanity*, Cambridge 2018, 4.

del siglo XXI”⁴⁴. Uno de los componentes que ellos destacan en esta ingeniería tecno-social es la “vigilancia”. Afirman que “vivimos ya en una sociedad de la vigilancia”⁴⁵. Que se traduce en lo que Shoshana Zuboff ha denominado capitalismo de vigilancia, *Surveillance Capitalism*⁴⁶, y que es la reducción de la experiencia humana a datos de comportamiento que posibilitan el control del mismo, para conseguir el objetivo de reducir a los seres humanos a máquinas de consumo dirigidas desde los centros de poder de ese capitalismo de vigilancia. Zuboff afirma que Google fue el inventor y perfeccionador, posteriormente se extendió a Facebook y Microsoft. Amazon caminaría en esta dirección y para Apple sería un constante desafío⁴⁷. Nos recuerda Galloway que “aunque sabemos que estas compañías no son seres benevolentes, les invitamos a las áreas más íntimas de nuestras vidas”⁴⁸.

3.3. La perspectiva de tres teólogas de frontera

3.3.1. Noreen Herzfeld

Una de las aportaciones fundamentales de la que no podemos prescindir en un acercamiento teológico a la IA, es la de la teóloga cuáquera Noreen Herzfeld⁴⁹. Especialmente su obra *In Our Own Image*⁵⁰ es una referencia para cualquier teología que se acerque a esta frontera. La tesis fundamental sobre la que desarrolla este libro, y toda su teología posterior, es la de que “la meta de la IA es crear un ‘otro’ a nuestra propia imagen”⁵¹. Una meta que es anterior a la propia IA y a la tecnología moderna, y que Herzfeld retrotrae hasta mitos griegos como los de Talos o Galatea. Por eso no duda en decir que “esta constante fascinación dice más sobre nuestra

⁴⁴ B. Frischmann – E. Selinger, *Re-Engineering Humanity*, 7. “La ingeniería tecno-social del siglo XXI afecta profundamente a cómo pensamos, sentimos e interactuamos unos con otros. [...] Debemos ser conscientes de la atrofia de nuestras capacidades, del control mental y de la pérdida gradual de la dignidad humana según muchos aspectos de nuestras vidas vayan siendo determinados por los sistemas tecno-sociales inteligentes” (B. Frischmann – E. Selinger, *Re-Engineering Humanity*, 261). Aldous Huxley previó en 1958, en línea con autores actuales como Shoshana Zuboff, los riesgos de que las nuevas formas de organización condujesen a un nueva clase de totalitarismo no violento, que mantuviese las formas democráticas pero las vaciase de contenido (cf. A. Huxley, *Brave New World Revisited*, Vintage Books, London 1994, 145-146).

⁴⁵ B. Frischmann – E. Selinger, *Re-Engineering Humanity*, 5.

⁴⁶ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019.

⁴⁷ S. Zuboff, *The Age of Surveillance...*, 8-12.

⁴⁸ S. Galloway, *The Four. The Hidden DNA of Amazon, Apple, Facebook and Google*, London 2017, 2.

⁴⁹ Noreen Herzfeld es profesora de teología e informática en las instituciones católicas College of Saint Benedict & Saint John’s University, en Minnesota. Para ella, como para Foerst y Delio, la IA cuestiona lo que significa ser humano (cf. N. Herzfeld, *Technology and Religion. Remaining Human in a Co-created World*, West Conshohocken 2009, 34).

⁵⁰ N. Herzfeld, *In Our Own Image. Artificial Intelligence and the Human Spirit*, Minneapolis 2002.

⁵¹ N. Herzfeld, *In Our Own...*, ix.

propia naturaleza como seres humanos de lo que dice sobre la naturaleza y posibilidades de los ordenadores”⁵². Con este marco Herzfeld va a colocar el centro de la reflexión teológica en el ser humano como imagen de Dios. Por eso comenzará clasificando en tres las comprensiones de lo que supone ser imagen de Dios. La primera es la interpretación sustancial del teólogo norteamericano Reinhold Niebuhr, comprendiendo el ser imagen de Dios desde la “razón” como característica propia del ser humano, y en la que se incluirían la racionalidad, el libre albedrío y la capacidad de autotranscenderse. La segunda es la interpretación funcional de Gerhard von Rad, comprendiendo el ser imagen de Dios como el encargo de regir el mundo, algo que Dios le ha encargado, pero no algo enraizado en su propia naturaleza. Y la tercera es la interpretación relacional de Karl Barth, en la cual el ser imagen de Dios no recae en nada que el ser humano sea en sí mismo o haga, sino en que Dios le trata como un tú con el que entra en relación personal. Con esta base teológica, ella plantea las tres aproximaciones a la IA, en tanto en cuanto la “IA puede ser vista como el intento de crear una *imago hominis*, una máquina que de algún modo sea creada a imagen de la persona humana, una imagen pobremente definida utilizando el término *inteligencia*”⁵³. Así las aproximaciones a la IA podrían clasificarse en tres, que denomina *copia*, *herramienta* y *amiga*. La imagen de la IA como copia sería la correspondiente para Herzfeld a la IA simbólica clásica y mayoritaria hasta los años ochenta del siglo XX, y que reduce lo característico del ser humano a su racionalidad, la cual pretende imitar con los ordenadores. La imagen funcional de la IA como herramienta asume nuevos modelos de IA que “razonen” a su modo y no como mera imitación de lo que se cree realiza el ser humano. En esta línea sitúa Herzfeld todo el camino desarrollado a raíz de las redes neuronales. Finalmente la imagen relacional de la IA como amiga la asocia Herzfeld con los estudios de Rodney Brooks en la década de los años 90 del siglo XX en el laboratorio de IA del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT)⁵⁴, que consideraba que la IA necesitaba desarrollarse encarnadamente, interactuando en el mundo como nosotros, con la idea de fondo de que la inteligencia es también un fenómeno social⁵⁵. Su estudio concluye con una aproximación crítica desde el cristianismo que en primer lugar se pregunta una cuestión nada trivial: ¿Por qué crear inteligencia artificial? ¿A qué obedece ese deseo?⁵⁶ La respuesta que ella encuentra es que “el principal impulsor de este interés es

⁵² N. Herzfeld, *In Our Own...*, 5.

⁵³ N. Herzfeld, *In Our Own...*, 33. La propia Herzfeld nos dira que “los modelos de inteligencia entre la comunidad de la IA son tan numerosos como los modelos de la *imago Dei* entre los teólogos” (N. Herzfeld, *In Our Own...*, 34).

⁵⁴ Es importante hacer notar que en este periodo del MIT al que se refiere Herzfeld, Foerst se encontraba ahí como asesora teológica.

⁵⁵ En todo este desarrollo no podemos olvidar que Herzfeld lo publica en 2002, y no incluye por tanto los desarrollos más recientes.

⁵⁶ Cf. N. Herzfeld, *In Our Own...*, 68.

nuestro deseo de superar la mortalidad humana”⁵⁷ mediante la llamada inmortalidad cibernética, la cual, para Herzfeld, asume que “los seres humanos son básicamente máquinas biológicas”⁵⁸. Esta teóloga sabe situar esta cuestión en su verdadero contexto, y afirmar con claridad que “la inmortalidad cibernética asume una comprensión dualista del ser humano, una concepción de la eternidad como ‘mucho tiempo’ y una orgullosa fe en el poder del ser humano”⁵⁹. Desde allí nos advierte de que el verdadero peligro no está en la propia IA, sino en lo que nosotros hagamos con ella, en las decisiones que deleguemos en ella, en que la igualación entre máquinas inteligentes y seres humano nos sea porque hemos conseguido reproducir nuestra inteligencia en ellas, sino porque los seres humanos se han convertido en máquinas⁶⁰. Toda esta línea de razonamiento la ha desarrollado más recientemente. Porque pese a las ensoñaciones de los tecnoprofetistas sobre la Singularidad, Herzfeld es capaz de afirmar que “no necesitamos una Singularidad ni una Superinteligencia artificial para modificar las formas en que interactuamos unos con otros y la estructura de nuestra sociedad. Y la IA no nos dirá como responder a estos cambios. Solo nosotros tenemos la libertad de decidir, día a día, cuándo delegar en nuestros ordenadores y cuándo no. No debemos abdicar de nuestra libertad, prefiriendo [...] sueños de poder al duro trabajo de la realidad”⁶¹.

3.3.2. Anne Foerst⁶²

Anne Foerst es una teóloga luterana alemana que ha desarrollado su carrera académica en los Estados Unidos. Autora del libro *God in the Machine*⁶³, actualmente es profesora titular en la Universidad católica de Saint Bonaventure, en el estado de Nueva York. Su paso por el MIT como asesora teológica del laboratorio de inteligencia artificial, en la década de los años noventa del siglo XX, le marcó el camino como una teóloga que ha buscado en los robots dotados de IA, y por tanto capaces de interactuar inteligentemente con el ser humano, un lugar teológico de reflexión sobre el ser humano⁶⁴ en relación a sí mismo y a Dios. Las fortalezas de su teología son el

⁵⁷ N. Herzfeld, *In Our Own...*, 69.

⁵⁸ N. Herzfeld, *In Our Own...*, 70.

⁵⁹ N. Herzfeld, *In Our Own...*, 73.

⁶⁰ Cf. N. Herzfeld, *In Our Own...*, 81.

⁶¹ N. Herzfeld, “The Enchantment of Artificial Intelligence”, *Agaton* 5 (2018) 14.

⁶² Para una profundización en esta teóloga: Cf. F. J. Génova, *Anne Foerst. Dimensión religiosa de la búsqueda de inteligencia artificial*, Barcelona 2016; “Anne Foerst. El encuentro entre teología e inteligencia artificial”, *Salmanticensis* 64 (2017) 313-338.

⁶³ A. Foerst, *God in the Machine. What Robots Teach Us About Humanity and God*, New York 2004.

⁶⁴ Para Foerst la IA cuestiona abiertamente lo que significa ser humano y ser persona (cf. “Artificial Sociability: From Embodied AI Toward New Understanding of Personhood”, en G. Bugliarello – A. G. Schillinger – C. A. Mitcham – M. Richardson (eds.), *Technology in Society* 21 (1999) 382).

haber expresado la necesidad teológica de tener el “coraje para dudar”⁶⁵, *Courage to Doubt*, configurando así la teología como un ejercicio de humildad que se reconoce necesitada de lo que le aportan otras disciplinas, de las que no teme ser compañera en vez de maestra. Y el haber posibilitado el encuentro entre teología e IA desde uno de sus “corazones”: el MIT⁶⁶. Entre las debilidades su disposición a reconocer como personas a los futuros robots que dotados de IA interactúen con nosotros y formen parte de nuestras vidas⁶⁷, idealizando la interacción entre seres humanos y robots. Hasta el punto de ver en ellos un medio para hacernos mejores a nosotros mismos⁶⁸. Pero lo cierto es que, aunque no se compartan sus conclusiones, el trabajo de Anne Foerst ha sido un impulso para una teología que apueste por encarnarse en las fronteras con coraje para dudar.

3.3.3. *Ilia Delio*⁶⁹

La teóloga católica norteamericana Ilia Delio ha terminado de completar en su última obra⁷⁰, *Re-Enchanting the Earth. Why AI needs religion*⁷¹, un giro en su interpretación teológica de la IA, que ya anteriormente la había llevado desde considerarla negativamente como una tecnología que seduce prometiendo lo que no puede cumplir⁷², hasta llegar a afirmar que la IA pertenece a la creación de Dios en una naturaleza en la que Delio ve a los algoritmos y la computación como su realidad más profunda⁷³. Es cierto, no obstante, que en su planteamiento nunca olvida la posibilidad de un desarrollo negativo de la IA, manteniendo que solo el amor es lo que nos salva. Si bien ella no renuncia a que la IA pueda contribuir a la extensión de ese amor⁷⁴. Esta línea de pensamiento la ha reforzado en su última obra, en la que no

⁶⁵ Parafrasea aquí el “coraje para existir” (*the courage to be*) de una de sus grandes influencias, el teólogo Paul Tillich.

⁶⁶ Su experiencia allí con el robot Cog le llevó a afirmar ese robot “puede decirnos algo acerca de quiénes somos nosotros” (A. Foerst, “Embodied AI, Creation, and Cog”, *Zygon* 33 (1998) 460).

⁶⁷ “Prefiero adoptar un concepto mucho más amplio, no empírico, del ser persona, en el cual puedan incluirse los robots y algunos simios, antes de correr el riesgo de excluir a algunos seres humanos de la comunidad” (A. Foerst, “Artificial Sociability...”, 385).

⁶⁸ “Deberíamos trabajar con el objetivo de conseguir para nosotros unos compañeros técnicos que puedan enseñarnos la tolerancia y el valor de la alteridad, capacidades que han sido limitadas por nuestro desarrollo evolutivo” (A. Foerst, “Keeping Homo Sapiens 1.0”, *Artifact* 3-4 (2008) 144).

⁶⁹ Para una profundización en esta teóloga: Cf. F. J. Génova, “Ilia Delio: De la teología ciborg a la mecánica cuántica”, *Salmonicensis* 67 (2020) 249-278.

⁷⁰ Publicada recientemente, en octubre de 2020. Ilia Delio es una autora prolífica y para febrero de 2021 está prevista la publicación de un nuevo libro: *The Hours of the Universe. Reflections on God, Science, and the Human Journey*.

⁷¹ I. Delio, *Re-Enchanting the Earth. Why AI needs Religion*, Maryknoll 2020.

⁷² Cf. I. Delio, “Artificial Intelligence and Christian Salvation: Compatibility or Competition?”, *New Theology Review* 16 (2003) 40.

⁷³ Cf. I. Delio, *Birth of a Dancing Star. My Journey from Cradle Catholic to Cyborg Christian*, Maryknoll 2019, 180.182.

⁷⁴ Cf. I. Delio, *Re-Enchanting the Earth...*, xxvi.

duda en afirmar, siguiendo a Christopher Langton en su visión computacional de la vida, que “si la ‘naturaleza’ incluye algoritmos y computación, entonces la inteligencia ‘natural’ y la artificial no son términos opuestos sino descripciones de una misma realidad”⁷⁵. Por eso Delio sostiene que no hay nada de artificial en la denominada inteligencia artificial, y que para ella “la inteligencia de las máquinas es un híbrido irreductible de tecnología y biología”⁷⁶, lo que ella denomina *bios-techne*, y que le lleva a preferir, frente a “inteligencia artificial”, la expresión de “inteligencia biológica extendida” (IBE) o simplemente inteligencia aumentada⁷⁷.

3.4. *Inteligencia artificial y paradigma tecnocrático*

En la encíclica *Laudato si'* el papa Francisco nos alerta del paradigma tecnocrático que domina sobre la política y la economía. Un paradigma que condiciona al ser humano y la sociedad hasta dañarlos, optando por una comprensión del desarrollo tecnológico que se quiere presentar como la única posible. Pero que no es así, otro desarrollo es posible (cf. LS 106-114), el actual es fruto de decisiones que responden a unos objetivos. El papa Francisco lo expresa así:

Los objetos de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder. Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, en realidad son elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar (LS 107).

Hoy en día el medio más poderoso que tiene este paradigma tecnocrático a su servicio es la IA. Esa denuncia del dogma del determinismo tecnológico es lo que Joseph Weizenbaum criticó como pretendida inevitabilidad tecnológica, para él nuestro camino de desarrollo tecnológico no es fruto de fuerzas anónimas e inevitables, contra lo que defiende Kevin Kelly⁷⁸, sino que “son productos de grupos de hombres que se han puesto de acuerdo entre ellos para que esta contaminación de las conciencias de las personas sirva a sus intereses”⁷⁹. El papa Francisco lo expresa con claridad: “la ciencia y la técnica no son neutrales, sino que pueden implicar desde el comienzo hasta el final de un proceso diversas intenciones o posibilidades,

⁷⁵ I. Delio, *Re-Enchanting the Earth...*, 72.

⁷⁶ I. Delio, *Re-Enchanting the Earth...*, 72.

⁷⁷ “Porque el aprendizaje de las máquinas extiende la inteligencia biológica” (I. Delio, *Re-Enchanting the Earth...*, 72).

⁷⁸ Cf. K. Kelly, *What Technology Wants*, New York 2010, 131-155.

⁷⁹ J. Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*, Middlesex 1984, 273. Esta obra de Weizenbaum, creador del primer bot Eliza, es una profunda reflexión que nace de su profunda preocupación por los impactos del camino tecnológico que se está desarrollando en el ser humano. Aunque hay aspectos técnicos del libro que han quedado sobrepasados por la evolución tecnológica, sus reflexiones siguen siendo plenamente válidas.

y pueden configurarse de distintas maneras” (LS 114). Un ejemplo sobre esto nos lo presenta David Noble⁸⁰, se trata del *Specialmatic* que el ingeniero norteamericano F. P. Caruthers patentó en 1967, una máquina destinada a trabajar en los talleres de fabricación mecánica en colaboración con los operarios expertos, de modo que el factor humano y el factor máquina se uniesen y el resultado fuese fruto de lo mejor de ambos. Sin embargo, desde el MIT y desde el propio gobierno de Estados Unidos, se optó por otra línea, la que desembocaría en el conocido como control numérico, CNC, y que, a diferencia del *Specialmatic*, buscaba prescindir del factor humano. El propio Caruthers, décadas después, diría que el mundo sería muy diferente si se hubiese optado por el camino de desarrollo tecnológico que él había abierto. Y este mundo, tan diferente al que Caruthers quería, se dirige a una automatización creciente privando de tareas y decisiones a los seres humanos, no ya solamente en trabajos realizados en una cadena de montaje mediante la inclusión de robots industriales, sino en todas las áreas y profesiones, también en las intelectuales. Porque la IA se introduce en campos como los de la salud, la ingeniería, la educación, la justicia o el periodismo, entre otros. Nada le es ajeno, su desarrollo tiene una pretensión de totalidad, de dominio completo sobre todo aquello en lo que el ser humano despliegue no solo su hacer, sino también su ser. El tema ha sido profusamente abordado. Para Nicolas Carr lo importante es que la “automatización nos enfrenta con la cuestión más importante de todas: ¿Qué significa ser humano?”⁸¹. Para Martin Ford⁸² nos estamos encaminando hacia un nuevo paradigma económico caracterizado por la ausencia masiva de empleo, para la cual él propone como solución una renta básica universal. Richard y Daniel Susskind⁸³, prevén el fin de las profesiones tal como las conocemos y un futuro en el que los profesionales de alto nivel de formación serán sustituidos por sistemas de IA, con los que interactuarán profesionales de menor nivel.

4. El camino de la teología

El verdadero peligro no está en lo que pueda hacer la IA, sino en lo que nosotros queramos que haga. Por eso la teología está llamada a ser una voz que grita con fuerza en defensa de la dignidad inalienable del ser humano como imagen de Dios, en la defensa de la vida humana, de toda vida humana, desde la concepción hasta el último aliento, pasando por todas y cada una de las etapas y situaciones vitales. Esa libertad de una teología nueva para un tiempo nuevo ha de ser la de una libertad

⁸⁰ Cf. D. F. Noble, *Forces of Production. A Social History of Industrial Automation*, New Brunswick 2011, 93-96.

⁸¹ N. Carr, *The Glass Cage. Automation and Us*, New York 2014, 18.

⁸² Cf. M. Ford, *The Rise of the Robots. Technology and the Threat of Mass Unemployment*, London 2015.

⁸³ Cf. D. Susskind-R. Susskind, *The Future of the Professions. How Technology Will Transform the Work of Human Experts*, Oxford 2015.

profética que toma como opción la defensa del ser humano, especialmente de los más débiles, de esos que, como nos recordaba el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*, el paradigma tecnocrático dominante en el mundo descarta. Esos que para nosotros, como cristianos, han de ser siempre los primeros. El camino de la teología en estas fronteras tecnológicas es iluminar con sentido trascendente esas fronteras. Porque tal como nos dice el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* “cualquier solución técnica que pretendan aportar las ciencias será impotente para resolver los graves problemas del mundo si la humanidad pierde su rumbo, si se olvidan las grandes motivaciones que hacen posible la convivencia, el sacrificio, la bondad” (LS 200). Este es el verdadero peligro que late en la IA, en esas fronteras tecnológicas que son nuestro presente y un reto para la teología.

Bibliografía

- ARMSTRONG, S., *bSmarter than Us*, Machine Intelligence Research Institute, Berkeley 2014
- BODEN, M. A., *AI. It's Nature and Future*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- CARR, N., *The Glass Cage. Automation and Us*, W. W. Norton & Company, New York 2014
- COYNE, G. V., "Georges Lemaître: Science and Religion", en R. D. Holder – S. Mitton (eds.), *Georges Lemaître: Life, Science and Legacy*, Springer, Heidelberg 2012, 69-74
- DELIO, I., "Artificial Intelligence and Christian Salvation: Compatibility or Competition?", *New Theology Review* 16 (2003) 39-51
- _____, *Christ in Evolution*, Orbis Books, Maryknoll 2008
- _____, *The Emergent Christ. Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Orbis Books, Maryknoll 2011
- _____, *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love*, Orbis Books, Maryknoll 2013
- _____, *Birth of a Dancing Star. My Journey from Cradle Catholic to Cyborg Christian*, Orbis Books, Maryknoll 2019
- _____, *Re-Enchanting the Earth. Why AI needs Religion*, Orbis Books, Maryknoll 2020
- FOERST, A., "Embodied AI, Creation, and Cog", *Zygon* 33 (1998) 455-461
- _____, "Artificial Sociability: From Embodied AI Toward New Understanding of Personhood", en G. Bugliarello – A. G. Schillinger – C. A. Mitcham – M. Richardson (eds.), *Technology in Society* 21 (1999) 373-386.
- _____, *God in the Machine. What Robots Teach Us About Humanity and God*, Dutton, New York 2004
- _____, "Keeping Homo Sapiens 1.0", *Artifact* 3-4 (2008) 140-144. FORD, M., *The Rise of the Robots. Technology and the Threat of Mass Unemployment*, One-world, London 2015
- FRANKISH, K., – W. M. RAMSEY, *Introduction*, en FRANKISH, K., – W. M. RAMSEY (eds.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge 2014

- FRISCHMANN, B., – E. SELINGER, *Re-Engineering Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 2018
- FROMM, E., *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, trad. Daniel Jiménez Castillejo, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1970.
- GALLOWAY, S., *The Four. The Hidden DNA of Amazon, Apple, Facebook and Google*, Bantam Press, London 2017
- GÉNOVA, F. J., *Anne Foerst. Dimensión religiosa de la búsqueda de inteligencia artificial*, Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2016
- _____, “Anne Foerst. El encuentro entre teología e inteligencia artificial”, *Salmanticensis* 64 (2017) 313-338
- _____, “Ilia Delio: De la teología cibernética a la mecánica cuántica”, *Salmanticensis* 67 (2020) 249-278
- GILDER, G. – J. W. RICHARDS, “Introduction. Are We Spiritual Machines? The Beginning of a Debate”, en RICHARDS, J. W., *Are We Spiritual Machines? Ray Kurzweil vs. the Critics of Strong A.I.*, Discovery Institute, Seattle 2002
- GONZÁLEZ FAUS, J. L., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987
- HAUGHT, J. F., *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Westview Press, Oxford 2000
- _____, *Making Sense of Evolution. Darwin, God, and the Drama of Life*, Westminster John Knox Press, Louisville 2010.
- HERZFELD, N., *In Our Own Image. Artificial Intelligence and the Human Spirit*, Fortress Press, Minneapolis 2002
- _____, *Technology and Religion. Remaining Human in a Co-created World*, Templeton Press, West Conshohocken 2009
- _____, “The Enchantment of Artificial Intelligence”, *Agaton* 5 (2018) 1-14
- HOSINSKI, T. E., *The Image of the Unseen Good. Catholicity, Science, and Our Evolving Understanding of God*, Orbis Books, Maryknoll 2017
- HUXLEY, A., *Brave New World Revisited*, Vintage Books, London 1994
- KELLY, K., *What Technology Wants*, Viking, New York 2010

- LAMBERT, D., "Georges Lemaître: The Priest Who Invented the Big Bang", en R. D. Holder – S. Mitton (eds.), *Georges Lemaître: Life, Science and Legacy*, Springer, Heidelberg 2012, 9-22
- LEMAÎTRE, G., "The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory", *Nature* 127 (1931) 706
- MOLTMANN, J., *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Stuttgart 2002
- NOBLE, D. F., *Forces of Production. A Social History of Industrial Automation*, Transaction Publishers, New Brunswick 2011.
- POSTMAN, N., *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Methuen, Slingsby 1987.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1988
- _____, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Teología de la Creación de un mundo en evolución*, trad. Noemí Pérez, Verbo Divino, Estella 2005
- SINIBALDI, E. – C. GASTMANS – M. YAÑEZ – R. M. LERNER, "Contributions from the Catholic Church to ethical reflections in the digital era", *Nature Machine Intelligence* 2/5 (2020) 1-3
- SUSSKIND, D. –R. SUSSKIND, *The Future of the Professions. How Technology Will Transform the Work of Human Experts*, Oxford University Press, Oxford 2015
- THACKER, J., *The Age of AI. Artificial Intelligence and the Future of Humanity*, Zondervan Thrive, Grand Rapids 2020
- TILLICH, P., *Systematic Theology I*, The University of Chicago Press, Chicago 1951
- _____, *El futuro de las religiones*, trad. Ricardo Marcelo lauck, Megápolis, Buenos Aires 1976
- _____, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 2000
- WEIZENBAUM, J., *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*, Penguin Books, Middlesex 1984
- ZUBOFF, S., *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Books, London 2019

Encarnación y definición de hombre

Rev. Aragon. Teol. 53 (2021)

Emilio Aznar Delcazo

La reflexión creyente sobre la encarnación del Hijo de Dios es uno de los comedidos principales de la cristología. Una reflexión que en los últimos cincuenta años se ha ido entretejiendo con la de la antropología en el *esclarecimiento* del misterio del hombre y de su llamada al encuentro con Dios en Cristo y con la de la consecuente misión de la Iglesia que ha de hacer del hombre su camino. Me propongo en estas páginas exponer algunas cuestiones de antropología teológica que han guiado mi interés teológico, no solo en estos veinticuatro años de docencia, sino desde que en 1989, mi admirado profesor Olegario en Salamanca me entregara a modo de maestro oriental a discípulo la siguiente frase del Concilio Vaticano II: *“Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit”* (GS 22,2). Sirva mi testimonio como reconocimiento agradecido a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, al Instituto Católico de París y al Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, en la celebración de su cincuenta aniversario.

1. Un poco de historia

El 19 de octubre de 1970 tenía lugar en Zaragoza la solemne inauguración del primer curso académico del nuevo centro (C.R.E.T.A.) presidida por D. Pedro Canteiro Cuadrado, Arzobispo de Zaragoza, que actuaba como moderador del Patronato. Justo por esas mismas fechas Ediciones Sígueme publicaba en español la emblemática obra de M. Flick y Z. Alszeghy, *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Florencia 1970), con el título *Antropología Teológica*¹. Estamos ante el nacimiento de un nuevo tratado teológico que, además de ser la primera «Antropología teológica», tiene particular interés por haber sido escrita a caballo entre los períodos previo e inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II. Los dos profesores de la Universidad Gregoriana supieron recoger oportunamente los frutos de un replanteamiento teológico del hombre a la luz de la revelación, que tuvo en el Concilio un respaldo, a la vez que un nuevo inicio².

¹ M. Flick – Z. Alszeghy, *Antropología Teológica*, Salamanca 1970.

² Cf. F. A. Castro Pérez, “Cuarenta años de Antropología Teológica. Flick y Alszeghy, *Fondamenti* (1970)”, *Estudios Eclesiásticos*, 85/334 (2010), 515-546.

Más allá de la anécdota, la coincidencia de estos dos acontecimientos tiene su significado, porque la evolución de esta materia durante los últimos cincuenta años va de la mano de la constante renovación de los planes de estudios de los centros de estudios teológicos y es reflejo, en definitiva, de la vitalidad de la reflexión teológica en su natural exigencia de ser significativa para un ser humano que siempre ha de vivir el misterio de Dios en el contexto del tiempo que le toca vivir. Natural exigencia que determina también, en consecuencia, lo que haya de ser y significar un centro de teología.

Conocemos bien, y así lo explicamos en el aula, la incomodidad que suponía allá por los años cincuenta del siglo XX para algunos teólogos, la utilización de dos métodos distintos de estudio en el tratado clásico *De Deo creante et elevante*: por un lado el filosófico, con el que se abordaba el tema de la creación (el hombre creado compuesto de cuerpo y alma) y, por otro, el teológico, en lo referente a la vocación sobrenatural del hombre (el primer pecado de los ángeles, el de los hombres, o pecado original, y también la inmaculada concepción de María). De esta manera, la elevación al orden sobrenatural, aparece como un añadido extrínseco a la naturaleza del hombre³. La reflexión sobre la elevación del hombre se reduce a su llamada a participar en la vida divina (la llamada *elevación sobrenatural*). Concebida como algo que se añade a un sujeto ya totalmente constituido, nada relevante parece aportar a la pregunta fundamental de la antropología: “¿Qué es el hombre?”⁴. Una incoherencia todavía mayor si tenemos en cuenta que, al mismo tiempo, se mantenía vigente en los estudios el antiguo tratado *De gratia*. Su arraigo en la teología venía determinado por disputas de escuela como la *De auxiliis*, que habían centrado las cuestiones de la gracia desde los tiempos del concilio de Trento en torno a la dialéctica entre gracia y libertad⁵. Nada más inapropiado para una presentación sintética de la teología en la que pareciera que nada tuviera que ver el tema teológico de cómo actúa Dios en el hombre (gracia) con el de su redención en Cristo tras el pecado (elevación). Ni el de la creación (el natural) con el de su llamada a la vida divina (el sobrenatural), en aras de una perfecta salvaguardia de la gratuidad del don de la visión de Dios⁶.

³ Cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella 1993, 24-25.

⁴ Cf. A. Scola, *Antropología Teológica*, Valencia 2003, 17.

⁵ *Ib.*, 18; G. Colzani, *Antropología Teológica. El hombre, paradoja y misterio*, Salamanca 2001, 30.

⁶ Tres autores del siglo XX coinciden en la búsqueda de formulaciones teológicas que no hagan del don divino algo totalmente extraño al hombre. Para ello recuperan la teología de Santo Tomás, de la Patrística y la visión unitaria que la Escritura tiene del hombre. Insisten pues en la inmanencia de la gracia y no aceptan que se puedan establecer dos órdenes superpuestos, natural y sobrenatural, de una forma tan precisa como la teología había intentado hacer: H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; *Id.*, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; K. Rahner, “Sobre la relación entre naturaleza y gracia” (1969), en *ET I*, 5 ed., Madrid 2000, 299-319; *Id.*, “Naturaleza y gracia” (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 199-224; J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 227-343. Cf., G. Colzani, *Antropología Teológica...*, 296-298; L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 3-30; J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología Teológica especial*, Santander 1991, 19-39; J. A. Sayés, *La gracia de Cristo*, Burgos 2010, 509-599.

Fue principalmente K. Rahner quien, además de constatar esta fragmentación de materias teológicas en su artículo *Anthropologie, theologische* (1957), publicado en la segunda edición del *Lexikon*⁷, propone la articulación de estos tratados tomando como referencia al hombre y como punto de partida para la construcción de una verdadera antropología teológica la conciencia del hombre cristiano de saberse personalmente interpelado por Dios, con la palabra de su autocomunicación absoluta, libre y gratuita, en su propia vida. La llamada del hombre a la comunión con Dios en Cristo, es decir, la condición creatural del hombre comprendida como esencial apertura a Dios. Según esta visión, el hombre sería desde siempre objeto del ofrecimiento de la gracia por parte de Dios y, en consecuencia, su fin sobrenatural sería un elemento originario de su ser hombre: lo que Rahner denomina, el *existencial sobrenatural*. El sobrenatural (el don de la gracia de la participación en la vida divina), aun siendo gratuito, es decir, inmerecido, indebido a la naturaleza del hombre, sin embargo, está desde siempre en el hombre que existe en la historia, puesto que Dios siempre ha constituido el dinamismo trascendente de la libertad humana⁸. De ahí su propuesta del *método trascendental*, que encuentra en la antropología teológica su aplicación y que el mismo autor explica en distintas ocasiones⁹.

La empresa no estaba exenta de dificultades pues, al mismo tiempo que su propuesta se inscribía en lo que, frente a la teología manualística del momento, se podría calificar como de *giro antropológico*, sin embargo, no podía caer en un burdo reduccionismo antropológico que dejara al hombre ayuno de Dios y entregado a su propia autosuficiencia y finitud¹⁰. De ahí la importancia de la clave cristológica para la comprensión del hombre, es decir, la relación de la antropología con la cristología. Pues, la interpelación de Dios al hombre, históricamente realizada, se da sobre todo en Jesucristo, que es el Hijo de Dios hecho hombre. De este modo, la cuestión fundamental de la antropología teológica viene a ser ¿qué significa para la misma definición del ser humano el hecho de que el Hijo de Dios se ha hecho hombre?¹¹.

⁷ K. Rahner, "Anthropologie, Theologische", en *LThK* I, 618-627. Puede leerse en español: *Id.*, "Antropología teológica", en *SM* 1, 286-296; cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 25-26; F. A. Castro Pérez, "Cuarenta años de Antropología Teológica...", 520.

⁸ Cf., A. Scola, *Antropología Teológica...*, 24-26.

⁹ Por ejemplo, en K. Rahner, "Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología", en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1969, vol. II, t. I, 454-468; cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 27.

¹⁰ Uno de los riesgos en el intento de un tratamiento unitario de la antropología teológica como disciplina teológica sobre el hombre fue desde el primer momento el de incurrir en un mero antropocentrismo. Quienes denuncian este peligro lo hacen en base a dos tipos de argumentos: El del malestar causado por la resolución cristológica de la teología de la creación, a la que enseguida nos referiremos; y, por otra parte, el de la necesidad de volver a un análisis de la realidad en clave cosmológica a partir de una preocupación científica y, por extensión, de carácter ecológico. De aquí nace una cierta contestación al *antropocentrismo cristiano* que, para algunos, estaría en el origen de una cultura occidental responsable del uso distorsionado y violento de la naturaleza; cf., A. Scola, *Antropología Teológica...*, 41.

¹¹ Cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 27-28.

A modo de balance, constatamos cómo, en los años que precedieron al Concilio Vaticano II, la necesidad de agrupar de modo orgánico los contenidos teológicos sobre el hombre encuentra su respuesta en el tema de la llamada del hombre a la comunión con Dios en Cristo, y consiguientemente en la relación entre cristología y antropología¹². La relación entre cristología y antropología se convierte en el criterio fundante de cualquier intento de articulación de las materias teológicas que tienen como contenido al hombre en su relación con Dios.

La obra de M. Flick y de Z. Alszeghy viene a ser como el primer fruto logrado de lo que se venía proponiendo en esta dirección y, evidentemente, representa un hito para el desarrollo posterior del tratado de Antropología Teológica y de su llamativa transformación hasta nuestros días, si bien prescinde expresamente del *método trascendental* y echa mano de otros instrumentos conceptuales que respetan, sin embargo, el principio básico de la relevancia intrínseca del mensaje cristiano para el hombre y se centran en la historia de la salvación¹³. Valiosa también en la expresamente pretendida orientación cristológica de la antropología. La centralidad de Cristo es expuesta por los autores como uno de los rasgos de la nueva antropología: *"La historia de la humanidad es historia de salvación en cuanto que cada uno de los hombres, bajo el influjo de Cristo y por la gracia de Cristo, están llamados a la unión con Cristo crucificado y glorificado, esto es, a la participación en el misterio pascual. El <<cristocentrismo de la antropología>> se manifiesta ya en la creación del hombre, pero aparece especialmente en la nueva creación: tanto la una como la otra tiene lugar por Cristo, en Cristo y hacia Cristo"*¹⁴.

Ciertamente, el tratado de Flick y Alszeghy supone una primicia de realización de la tarea, insinuada en GS 22, de articular el discurso teológico sobre el hombre iluminando su misterio a partir de Cristo, el hombre nuevo. Constitución que muchos consideran como una lograda síntesis de antropología teológica, fundamentada cristológicamente, en orden al establecimiento de la relación que la Iglesia debe mantener con el mundo en el cumplimiento de su misión, la razón de ser en definitiva que llevó a la concepción de esta constitución en concreto y el trasfondo último del proyecto global del propio Concilio¹⁵.

¹² Ib., 28-29.

¹³ Cf. F. A. Castro Pérez, "Cuarenta años de Antropología Teológica...", 529.

¹⁴ M. Flick – Z. Alszeghy, *Antropología Teológica...*, 21; cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 34-36.

¹⁵ Cf., A. Herrera Oria (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968; Y. M. J. Congar - M. Peuchmaurd (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 3 vols, Paris 1967; G. Barauna (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 2 vols, Bruges 1967-68; Ch. Moeller, *L'élaboration du Schéma XIII, L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968; J. Mouroux, "Situación y significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana", en Congar-Peuchmaurd (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, v. II, Madrid 1970, 281-311; L. F. Ladaria, "El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II", en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después*

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* nos ofrece un valioso compendio de antropología: el hombre es el centro de la exposición (GS 3); Cristo representa la clave de interpretación del hombre y sus problemas (GS 10); en la misma se abordan las verdades fundamentales sobre el hombre: creación, pecado, unidad de cuerpo y alma, dignidad de la inteligencia y la conciencia moral, libertad, misterio de la muerte, vocación al diálogo con Dios, ateísmo; en Cristo se encuentra el principio de todas las afirmaciones sobre el hombre (GS 22); Cristo es el “hombre perfecto”, paradigma de humanidad, modelo de hombre nuevo (GS 38, 41 y 45)¹⁶. Pero, especialmente, para el tema que nos ocupa, el Concilio ha señalado una vía para la construcción de una antropología teológica completa y unitaria articulada en Cristo. Su influjo en la teología posconciliar ha determinado la renovación de los tratados sobre el hombre, Si bien, la sistemática del tratamiento de la antropología teológica es, a partir de ese momento, muy desigual¹⁷.

En un entorno más cercano, Juan Luis Ruiz de la Peña y Luis F. Ladaria incorporan muy pronto y de forma decidida esta orientación teológica, exponiendo en sus respectivas obras un claro diagnóstico de la problemática planteada y una explícita conciencia de cómo abordar estas cuestiones, pero, al mismo, nos ofrecen una propuesta teológica bien articulada y madura. A Ruiz de la Peña le debemos un esquema de antropología teológica que toma como referencia la categoría de imagen: imagen formada (doctrina de la creación), imagen deformada (doctrina del pecado), imagen reformada (doctrina de la justificación y la gracia) y, finalmente, imagen consumada (escatología)¹⁸. A Ladaria, el inequívoco enfoque cristológico de la antropología¹⁹, posición que siempre fundamenta en la doctrina de la constitución *Gaudium et Spes*, y del que afirma que ni siquiera el propio Concilio ha desarrollado en todos sus aspectos y, no digamos ya, la teología posconciliar²⁰. Es de destacar que la orientación y las obras tanto de uno como de otro han marcado la enseñanza de la antropología teológica en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón desde los años 80, siendo también relevante en este tiempo la influencia de M.

(1962-1987), Salamanca 1989, 705-714).

¹⁶ Cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 29.

¹⁷ *Ib.*, 32.

¹⁸ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios...*, 19; *Íd.*, “Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica”, *Studium Ovetense* 8 (1980), 347-360. Este es el plan de la antropología teológica que establece el autor, con el siguiente desarrollo bibliográfico: *Teología de la creación*, Santander 1986; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988; *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991 (donde se incluyen las doctrinas del pecado original y de la gracia); *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.

¹⁹ Cf., L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1987; *Íd.*, *El hombre en la creación*, Madrid 2012.

²⁰ Así en “El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II...”, 705; o en *Introducción a la Antropología...*, 31-32.

Flick – Z. Alszeghy desde el principio, así como con posterioridad la de J. Auer, J. I. González Faus o A. Ganoczy²¹.

La organización de los tratados sobre el hombre desde el punto de vista teológico ha tenido en los sucesivos planes de estudio de nuestro Centro algunas oscilaciones, que se corresponden con la propia evolución de la antropología teológica. En los dos primeros cursos del C.R.E.T.A. (1970-71/1971-72), se imparten las asignaturas de *Dios Creador* y de *Antropología Teológica* a los alumnos de IV curso por parte del mismo profesor: Francisco Martínez. Es decir, por un lado, se mantiene la denominación y el contenido de lo que tradicionalmente se incluía en el tratado de Creación (creación del mundo, creación del hombre, creación de los ángeles y pecado original), pero, por otro, al tratado de Gracia, en consonancia con la propuesta rahneriana de los 50-60 y la publicación de Filck-Alszeghy en el 70, se le llama “Antropología Teológica”, muestra inequívoca de la influencia de la nueva configuración de la antropología teológica en nuestro Centro y entre el profesorado de la primera etapa²². Aunque, bien es cierto que, en los sucesivos planes de estudios no se pretendiera agrupar totalmente en un único tratado todos los referidos al hombre. Primero, porque el de *Virtudes*, impartido dentro del plan de estudios desde el curso 1976-77 y ya desaparecido, y el de *Escatología*, desde el principio hasta la actualidad, se han impartido con independencia de los de antropología y gracia. Segundo, porque la adscripción de la teología del pecado original al de la justificación y gracia no se produce hasta finales de los 90 bajo el influjo de las obras de Ruiz de la Peña y Ladaria²³. En ese sentido, podemos afirmar que se ha operado solo un cierto agrupamiento de las materias teológicas referidas al hombre bajo el paraguas de la antropología teológica²⁴.

²¹ J. Auer, *El Evangelio de la gracia*, Barcelona 1975; J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987; A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Barcelona 1991.

²² Al nombre de Francisco Martínez, que pronto comenzó a orientarse más hacia otras materias (por ejemplo, la *Teología Espiritual*), hay que añadir los de Alfonso Ortiz en Creación y José Luis Febas en Gracia, que prácticamente ocupan los primeros 25 años de vida del Centro impartiendo estas materias, con la excepción del profesor Raimundo Rincón que, en el curso 1973-74, explica el tratado de gracia bajo la denominación *Antropología Teológica II: Gracia*, dato curioso si tenemos en cuenta que, a partir de ese momento y en los años posteriores, la asignatura lleva el título de *Gracia*.

²³ El actual Plan de Estudios del CRETA contempla dos materias, denominadas *Antropología Teológica I* y *Antropología Teológica II*. Distribución que se corresponde con la de los Manuales de Teología de la BAC *Sapientia Fidei*: La antropología teológica fundamental (creación del mundo, creación del hombre, creación de los ángeles): A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental*, Madrid 2002; y la teología del pecado original y de la gracia: L. F. Ladaria, *Teología del Pecado Original y de la Gracia*, Madrid 1993. Un planteamiento similar al de Ruiz de la Peña en el conjunto de su propuesta.

²⁴ La propuesta de integración de la Escatología en la Antropología Teológica ha sido expresamente postulada por Ruiz de la Peña (*vid.* nota 18), e integrada de hecho por Ladaria en su *Introducción a la Antropología...*, si bien solo dice de la misma que “está en conexión con la antropología teológica”, al mismo tiempo que destaca sus otras dos conexiones: con la cristología y la eclesiología (cf., L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología...*, 15). Lo que explica que dicha integración constituye más bien la excep-

Por el contrario, sí que desde el principio se incorporó y enseñó el enfoque cristológico de la antropología en la línea que venimos proponiendo. Uno de los elementos de novedad que el *cristocentrismo* ha aportado a la antropología teológica es la propuesta de una relectura de la teología de la creación en clave cristológica²⁵. Introducido de lleno en la discusión teológica por K. Barth bajo el presupuesto de la unidad interna entre Creación y Alianza y reinterpretado por H. U. von Balthasar en base a la singularidad histórica de Jesucristo, el proyecto de una antropología teológica fundada cristológicamente ha sido un elemento central en la producción de la Facultad Teológica de Milán en la que destaca el teólogo italiano Giuseppe Colombo. Él asume esta fundamentación cristológica de la creación utilizando la noción de *predestinación de Jesucristo*: el principio fundante de la historia de la salvación es la creación del hombre en la gracia (el estado original), que el pecado hiere, pero no destruye y, por tanto, alcanza su último sentido en la intervención redentora de Jesucristo, única que hace al hombre verdaderamente justo²⁶. Este cristocentrismo, que ha estado incorporado en nuestro Centro a la enseñanza de la doctrina de la gracia en manuales como los de J. Auer o A. Ganoczy, adquiere una mayor relevancia en los de Ruiz de la Peña y, sobre todo, en los de Ladaria por su explicación de *la gracia como participación del hombre en la relación con el Padre propia de Jesús*²⁷. La filiación divina del hombre en el Hijo constituye la novedad radical de la antropología cristiana²⁸. Ambos manuales, el de Ruiz de la Peña desde 1997, y el de Ladaria desde 2010, han protagonizado la enseñanza de la doctrina de la gracia en los últimos veinticinco años de vida del C.R.E.T.A.

Tras este pequeño recorrido en el que la macro historia de la vida de la Iglesia y de las corrientes teológicas se entrelaza en este medio siglo con la micro historia de nuestro Centro, e inserto en esta corriente teológica que quiere reflexionar sobre el hombre a la luz de Cristo, el Dios hecho hombre, quiero detenerme ahora en tres núcleos de antropología teológica que han centrado mi interés en este tiempo de docencia teológica. Al hacerlo, soy plenamente consciente de que un cristocentrismo a ultranza en relación con el hombre y la creación corre el peligro de absorber la densidad original de la realidad creada en su relación con Dios²⁹. Al mismo tiempo que asumo que en este planteamiento es crucial evitar cualquier tipo de reduccio-

ción entre los autores estudiados. Más necesaria parecería la del tratado de Virtudes en el de Gracia. Y, sin embargo, en nuestro caso, cuando la materia ha dejado de impartirse en el plan de estudios, su contenido ha quedado difuminado y finalmente amortizado.

²⁵ Cf. A. Scola, *Antropología Teológica...*, 37.

²⁶ *Ib.*, 37-41.

²⁷ Cf., L. F. Ladaria, *Teología del Pecado Original y de la Gracia...*, 248.

²⁸ Fue D. Elías Yanes quien, en el marco de las XV Jornadas de Teología en Aragón ("*San Pablo: Apóstol del Resucitado*", Zaragoza 9-10 de febrero de 2009), me sugirió la utilización del manual de Ladaria, justamente por su expresa orientación cristológica en torno a la categoría de "filiación".

²⁹ De ahí la prevención de autores como J. Auer y A. Ganoczy; cf. A. Scola, *Antropología Teológica...*, 39-40.

nismo en la articulación entre cristología y antropología³⁰, tal como ya advirtiera la Comisión Teológica Internacional en 1981³¹. Se trata de tres cuestiones íntimamente relacionadas y que enuncio de la siguiente manera: a) cómo afecta la encarnación del Hijo de Dios a la definición del hombre (2. *El hombre en Cristo, Entre la definición y el misterio*); b) cómo una exposición de la creación como obra de la Trinidad fundamenta la configuración *cristiforme* de todo lo creado (3. *La creación en Cristo como gramática de la encarnación*) y, finalmente, c) qué aporta la doctrina conciliar de la unión de Cristo con cada hombre a la constitución, posibilidades y destino del hombre, y qué consecuencias tiene todo ello para la comprensión del misterio del hombre y la misión de la Iglesia (4. *La unión de Cristo con cada hombre por la encarnación*).

2. El hombre en Cristo. Entre la definición y el misterio

En una primera y espontánea comprensión teológica, el misterio de la encarnación del Hijo de Dios aparece como el necesario presupuesto del misterio pascual y de nuestra salvación. Del mismo modo que si nos preguntamos por el hombre y su misterio enseguida destacaremos que ha sido creado, y por tanto querido, personalmente por Dios y, ahondando un poco más, hasta seremos capaces de comprender la inalienable y singular dignidad humana fundada en el hecho de haber sido creado a su imagen (Gn 1,26-27; 5,1-3; 9,6; Si 17,1-4; Sab 2-23-24; Sal 8). Según esta representación no es fácil indagar cuál es la relación entre Cristo y el hombre más allá de la evidente relevancia salvífica de su persona en relación con nosotros y de la cuestión cristológica que plantea la asunción de la naturaleza humana por el Verbo. Pero, justamente lo que pretendemos con esta reflexión es ir más allá, es decir, tratar de comprender cómo afecta el hecho de la encarnación del Hijo de Dios a la definición del hombre, a su constitución, a su medida y a su destino³². Se trata, en definitiva, de comprender la encarnación como el fundamento de todo lo que existe y especialmente del hombre, en cuanto que estamos llamados a ser imágenes del Hijo e hijos en el Hijo. La tesis de Ladaria es categórica al afirmar que la única definición teológica original y primaria del hombre es la que parte del designio de Dios sobre el mismo y ésta no es otra que la encarnación como máximo acto de amor de Dios *ad extra* y fundamento de todo cuanto existe. Esto vale especialmente para el hombre, ya que “*Cristo es el primogénito de toda la creación y el primogénito entre los muertos, y nosotros existimos para poder ser imágenes del Hijo, perfectamente configurados según su semejanza, hijos en él y con él. Es decisiva en la constitución*

³⁰ Cf., H. U. von Balthasar, *La teología di Karl Barth*, Milano 1985, 259-260.

³¹ Cf., Comisión Teológica Internacional, “Teología-Cristología-Antropología (1981)”, en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000, 250-253: “D) La relación entre cristología y antropología”.

³² Cf., L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”, en *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 43-77; publicado en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 193-221.

del hombre, desde el punto de vista teológico, la invitación de Dios a la comunión con él, a participar en la relación que en el seno mismo del amor intratrinitario une a Jesús con el Padre³³.

La orientación actual de la antropología teológica recela de una *definición natural del hombre*; es decir, de una aproximación a su misterio que, por salvar la clásica distinción entre natural y sobrenatural, tienda a despojar al ser humano de cualquier vestigio de fundamento divino en su origen. Muy al contrario, la antropología teológica del momento no puede concebir al hombre al margen de Cristo. Y no solo en cuanto redimido y salvado por Él, sino también en cuanto creado en Él. Las doctrinas neotestamentarias de la creación de todas las cosas en Cristo y de la creación del hombre a imagen de Cristo fundamentan una comprensión del ser humano esencialmente *cristiforme*. Y esa es, desde su origen y para todos, la verdadera naturaleza humana, la verdad más profunda y determinante de lo humano.

La Constitución del Vaticano II *Gaudium et Spes* se refiere al hombre como misterio, no como enigma, o problema. Lo que el Concilio pretende es iluminar el “misterio” del hombre. A la luz de Cristo, imagen del Dios invisible y primogénito de toda criatura (10.2). En realidad no tiene mucho sentido intentar una definición que pretenda aprehender de forma acabada lo que el hombre es. En todo caso, las definiciones posibles siempre representarían distintos “paradigmas de lo humano”. Llama la atención el reiterado intento de definir al hombre poniendo el énfasis en determinadas características que, cuando se absolutizan, terminan describiendo tan solo aspectos parciales: las hay de distintos tipos: las clásicas, las de la filosofía contemporánea, las de la antropología teológica. A las que recoge Ruiz de la Peña a título de incentivo: *mamífero terrestre, bípedo implume, mono desnudo, animal racional, pasión inútil*³⁴, me gustaría añadir la más reciente de Ulrich Lüke, *el mamífero agraciado por Dios*³⁵. Definición que, más allá de su llamativo reclamo, tiene el valor de considerar tanto los aspectos más biológicos del ser humano como lo que hacen referencia a su relación con Dios y su gracia.

En realidad, la aproximación al misterio del hombre por su definición está muy ligada a la de la noción de persona. En este tema, las posiciones oscilan, por un lado, entre una interpretación clásica de persona como la de Boecio: “*Naturae rationalis individua substantia*”, en la que prima el aspecto de racionalidad e imparticipabilidad y, por otro, una interpretación teológica, que deriva directamente de la teología trinitaria y del modo singular en el que Jesucristo es persona como fundamento del modo en el que el ser humano está llamado a serlo. En este caso es el aspecto teoló-

³³ L. F. Ladaria, *Teología del Pecado Original y de la Gracia...*, 23.

³⁴ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 9.

³⁵ Cf., U. Lüke, *El mamífero agraciado por Dios. Evolución, conciencia, libertad*, Salamanca 2018.

gico y relacional el que se destaca. La definición de Ricardo de San Víctor enmienda la definición de Boecio, demasiado dependiente de los conceptos de substancia e individualidad. Pero, lo que es más importante, muestra cómo una comprensión adecuada de la noción de persona no puede eludir el contenido específico recibido de la revelación cristiana³⁶. En ese sentido, no solo la comprensión de la persona en el ámbito de la reflexión sistemática sobre el misterio trinitario de Dios se ha generalizado en nuestros días, sino que, además, la propuesta encaja perfectamente con la interpretación de las antropologías contemporáneas que, frente a las tradicionales, se fijan en la socialidad como momento constitutivo de la personalidad humana y se mueven en el terreno de categorías tan fundamentales como las de relación, comunicación, encuentro y diálogo³⁷.

Es justamente por este tipo de planteamientos por los que la categoría bíblica del *hombre imagen de Dios* ha alcanzado una especial relevancia en la antropología teológica contemporánea. La categoría de imagen, sin minusvalorar el elemento de subsistencia, en cuanto que la imagen sólo puede tener su fundamento en Dios, como la imagen en lo imaginado, introduce el elemento de relación³⁸. Da cuenta de la apertura constitutiva del hombre a Dios para una comprensión cabal de su misterio y se mueve, no tanto en el marco de la definición analítica del hombre, sino de las referencias que le constituyen. Pero es que, además, la categoría de *imagen de Dios* nos introduce en una relación recíproca. Es decir, no es solo el hombre el que queda referido a Dios; es el propio Dios quien se remite al hombre. El hombre es alguien para Dios pues Dios mismo ha querido reflejarse en Adán como en un espejo. Que el hombre pueda ser el rostro desvelado de la gloria de Dios apunta *prolépticamente* a la cristología³⁹. Y de ahí que, en todas las monografías manejadas, la exposición bíblica del tema de la imagen no se limite a las referencias del AT, sino que se amplíe y complete, para una visión acabada, con el tema de la imagen de Dios en Cristo, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la teología paulina (2Cor 4,4; Col 1,1,12; 2Cor 3,18; Rom 8,29; 1Cor 15,49; Rom 5,14; Col 3,9s). El motivo de la imagen de

³⁶ Cf. A. Scola, *Antropología Teológica...*, 208-210; A. Cordovilla, *El misterio del Dios Trinitario*, Madrid 2012, 453-480; L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 261-296.

³⁷ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios...*, 185-188; *Íd.*, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 203-212.

³⁸ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 47-48. Acuerdo generalizado que la categoría de imagen no puede referirse sólo a aspectos parciales de lo que significa ser hombre: razón, dominio sobre lo creado, igualdad de sexos. En ese sentido la categoría de imagen cabría interpretarla en un sentido complejo o, cuando menos, no considerando los diferentes aspectos como incompatibles: cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 128; J. L. Lorda, *Antropología Teológica*, Pamplona 2009, 153-173; A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental...*, 99-105. No podemos dejar de citar en este punto la completa y certera reflexión teológica de González Faus sobre el tema de la imagen en el capítulo 2: *El ser humano, imagen de Dios*: J. I. González Faus, *Proyecto de hermano...*, 81-120.

³⁹ Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 45.

Dios se vincula a la gloria de Cristo (2Cor 4,4). Toda la existencia cristiana se basa en el hecho de que Dios, “a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo...” (Rom 8, 29). De manera que, si Cristo es imagen de Dios, el cristiano es imagen de Cristo: “A partir de aquí, el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, que es imagen de Dios”⁴⁰. El Génesis se reinterpreta a la luz de Cristo. La dignidad del hombre, fundada antes en el motivo de la imagen y semejanza, se concreta ahora en la eterna predestinación de Dios Padre para hacernos imágenes de su Hijo muerto y resucitado⁴¹.

El motivo teológico del hombre como imagen de Dios en Cristo, que se desarrolla posteriormente en la teología de los Padres con enorme profusión y variedad de interpretaciones⁴², y desapareció progresivamente de los desarrollos doctrinales, tomó nuevo impulso en el enfoque de *Gaudium et Spes* de interpretar la antropología a la luz de la cristología. Hoy en día se postula una revalorización de la dimensión cristológica de la teología de la imagen. No es equivocado pensar que existe una correspondencia intrínseca entre el designio inicial de Dios sobre el hombre y su realización final. La vocación divina del hombre en Cristo, la llamada a la configuración con el segundo Adán, no puede no determinar el ser del Adán primero, y con él el de toda la humanidad⁴³. De ahí que podamos hablar de una *antropología cristológica*, no solo teológica⁴⁴. Y de ahí también la consecuencia que este enfoque tiene para una interpretación contemporánea de la categoría de imagen en la que el hombre está llamado a ser imagen perfecta de Dios en Cristo en el ámbito de su cabal humanidad, pues “para que el hombre sea imagen de Dios, ya no precisa renunciar a su propio ser, sino realizarlo acabadamente; ser imagen de Dios y ser, pura y simplemente, hombre es uno y lo mismo en Cristo. La empresa de ser como Dios ha dejado de

⁴⁰ Ib., 79.

⁴¹ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 130-131.

⁴² En la interpretación del tema de la imagen en la historia de la teología hay como dos líneas de reflexión bastante contrapuestas, según dos grandes escuelas teológicas: la alejandrina y la asiático-africana. La escuela alejandrina ha visto el modelo del hombre en el Hijo preexistente, y, en consecuencia, la imagen de Dios se contempla en el alma humana. Esta línea arranca de Filón de Alejandría y su doctrina de la *doble creación*. En ella se distingue el hombre de Gén 1,26, el *hecho* a imagen de Dios, el espiritual; y el de Gén 2,7, el hombre *plasmado*, el material, del que nada se dice que haya sido creado a imagen y semejanza de Dios. La escuela asiática y africana no separa el hombre de Gén 1,26 y el de Gén 2,7. Entenderá, al contrario, que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es el plasmado del barro de la tierra. El modelo en este caso es el Verbo encarnado; por eso, antes de la venida de Jesús se decía que el hombre había sido creado a imagen de Dios, pero solo con la encarnación se sabe exactamente lo que esto significa (Ireneo). El modelo a partir del cual Dios crea al hombre no es simplemente el Hijo encarnado, sino su carne gloriosa, la humanidad divinizada de Jesús en la resurrección; cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 131-133; A. Scola, *Antropología Teológica...*, 158-161.

⁴³ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 135.

⁴⁴ Cf., B. Sesboüé, *El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica*, Madrid 2020.

*implicar un endiosamiento o una misión imposible, pero porque el que era como Dios ha querido ser-como-hombre*⁴⁵.

3. La creación en Cristo como *gramática* de la encarnación

La cuestión antropológica a la que nos acabamos de referir ha de ser comprendida en el contexto de la teología de la creación, tanto en lo que se refiere a la posición del hombre en el conjunto de todo lo creado como en la consideración trinitaria de la obra de la creación con una específica misión del Hijo. Pues, de la misma forma que el tema de la imagen, que arranca en la teología bíblica en el libro del Génesis, no se desvela totalmente sino en la persona de Cristo, *"imagen del Dios invisible"* (Col 1,15), el de la creación alcanza también su culmen en la causalidad creadora de Cristo y su consideración como centro del cosmos y de la historia, pues, no en vano *"en él fueron creadas todas las cosas..., él es anterior a todo y todo se mantiene en él"* (Col 1,16a.17)⁴⁶.

Es indudable el proceso de simplificación de la fe trinitaria que se ha operado en la espiritualidad cristiana desde la época de los grandes concilios de los siglos IV-VI hasta nuestros días. Por un lado, la afirmación legítima y necesaria de la unidad de la esencia divina ha podido hacer olvidar la relevancia que también en la actuación *ad extra* respecto de nosotros del único Dios tienen las distintas personas⁴⁷. Por otro, la diferenciación de funciones de cada una de ellas bajo el primado de dicha unidad ha sido secundaria y, en todo caso, ha tenido solo forma de *apropiaciones*, según la denominación de Santo Tomás⁴⁸, y ha podido conducir al reductivo esquema que ha llegado hasta nosotros de la mano de la piedad popular: el Padre como creador, el Hijo como redentor y el Espíritu Santo como santificador. En este esquema simplificado resulta extraño hablar de la función del Hijo y del Espíritu Santo en la obra de la creación. Y, sin embargo, la teología de los últimos tiempos ha insistido fuertemente en el nexo que existe entre la Trinidad y la creación, recuperando, de este modo, una tradición antigua en la Iglesia que llegó a cristalizar en fórmula dogmática en el II Concilio de Constantinopla allá por el año 553: *"Porque uno solo es Dios y Padre, de quien todo; un solo Señor Jesucristo, por quien todo; y un solo Espíritu Santo, en quien todo"* (DS 421)⁴⁹.

Sólo con la revelación del Dios trino aparece en toda su radicalidad la libertad del amor creador de Dios, que para nada tiene necesidad de la creatura ni de comunicarse fuera de sí, porque tiene en sí mismo la plenitud de esta autocomunicación, lo que explicaría en último término la no necesidad de Dios al crear y, por

⁴⁵ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental...*, 80.

⁴⁶ Cf., "La creación en Jesucristo", en A. Scola, *Antropología Teológica...*, 68-108.

⁴⁷ Cf., L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad...*, 17.

⁴⁸ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 50-51.

⁴⁹ Ib., 48-51.

tanto, su *libérrimo* designio al hacerlo. Es el misterio de vida intratrinitario el que hace posible la libertad con la que Dios crea: “Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, desde el principio del tiempo creo de la nada...” (Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 1., DS 3002). La relación entre creación y Trinidad ha llegado a ser uno de los temas más estudiados en la teología de nuestros días. Basta con echar un vistazo a los índices de los tratados de creación en la actualidad para encontrar el tema de la creación en Cristo⁵⁰ o el de creación y Trinidad⁵¹.

Y es que la creación del mundo por Dios se encuentra en estrecha relación con la historia de la salvación que culmina en Cristo. La creación es ya misterio de salvación. Entre creación del mundo y actuación histórica de Dios existe analogía y continuidad, pues en el fundamento de una y otra se encuentra el infinito amor de Dios, “porque es eterna su misericordia” (Sal 136). Por eso decimos que Cristo es el mediador de la creación y de la redención⁵².

Que todo cuanto existe ha sido creado por Dios es algo evidente en el Nuevo Testamento (Mc 13,19; Mt 11,25). Pero la novedad neotestamentaria no está tanto en la idea de que Dios ha creado todo, cuanto que ese Dios creador es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que todo lo ha hecho mediante su Hijo. Se trata de establecer la relación entre la creación y el misterio de Cristo (Col 1,15-20; 1Cor 8,6; Heb 1,2; Heb 1,3; Heb 1,10; Jn 1,1-3. Dos datos significativos destacan en estos textos. Por un lado, el riguroso paralelismo entre el actuar del Padre y del Hijo y su absoluta igualdad en cuanto a su divinidad, que queda expresado en la equivalencia del nombre de Dios y el de Señor aplicado a Jesús. Por otro, la especificidad de la intervención del uno y del otro: el Padre es la fuente de la que todo proviene (“ex ou”); el Hijo es aquél por medio del cual se ha hecho todo (“di’ou”)⁵³.

⁵⁰ A modo de ejemplo: “Cristo y la creación: el Nuevo Testamento”, en J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación...*, 63-87; “La doctrina de la creación en el NT: Cristo, centro de la creación”, en A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental...*, 20-27; “La creación en el NT. La creación en Cristo”, en L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 15-25; “Recreados en Cristo. Antropología del NT”, en J. L. Lorda, *Antropología Teológica...*, 47-62; “La creación en Jesucristo”, en A. Scola, *Antropología Teológica...*, 68-108; “Jesucristo, el mediador de la creación”, en M. Khel, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009, 230-239; P. Fernández Castelao, “La creación en Cristo”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 195-197.

⁵¹ “La dimensión trinitaria del acto creador”, en G. Colzani, *Antropología Teológica...*, 467-469; “La Trinidad y la creación”, en L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 48-53; “El enigma del mundo y el misterio de Dios”, en L. M^a Armendáriz, *El hombre y el mundo a la luz del Creador*, Madrid 2001, 121-160; M. Arranz Rodrigo-M. A. Ayuso Guixot -J. L. Brougès-A. López Quintás-A. Aparicio Rodríguez-S. del Cura Elena, *Trinidad y Creación*, Salamanca 2003; “Raíces trinitarias de la bondad de lo creado”, en E. J. Brotóns Tena, *Dios y la felicidad. Historia y teología de una relación*, Salamanca 2013, 462-484.

⁵² Cf., A. Scola, *Antropología Teológica...*, 70-75: “Jesucristo, mediador de la creación y de la redención”.

⁵³ Ib.

El NT muestra de este modo el itinerario que conduce desde el misterio pascual de Cristo al reconocimiento de su señorío y su filiación divina. Y, del mismo modo que a partir de la exaltación del resucitado llegamos a la conciencia clara de la divinidad de Jesús, de ese mismo modo comprendemos que la soberanía absoluta de Dios se expresa, también en el caso de Cristo, en la obra de la creación. El reconocimiento del señorío de Jesús conlleva una confesión implícita de su incorporación a Dios, ya que, al confesarlo como Señor, se confiesa también el dominio sobre todo lo existente que solo de Dios puede ser predicado⁵⁴. Y esto es lo que explica la temprana aparición del tema de la creación en Cristo en los himnos pre-paulinos.

Por tanto, el NT asume completamente la revelación del Génesis del único Dios creador. La novedad consiste en la revelación plena del rostro de Dios en el misterio de la encarnación. El mensaje bíblico sobre la creación alcanza su verdadera definición a la luz de la singularidad de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado. Esta singularidad de Jesucristo distingue su acción y su persona de las de un *demiurgo*. Por tanto, no se trata de un personaje mítico del mundo oriental o helenístico. Es un hombre real. Y esto por la identificación total entre el Verbo y Jesucristo tal como una y otra vez recuerda el evangelista san Juan. Así, sin menoscabar en absoluto su plena divinidad, la confesión de la singularidad de Jesucristo pone en evidencia su función en la acción creadora de Dios, sin que ello signifique ponerlo en una posición intermedia entre Dios y el mundo, pues el Hijo unigénito es mediador de la creación solo porque, desde siempre, es engendrado por el Padre⁵⁵.

La consideración de la creación como obra trinitaria y, en particular, de la creación en Cristo ha tenido su correspondencia en el tema de la relación entre creación y salvación⁵⁶. Reflexión más tradicional de lo que parece a primera vista si tenemos en cuenta el peligro que representó en la antigüedad para la unidad de Dios y el consecuente realismo de la historia de la salvación posiciones como las de Marción. Esta unidad de perspectiva en que se contemplan la creación y la redención, ha sido mantenida por la tradición cristiana frente a Marción y otros muchos teólogos gnósticos que distinguían entre el Dios demiurgo, Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, y el Padre, Dios del Nuevo Testamento. Frente a esta separación de creación

⁵⁴ Cf., P. Fernández Castelao, "La creación en Cristo"..., 195-196.

⁵⁵ Cf., A. Scola, *Antropología Teológica*..., 74-75. El autor se posiciona de este modo en la histórica cuestión de si la mediación creadora es atribuible al Verbo Eterno o a Jesucristo. Su insistencia en el tema de la singularidad de Jesucristo le lleva a proponer una fórmula claramente conciliadora: "*El Hijo revela su filiación, y por tanto su distinción con el Padre, en la plena humanidad de Jesús y esta filiación manifiesta que la identidad divina implica misteriosamente la presencia de Otro, generado desde siempre*" (81). Es en este sentido en el que podemos hablar con toda propiedad de la mediación creadora de Jesucristo, como comunicación divina *ad extra*, se fundamenta en el ser mismo del Dios trinitario y de su eterna distinción.

⁵⁶ Cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación*..., 25-32: "La relación entre creación y la salvación. Intento de reflexión sistemática".

y salvación los Padres han definido la unidad interna de creación y salvación, de los dos Testamentos, y con ello la mediación y significación universal de Jesús⁵⁷.

Esta línea de pensamiento tiene también consecuencias en el problema clásico de “los motivos de la encarnación”, que dividió en la Edad Media a tomistas y franciscanos⁵⁸. La posición de quienes afirman la precedencia, en el designio de Dios, de la encarnación del Hijo sobre cualquier otra eventualidad y en concreto el pecado, tiene sin duda la gran ventaja de poner de relieve el sentido cristocéntrico de la creación, y permite ver a Jesús como el eje único del designio de Dios en la unidad profunda de creación y salvación⁵⁹.

Sin olvidarnos de G. von Rad en el ámbito de la teología bíblica y su influyente tesis de la creación como presupuesto de la alianza⁶⁰, la propuesta teológica que mejor refuerza lo que significa la encarnación para la definición del hombre en el marco de la teología de la creación en Cristo es la prefiguración de la encarnación del Verbo en la creación del hombre. No se trata solo la afirmación de la creación del universo y del hombre mediante el Verbo, sino de que, además, en el primer Adán, Dios ha trazado ya el bosquejo de la humanidad de su Hijo, es decir, ha prefigurado la encarnación. Y si en este tema la versión de K. Barth ha podido ser discutible y, de hecho, discutida en el mundo católico por teólogos de la talla de H. U von Balthasar⁶¹, la teología católica mantiene posiciones igualmente claras al respecto. Nos referimos a la tesis de la creación del hombre como *gramática* de una posible autocomunicación divina⁶². Dicha tesis hunde sus raíces en la doctrina patristica de que, cuando Dios crea el primer hombre, tiene presente y se inspira en la imagen de su propio Hijo: Ireneo de Lyon, Tertuliano, Hilario de Poitiers, Teodoro de Mopsuestia, entre otros, reflexionan en el contexto de una cristología antioquena donde adquiere toda su importancia la unidad del ser humano y el valor del cuerpo como parte integrante de la imagen divina⁶³. Tertuliano afirma que el hombre ha sido creado a imagen del Hijo, el cual, debiendo ser el hombre más cierto y más verdadero, “*homo*

⁵⁷ Ib., 26-27.

⁵⁸ Cf. B. Sesboüé, *El hombre, maravilla de Dios...*, 73-76.

⁵⁹ Bien entendido que esta afirmación ha de ser realizada recordando que la encarnación no puede tener otro motivo que la salvación de los hombres. Una salvación que consiste en la conformación según Cristo, en reproducir su imagen; en realizar en último término el ideal humano que encuentra en Cristo resucitado su paradigma; cf., L. F. Ladaria, *El hombre en la creación...*, 31.

⁶⁰ Ib., 4-13.

⁶¹ Decía K. Barth que “sólo a partir de Cristo sabemos lo que es el hombre, como sólo a partir de él sabemos quién es Dios”, cf., L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”..., 57.

⁶² Cf., K. Rahner, “Para la teología de la encarnación” (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 131-148.

⁶³ “Si la imagen de Dios de que habla el NT es el Hijo encarnado, entonces, la consecuencia lógica es que también el cuerpo entra en la condición de imagen”, L. F. Ladaria, “El hombre creado a imagen de Dios”, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, vol II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 82; B. Sesboüé, *El hombre, maravilla de Dios...*: “El pensamiento de Cristo, el hombre por venir”, 63-76.

futurus certior et verior”, quiso que fuera llamado hombre su imagen que entonces iba a formar del barro, imagen y semejanza del verdadero⁶⁴.

Inspirados en esta teología patristica, tanto K. Rahner como H.U. von Balthasar han profundizado en la idea. El primero, explicitando la tesis de la creación del hombre como la “gramática” de una posible autocomunicación divina: hubo desde el principio hombres porque tenía que venir el Hijo del hombre; todo hombre es así, en lo más profundo, un posible hermano de Jesús⁶⁵. El segundo, en el mismo sentido aunque con diferente terminología: Dios ha creado la criatura a su imagen y semejanza para que ella, mediante su gracia, pueda ser capaz, desde dentro, de servirle de caja de resonancia mediante la cual puede expresarse y darse a conocer⁶⁶. De la pertinencia de la cuestión y de la especificidad con la que uno y otro abordan el tema deja constancia A. Cordovilla con un título que no admite dudas, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004⁶⁷.

Sin entrar a valorar hasta qué punto estas doctrinas entran en confrontación con la del sobrenatural en su definición clásica, lo cierto es que han encontrado un definitivo refrendo magisterial en el Concilio Vaticano II. La constitución *Gaudium et Spes* habla claramente de la significación fundamental de Cristo para la antropología. Sólo el misterio del Verbo encarnado ilumina el misterio del hombre. Cristo revela el hombre al propio hombre. Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir. Y recoge en una cita bien elocuente la mejor teología de Tertuliano ya presentada: “Cualquier forma que se le daba al barro, se pensaba en Cristo, el hombre perfecto” (GS 22,2). Así, en el centro de la visión cristiana del hombre se coloca por tanto necesariamente Jesús. Él es el hombre perfecto, y no sólo perfectamente hombre. No nos estamos refiriendo a la perfección de la humanidad de Cristo en cuanto completa (Calcedonia), sino a su perfección humana en cuanto paradigmática (III Constantinopla). Por eso, “quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace más hombre” (GS 41).

4. La unión de Cristo con cada hombre por la encarnación

La perfección de nuestra humanidad consistirá entonces en la participación en la perfección de Cristo. Y la razón de la comunicación de su perfección en nosotros reside, según el Concilio, en el hecho de que el Hijo de Dios se ha unido, con su encarnación a todo hombre (GS 22, 2). Todos los hombres participan de esa pleni-

⁶⁴ Tertuliano, en su obra *Adversus Praxeam*, citado por L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”..., 51.

⁶⁵ Ib., 58.

⁶⁶ Ib., 59.

⁶⁷ A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

tud. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo, de manera que la humanidad de cada uno crecerá en la medida que aumenta su unión con Cristo. Si en Cristo la encarnación no significa la disminución ni la desaparición de la naturaleza humana (tema cristológico), sino su máxima realización, igualmente en cada uno de nosotros, la proximidad de Cristo significa el mayor crecimiento posible de nuestro ser creatural en cuanto distinto de Dios aunque dependiente de él⁶⁸. La reflexión creyente sobre la encarnación del Hijo de Dios se convierte así en uno de los cometidos principales, no solo de la cristología, sino también de la antropología teológica.

De alguna manera, la imagen de la creación del hombre en Cristo como gramática de la encarnación, en su realidad dispositiva de apertura existencial y de no exigencia para Dios, solo desvela su profundidad cuando, de hecho, es Dios mismo quien toma la iniciativa y, llegando la plenitud del tiempo, envía a su Hijo, nacido de mujer (Gál 4,4). De ahí la importancia de esta concreta doctrina conciliar para comprender correctamente todo lo que venimos exponiendo. Es decir, la “definición” del hombre en Cristo (punto 2), y su creación en Cristo como prefiguración de la encarnación del Verbo (punto 3) alcanzan su verdadero y pleno sentido con la identificación de Cristo, el Hijo de Dios, con cada hombre en razón de su encarnación (punto 4). Algo sólo realizado términos de don indebido y de la más absoluta gratuidad divina.

En lo que yo conozco, tres teólogos han reflexionado con especial empeño sobre esta doctrina desde distintos puntos de vista y con distintas aplicaciones. Destaco en primer lugar a L. F. Ladaria. Su interés viene de lejos y tiene que ver seguramente con sus estudios patrísticos, entre los que destaca el de Hilario de Poitiers⁶⁹, con su labor de intérprete y difusor de la antropología conciliar y por su misma especialización en todos los temas de antropología teológica. A este respecto, recuerdo perfectamente una conversación personal sobre el particular en Salamanca a comienzo de los años noventa. Soy testigo en primera persona de su entusiasmo y motivación por el tema. Tal es así que, en forma de tesis doctoral, disponemos en la actualidad del mejor y más completo estudio sobre GS 22, 2 de su discípulo Francisco A. Castro Pérez en una publicación de la U. Gregoriana de Roma que lleva por título *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*⁷⁰.

En segundo lugar, éste ha sido uno de los temas abordados por Olegario González de Cardedal en el estudio de la cristología y más concretamente en lo que

⁶⁸ Cf., L. F. Ladaria, “La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo”..., 61-63.

⁶⁹ L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.

⁷⁰ F. A. Castro Pérez, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Roma 2011.

a la soteriología se refiere⁷¹. Podemos decir que compartió conmigo su inquietud por el tema hasta llegar a hacerla mía, y bajo su dirección elaboré la tesina de licenciatura y la tesis doctoral⁷². De las tres claves interpretativas que propongo, me interesa ahora especialmente la tercera: la unión en términos de *inclusión*. Se trata de una interpretación *solidarista*, que se mueve en un terreno intermedio y equidistante entre la esencialista y la antropológico-existencial. Hablar de una unión de naturaleza dice poco al hombre contemporáneo que valora lo histórico sobre lo metafísico. Hablar de una simple unión moral, por muy estimulante y atractivo que resulte para el hombre contemplar las dimensiones que más le identifican con el Cristo humano, es del todo punto insuficiente para explicar el trasfondo de afirmaciones como las que aparecen en ese mismo párrafo del texto conciliar: “*restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina*” y “*en Él, la naturaleza humana ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sublime*”. La propuesta de interpretación *solidarista*, frente a los inconvenientes de una comprensión metafísica, aporta una dimensión fundamentalmente histórica basada en la libertad y la responsabilidad; frente a los de una comprensión puramente moral, una estructura humana básica de real interdependencia, esencial para la configuración del ser y destino de cada hombre⁷³. Bajo esta perspectiva, la unión de Cristo con la humanidad consiste en la elevación y transformación de la solidaridad humana de base por su inserción en ella de un principio personal de solidaridad sobrenatural. El carácter de la unión es de tipo relacional, no físico ni metafísico, pero, dada la importancia decisiva que el elemento relacional tiene para la configuración personal del ser humano en el pensamiento *solidarista* y, habida cuenta del principio sobrenatural establecido, se trata de una estructura suficiente para poder hablar de una *relación esencial* entre Cristo y la humanidad.

Finalmente, es Juan Pablo II quien ha desarrollado en numerosas ocasiones esta idea constituyendo así un elemento característico de su magisterio. Como recuerda insistentemente en su primera encíclica *Redemptor hominis* “*cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención, y con cada uno se ha unido*

⁷¹ Cf., O. González de Cardedal, “Jesucristo, redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica”, en *Estudios Trinitarios*, v. XX, nº 3, Salamanca 1987, 313-396.

⁷² La tesina, en un estricto análisis de la fórmula conciliar: E. Aznar, *La unión de Cristo con toda la humanidad a la luz del nº 22 de la <<Gaudium et Spes>>*, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1991). Posteriormente reproducida en parte y adaptada como lección inaugural del curso 1999-2000 en el CRETA, publicada con el título *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et Spes 22,2*, Zaragoza 1999. La tesis, en un estudio eminentemente soteriológico y en torno al moderno concepto de solidaridad referida a Cristo y a su obra: E. Aznar, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962. Estudio histórico-dogmático*, Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1997), publicada tras la defensa de la misma solo en forma de extracto con el mismo título en Salamanca 1998.

⁷³ La interpretación *solidarista* del tema de la unión en GS 22, 2 no es gratuita, pues es el mismo Concilio el que nos da pie para intentar este tipo de lectura cuando afirma en el Decreto *Apostolicam actuositatem*: “*Ipse enim, assumendo naturam humanam, totum genus humanum supernaturali quadam solidaritate in familiam sibi colligavit*” (AA 8).

*Cristo, para siempre, por medio de este misterio” (RH 13). Así nos encontramos con que la afirmación cristológica de la unión de Cristo con cada hombre de GS 22, 2, sirve en *Redemptor hominis* para fundamentar la doctrina de una redención que afecta a todos y, al mismo tiempo, la personal e intransferible actualización de esa redención en cada uno. Se trata del hombre entendido en su irrepetible cualidad: Todo el hombre, “en toda su verdad, en su plena dimensión” (RH 13); el hombre abierto constitutivamente al hombre, o sea, “en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social --en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación o pueblo, en el ámbito de toda la humanidad” (RH 14); el hombre sin excepción ni exclusión de nadie, “cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta, desde el momento que es concebido en el seno de la madre” (RH 13).*

La afirmación conciliar de la unión de Cristo con todo hombre mediante la encarnación, además de iluminar el misterio del hombre y fundar su dignidad, tiene también su consecuencia para la misión de la Iglesia. Juan Pablo II habla incluso de un cometido fundamental de la Iglesia y de servicio a un único fin: que el hombre se pueda encontrar con Cristo. *“Cuando, a través de la experiencia de la familia humana que aumenta continuamente a ritmo acelerado, penetramos en el misterio de Jesucristo, comprendemos con mayor claridad que, en la base de todos estos caminos a lo largo de los cuales en conformidad con las sabias indicaciones del Pontífice Pablo VI debe proseguir la Iglesia de nuestro tiempo, hay un solo camino: es el camino experimentado desde hace siglos y es al mismo tiempo el camino del futuro. Cristo Señor ha indicado estos caminos sobre todo cuando —como enseña el Concilio— «mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre». La Iglesia divisa por tanto su cometido fundamental en lograr que tal unión pueda actuarse y renovarse continuamente. La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella” (RH 13).*

Es aquí donde tiene su lugar uno de las afirmaciones más queridas para Juan Pablo II, la del hombre como el camino que la Iglesia ha de recorrer en el cumplimiento de su misión. Si el centro es el hombre porque Cristo se ha unido a él, la Iglesia se comprende a sí misma esencialmente en cuanto servidora del hombre. Dice *Redemptor hominis* que, siendo Jesucristo el principal camino de la Iglesia y, dado que ese camino conduce invariablemente de Cristo al hombre, la Iglesia no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, ni indiferente a lo que lo amenaza, ni ajena a la tarea de que la vida en el mundo sea cada vez más

humana. Pero curiosamente éstas no son tareas añadidas a su misión principal, ni coyunturales, ni secundarias, ni optativas; al contrario, son propiamente sus tareas: *“El hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención”* (RH 14). El hombre ha de estar en el centro de la preocupación y solitud de la Iglesia: *“La Iglesia no puede abandonar al hombre, cuya suerte, es decir, la elección, la llamada, el nacimiento y la muerte, la salvación o perdición, están tan estrechamente unidas a Cristo.”* (RH 14). Por esta razón el hombre se convierte en el camino de la Iglesia: *“Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia.”* (RH 14). El fundamento de tales afirmaciones no es otro que el aducido motivo de la unión de Cristo con cada hombre: *“Cristo Señor ha indicado estos caminos sobre todo cuando –como enseña el Concilio -- <<mediante la encarnación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre>>”* (RH 13).

La exhortación *Christifideles laici* abunda en la misma idea incidiendo en la dimensión del servicio en su capítulo III, en el que uno de los apartados se titula precisamente *Vivir el Evangelio sirviendo a la persona y a la sociedad*. Así, por ejemplo, dice que la Iglesia tiene que prestar un servicio al hombre por *“el hecho prodigioso y sorprendente de que <<con la encarnación del Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre>>”* (ChL 36). Por eso, en el mismo ejercicio de la evangelización, la Iglesia se hace *sierva de los hombres*. Así pues, por que el Hijo de Dios se ha unido a todo hombre, la evangelización, en cuanto anuncio de Cristo *“revela al mismo tiempo el hombre al propio hombre”* (GS 22, 1), y, en cuanto construcción del Reino, es a la vez *“fuente de liberación y de salvación total para los hombres* (ChL 36). La evangelización es entendida en un sentido humano e integral.

5. A modo de consecuencia.

El intento de comprensión del ser humano tomando como fundamento la encarnación del Hijo de Dios según el itinerario expuesto en estos tres pasos tiene consecuencias para el enfoque y la resolución final de muchos temas teológicos tal como hoy en día los enseñamos en nuestras aulas y seguramente forman parte del contenido de la renovación teológica acaecida en estos cincuenta años.

Es común, por ejemplo, la tendencia a abordar la cuestión del sobrenatural sin recurrir al concepto de *naturaleza pura* como punto de partida. Antes bien, se pone el acento en la original y radical apertura del hombre histórico, el que realmente existe y ha existido, a Dios, conservando la tradicional categoría de naturaleza pura como

*mera hipótesis*⁷⁴. Lo que, en consecuencia, nos lleva a una explicación del tema del *estado original*, no tanto en términos de *historicidad* cuanto de significación⁷⁵. Porque el verdadero origen del hombre, su primera configuración humana desde el comienzo de la historia, no es el pecado, sino la gracia, y gracia de Cristo, pues no sabemos de ninguna gracia que no esté mediada por Cristo, que no derive de su encarnación, muerte y resurrección⁷⁶. La primera y más genuina determinación humana es la oferta original de la gracia, y la condición pecadora de la humanidad (*el pecado original*) tan solo la consecuencia del rechazo por parte del hombre de dicha gracia original. Solo a partir de la gracia de Cristo se entiende la gravedad del pecado y su significado que, más allá de la transgresión de una ley del creador es, además y ante todo, la respuesta negativa al amor de Dios que nos quiere entregar a su Hijo y nos llama a la filiación en él y con él⁷⁷. El pecado no es la razón de ser de la economía de la salvación (*hamartiocentrismo* y redención del pecado como motivo de la encarnación), pues según este modo de pensar, parece como si se pudiera tener una noción del pecado con independencia de Jesús y del amor de Dios que en él se manifiesta y como si el fundamento de la solidaridad de todos estuviera en Adán y fuera anterior a la solidaridad que tenemos en Cristo. Por el contrario, la unidad de todos los hombres en Cristo es anterior a la universalidad del pecado. Y, si en el Nuevo Testamento aparece con rotundidad la idea de universalidad en el pecado, es solo como el reverso de la reconciliación de Cristo que a todos alcanza (Rom 5,12-21; 2Cor 5,18-21).

El enfoque tiene también consecuencias para la doctrina de la gracia y la justificación, ya que, en un sentido, no se explicaría el decisivo tema de la *inhabitación trinitaria* en el justo sin una expresa referencia a esa primera vinculación del hombre a la vida divina en aquél que, sin dejar de ser Dios verdadero, ha compartido la suya, y, en otro, no quedaría manifiesta la razón profunda de la precedencia de la que conocemos como *gracia increada* sobre la *gracia creada*, es decir, la precedencia del ser de Dios en el hombre sobre la transformación interior que supone en él un nuevo modo de ser y de obrar, tal como se orienta este tema en las perspectivas actuales de la teología de la gracia⁷⁸.

Decisiva es, así mismo, en cristología la afirmación de la verdadera humanidad de Jesucristo que, por superar una lectura doceta del evangelio en la que la presencia humana del Hijo es considerada como mera apariencia, se orienta a una identificación con la experiencia histórica del hombre que aprecia sobremanera la dimensión existencial de expresiones tales como “*Trabajó con manos de hombre*,

⁷⁴ Cf., L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia...*, 22-30.

⁷⁵ *Ib.*, 51-53.

⁷⁶ *Ib.*, 42.

⁷⁷ *Ib.*, 108.

⁷⁸ *Ib.*, 179-182.

pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado" (GS 22,2)⁷⁹. Y no menor la que profundiza en el fundamento de la redención redescubriendo el carácter salvífico del misterio de la encarnación y de la resurrección en línea con la teología patristica⁸⁰, así como la que refuerza el carácter intrínseco de la redención frente a otras categorías tradicionales que, en su intento de fundamentar el realismo y objetividad de la misma, se han aferrado a interpretaciones de orden jurídico y, por tanto, extrínseco⁸¹.

Además de los temas teológicos enunciados, hay dos cuestiones que expresamente se abordan en la actualidad bajo la figura de la solidaridad de Cristo con todo hombre: la de la esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo⁸² y la de la salvación en las religiones no cristianas⁸³, pues se da una unidad y solidaridad fundamentales entre Cristo y todo el género humano y, por consiguiente, no existe persona alguna que no quede afectada por el misterio del Dios hecho carne: *"La humanidad, e incluso la creación entera, han sido objetivamente cambiadas por el hecho de la encarnación, y objetivamente salvadas por el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo"*⁸⁴. Teología que actualiza la secular perseverancia con la que la Iglesia ha defendido el dogma de la voluntad salvífica universal de Dios frente a todo tipo de *jansenismo* y tiene un sólido fundamento escriturístico en 1Tim 2,3-4: *"Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad"*. El fundamento cristológico hace referencia a la llamada de todos los hombres a la salvación según el designio de Dios y a la configuración del hombre con Cristo⁸⁵. Expresión magisterial máxima de esta verdad, y no tanto porque sea excepción, cuanto por la relación expresa que establece entre la asunción de la naturaleza humana de cada hombre por Cristo y la afectación personal de su muerte a todo hombre, la encontramos en el Sínodo de Quierzy (año 853): *"Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza*

⁷⁹ Cf., E. Aznar, *La encarnación del Hijo de Dios y su unión...*, 43-44: "La unión en términos antropológico-existenciales".

⁸⁰ Ib., 42-43: "La unión en términos de esencia"; cf., J. P., Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968; Sesboué, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, Salamanca 1990, 230-234; E. Aznar *Sustitución y solidaridad...*, especialmente, el cap. 7: "Renovación patristica, teología de la divinización y doctrina física de la redención", 381-414; y cap. 9: "La resurrección de Cristo en cuanto misterio de salvación", 471-510.

⁸¹ El fundamento del realismo y objetividad de la redención no puede descansar exclusivamente en su dimensión jurídica, cf. E. Aznar *Sustitución y solidaridad...*, 532-537.

⁸² Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin Bautismo*, Madrid 2007.

⁸³ Cf. L. F. Ladaria, "La encarnación de Dios y la teología cristiana de las religiones", en A. Cordovilla-J.M. Sánchez Caro-S. del Cura Elena (ed.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 223-243.

⁸⁴ Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación...*, n° 88.

⁸⁵ Cf. L. F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica...*, 132.

no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por el que no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro,...” (DS 624). Afirmación dogmática de primer orden que, si bien no afirma la salvación automática de todos, y de hecho así lo indica expresamente: “...aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión”, nos recuerda la decisiva trascendencia de un principio teológico que no siempre ha sido tenido suficientemente en cuenta. ¿Qué no otra cosa significa el sentido de la oración universal en la liturgia del Viernes Santo? Y si esta *lex orandi* es incuestionable en la Iglesia, ¿qué sentido tiene alimentar la falsa polémica de una interpretación restrictiva del *pro multis* en las palabras de la consagración? La declaración *Dominus Iesus* resume brevemente la convicción y la actitud de la Iglesia católica: “Por lo tanto, se debe creer firmemente como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios uno y trino se ha ofrecido y cumplido una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios”⁸⁶.

Finalmente, es obvio que el sentido de universalidad con el que la Iglesia aborda la cuestión de la salvación de Cristo y su misión, la de la Iglesia, a favor de todo hombre, configura la dimensión misionera de la misma, tanto por la especial connaturalidad del hombre con la palabra revelada en Cristo derivada de la unión, como en lo que se refiere a la urgencia de la misión. Aspectos que han sido doctrinalmente tratados con especial énfasis en el Decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, en la encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II y en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del papa Francisco. Nos referimos al programa ya expuesto del *hombre como el camino que la iglesia ha de recorrer en el cumplimiento de su misión (RH)*. Se hace imprescindible hoy más que nunca una teología de ojos abiertos⁸⁷, que reflexione a partir del misterio del hombre y de su esperanza de salvación, así como también el esfuerzo de la teología pastoral por ser verdaderamente teología a partir del hombre y no solo aplicación práctica de la teología sistemática⁸⁸. Cincuenta años después, se trata de seguir contribuyendo a iluminar con nuestra reflexión y estudio el misterio del hombre a partir de Cristo.

⁸⁶ Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, n° 14.

⁸⁷ Cf., G. Uribarri, *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*, Santander 2018.

⁸⁸ De ahí la importancia para el CRETA de haber implantado en el 2017 la nueva titulación de segundo grado de *Licenciatura en Teología Catequética* como centro agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Y de haber puesto en marcha la revista *Resonancias Catequéticas*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973
- ARMENDÁRIZ, L. M^a, *El hombre y el mundo a la luz del Creador*, Madrid 2001.
- ARRANZ RODRIGO, M.- AYUSO GUIXOT, M. A.- BROUGÈS, J. L.-LÓPEZ QUINTÁS, A.- APARICIO RODRÍGUEZ, A.- DEL CURA ELENA, S., *Trinidad y Creación*, Salamanca 2003.
- AUER, J., *El Evangelio de la gracia*, Barcelona 1975
- AZNAR, E., *La encarnación del Hijo de Dios y su unión con todo hombre. Gaudium et Spes 22,2*, Zaragoza 1999
- _____, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962. Estudio histórico-dogmático*, Salamanca 1998
- BALTHASAR, H. U. VON, *La teología di Karl Barth*, Milano 1985, 259-260
- BARAUNA, G. (ED.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 2 vols, Bruges 1967-68.
- BROTÓNS TENA, E. J., *Dios y la felicidad. Historia y teología de una relación*, Salamanca 2013
- CASTRO PÉREZ, F. A., "Cuarenta años de Antropología Teológica. Flick y Alszeghy, Fondamenti (1970)", *Estudios Eclesiásticos*, 85/334 (2010), 515-546
- _____, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Roma 2011
- COLZANI, G., *Antropología Teológica. El hombre, paradoja y misterio*, Salamanca 2001
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "Teología-Cristología-Antropología (1981)", en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000
- _____, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin Bautismo*, Madrid 2007
- CONGAR, Y. M^a. – PEUCHMAURD, M. (ED.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 3 vols, Paris 1967
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, n° 14
- CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004

- _____, *El misterio del Dios Trinitario*, Madrid 2012.
- FERNÁNDEZ CASTELAO, P., "Antropología Teológica", en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 171-274
- FLICK, M.- ALSZEGHY, Z., *Antropología Teológica*, Salamanca 1970
- GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Barcelona 1991
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., "Jesucristo, redentor del hombre. Esbozo de una soteriología crítica", en *Estudios Trinitarios*, v. XX, nº 3, Salamanca 1987, 313-396
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987. Herrera Oria, A. (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968
- KHEL, M., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009
- LADARIA, L.F., *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1987
- _____, "El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II", en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 705-714
- _____, *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella 1993
- _____, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993
- _____, "El hombre creado a imagen de Dios", en B. Sesboué (ed.), *Historia de los dogmas*, vol.II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 75-115
- _____, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998
- _____, "La encarnación de Dios y la teología cristiana de las religiones", en A. Cordovilla - J.M. Sánchez Caro-S. del Cura Elena (ed.), *Dios y el hombre en Cristo-Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 223-243
- _____, "La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo", en *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 43-77
- _____, *El hombre en la creación*, Madrid 2012.
- LORDA, J. L., *Antropología Teológica*, Pamplona 2009
- LUBAC, H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946

_____, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965

LÜKE, U., *El mamífero agraciado por Dios. Evolución, conciencia, libertad*, Salamanca 2018

MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología Teológica Fundamental*, Madrid 2002

MOELLER, CH., *L'élaboration du Schéma XIII, L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968

MOUROUX, J., "Situación y significación del capítulo I: sobre la dignidad de la persona humana", en Congar-Peuchmaud (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, v. II, Madrid 1970, 281-311

RAHNER, K., "Antropología teológica", en *SM* 1, 286-296

_____, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia" (1969), en *ET I*, 5 ed., Madrid 2000, 299-319

_____, "Para la teología de la encarnación" (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 131-148. "Naturaleza y gracia" (1961), en *ET IV*, 4 ed., Madrid 2002, 199-224.

_____, "Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología", en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1969, vol. II, t. I, 454-468.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., "Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica", *Studium Ovetense* 8 (1980), 347-360

_____, *Teología de la creación*, Santander 1986

_____, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988

_____, *El don de Dios. Antropología Teológica especial*, Santander 1991

SAYÉS, J. A., *La gracia de Cristo*, Burgos 2010

SCOLA, A., *Antropología Teológica*, Valencia 2003

SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, Salamanca 1990

_____, *El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica*, Madrid 2020

URIBARRI, G., *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*, Santander 2018