

La afirmación de Dios como problema teológico. Teísmo y Dogma*

A. SOBRE LA COGNOSCIBILIDAD DE DIOS

1. LUMEN RATIONIS-LUMEN FIDEI

La Tradición cristiana ha proclamado constantemente un conocimiento de Dios cierto y mediato, a través del orden providente y de la realidad del mundo¹. La posición antiagnóstica ha sido típica del Magisterio eclesiástico, particularmente durante el siglo XIX, cristalizando dogmáticamente en la doctrina del Vaticano I sobre la cognoscibilidad de Dios, a partir del cosmos creado, "naturalis rationis humanae lumine"². El fideísmo fue repetidamente combatido, y durante la crisis moderna, el Magisterio llegó a afirmar la posibilidad de tematizar el conocimiento de Dios en una "demostración"³. Tal conocimiento es, según la Teología, mediato, imperfecto, analógico⁴.

La Tradición ha proclamado también la incomprendibilidad radical de Dios, fundamentándola especulativamente en la infinitud divina⁵. El Magisterio eclesial ha dogmatizado la incompre-

* Véase mi artículo anterior en ESTUDIOS ECLESIASTICOS, vol. 47 (1972) p. 377-396.

¹ THEOPHILUS ANTIOCH., *Ad Autolyicum*, I, 4 s.; MINUTIUS FELIX, *Octavius*, 17, 4 s.; 18, 4; AUGUSTINUS, *De vera religione*, 30 s.; *Confessiones*, X, 6; XI, 4; I. DAMASCENUS, *De fide orth.*, I, 3.

² DS 3026, cf. 3004 s.; *Const. Dei Verbum*, n. 6.

³ DS 2751 s., 2811 s., 3004 s., 3026, 3475, 3538.

⁴ El platonismo cristiano ha sistematizado la doctrina de la analogía en la *via affirmationis* (θέσις), *negationis* (ἀφαίρεσις) et *eminentiae* (ὑπεροχή). Cfr. I. DAMASCENUS, *De fide orth.*, I, 12.

⁵ AUGUSTINUS, *Ep.*, 147, 13, 31 s.; THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 12, 11 ad 2; I, 12, 5 ad 2; I, 12, 7 ad 3.

sibilidad divina en el contexto de la “sobrenaturalidad” de la visión escatológica, intuitiva e inmediata⁶. Dentro de este horizonte fundamental se coloca la afirmación de la cognoscibilidad de Dios en la fe y la cualificación del ateísmo no sólo como error, sino como herejía⁷.

La problematización actual se refiere al esquema teológico subyacente a la doctrina dogmática del Vaticano I, en el modo de concebir las relaciones entre el *lumen rationes* y el *lumen fidei*, es decir, entre la naturaleza y la gracia. Ciertamente, el texto conciliar contrapone una “supernaturalis via” a un “naturale lumen”⁸. Y distingue los objetos propios de estos dos modos de conocimiento al distinguir entre objetos naturales y misterios de fe, que superan toda comprensión⁹.

2. OBSERVACIONES SOBRE LA DOCTRINA DEL VATICANO I

Una interpretación adecuada de la teología del Vaticano I no puede prescindir de la consideración del contexto defensivo y polémico en que el Concilio se movía. A la emancipación de la razón científica de toda autoridad metafísica o religiosa contrapone el Concilio sus anatematismos contra todas las posiciones “racionalistas” que podían constituir una amenaza para la fe, pero sin caer en el extremo contrario de un fideísmo tradicionalista, racionalmente agnóstico. Evitar el racionalismo sin caer en el fideísmo, he aquí la intención conciliar. Para realizarla, el Concilio se sirvió de la doctrina teológica juzgada como más adecuada, es decir, de la doctrina neoescolástica sobre la relación entre naturaleza y gracia, conocer y crecer, razón y fe. Según el esquema neoescolástico, entre el orden “natural”, u orden de la creación (de cuanto es debido al hombre en cuanto hombre), y el orden “sobrenatural”, u orden de la gracia y de la salvación (constituido por aquellas realidades y finalidades que “nec constitutive, nec exigitive, nec consecutive pertinent ad naturam”), existe una relación de “potentia oboedientialis” y actualización gratuita.

Este esquema teológico es el que el Concilio usa para definir,

⁶ DS 800; 1000; 1305; 3001.

⁷ DS 3001; 3021.

⁸ DS 3004.

⁹ DS 3005; 3015; *Dei Verbum*, n. 6.

en definitiva, la racionalidad de la fe. Pero el modo de hacerlo, en su dicotomía entre fe y razón, parece sugerir dos vías independientes y autónomas de llegar al mismo conocimiento de la realidad divina, salutarmente aceptada. En efecto, el Concilio habla de una posibilidad activa de conocimiento objetivo y cierto de la realidad divina a partir de la realidad creada, como de algo propio de la naturaleza humana en cuanto tal, aun prescindiendo de la actualización de hecho de una tal posibilidad. Pero esta distinción conceptual entre razón y fe pudiera realmente coincidir con la distinción entre posibilidad y actualización. Es decir, que esta potencia activa para reconocer y aceptar a Dios se actualiza en un acto de tal naturaleza que realmente debe ser llamado acto de fe. En una palabra, el Concilio dogmatiza la racionalidad de la fe, contra el racionalismo y el fideísmo. Sin que esto signifique la dogmatización de un cierto semirracionalismo dentro de la Iglesia y de la Teología, que subordina el acto religioso al acto metafísico, la fe a la razón, y, consecuentemente, el Dios de la revelación al Dios de la filosofía¹⁰.

Lo que el Vaticano I quiere defender es la posibilidad del hombre de encontrar a Dios como algo ínsito en la propia naturaleza humana, y no como algo extraño a ella. Con ello pretende, simplemente, defender la enseñanza bíblica de la posibilidad humana de una aceptación inteligente de Dios, aun fuera del ámbito regional en que se da la revelación de la palabra de Dios. De hecho, la Escritura asimila el reconocimiento de Dios por un pagano a aquel reconocimiento que acontece al interno del acto de fe. Ya el Antiguo Testamento reconoce en la naturaleza una referencia a la causa fundamentante de su realidad (Sab 13,1-9). Y el Nuevo Testamento reconoce a esta referencia óntica el carácter de una revelación universal y cósmica (Rom 1,18-21). En lo íntimo de la naturaleza humana, en su interioridad, se da el reconocimiento de esta referencia ética con relación al Creador y Legislador universal (Rom 2,14 s.). La no aceptación de Dios por parte del pagano resulta semejante a la inaceptación idolátrica de parte de Israel (cfr. Rom 1,23-35 y Dt 4,15-19). Israel debe contentarse con la Palabra (Dt 4,12); las naciones deben contentarse con el eco de la Palabra divina, que es la creación hecha de la nada al rumor omnipotente de la palabra de Dios (cfr. Sal 33,6). El paralelismo y semejanza entre

¹⁰ H. J. POTTMEIER, *Der Glaube vor der Anspruch der Wissenschaft* (Freiburg 1968).

conocimiento de Dios y estructura de la fe se ponen de relieve hablando de la religión natural y de la busca de Dios (Act 17,24-28; Hebr 11,1.6.7)¹¹.

3. ANALOGIA ENTIS-ANALOGIA FIDEI

Hablando del lenguaje sobre Dios, tiene la primacía óptica y epistemológica la cuestión de la analogía. Si entre Dios y nosotros se diese univocidad, no existiría distinción y diversidad, sino identidad y, en definitiva, panteísmo. Si entre el Creador y la creatura se diese equivocidad, un lenguaje sobre Dios sería estrictamente imposible. Sólo un camino intermedio entre identidad y diversidad permite un cierto lenguaje sobre Dios. Hablando radicalmente, en realidad, el lenguaje sobre el ser supone la analogía del ser. Por ello, entre Parménides, que identificaba el ser con la identidad, y por esto no podía distinguir los seres entre sí, porque su distinción era también ser, y Heráclito, que identificaba el ser con la contradicción, Aristóteles buscó un camino intermedio, distinguiendo la predicación análoga, tanto de la unívoca como de la equívoca, y restringiendo el principio de Parménides a las realidades que coinciden en el género, no así para aquellas realidades que coinciden sólo trascendentalmente en el concepto de ser.

La problemática del lenguaje teológico fue replanteada nuevamente en la Edad Media. Tomás debe reaccionar contra el semi-agnosticismo de Maimónides, quien, después de afirmar la posibilidad de conocer la existencia de Dios por vía de causalidad, negaba cualquier conocimiento de la esencia divina, ya que cuanto se afirme de Dios o coincide con su esencia (y resultaría así una afirmación tautológica) o no (y pondría en peligro la simplicidad divina). Por ello, Maimónides sólo podía admitir entre Dios y la creatura una analogía de atribución extrínseca, en cuanto Dios es la causa última y transcendente. Contra la posición de Maimónides debe reelaborar Tomás, y posteriormente la Escolástica, la doctrina de la analogía¹². También el Lateranense IV debe recurrir a la analogía entre Creador y creatura como camino

¹¹ E. KUNZ, *Glaube-Gnade-Geschichte* (Frankfurt a.M. 1969).

¹² THOMAS, *S. Th.*, I, 13, 2; *De pot.*, 7, 7 c; *De verit.*, 2, 11; *Comp. theol.*, 27. I. T. RAMSEY, *Words About God* (London 1971).

intermedio entre la identificación mística de Joaquín de Fiore y la extrema distinción del Lombardo, estableciendo que “inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”¹³.

K. Barth ha renovado la discusión sobre la analogía con su polémica contra la *analogia entis* en nombre de la *analogia fidei*. La razón de la oposición barthiana descansa en un malentendido radical sobre el concepto católico de analogía del ser, como si la comprensión primaria se refiriese al ser limitado, finito, relativo, y a él se subsumiese el ser divino. En este sentido, puede Barth hablar de procedimiento “anticristiano”, blasfemo e idólatrico, atentatorio a la transcendencia divina, por su proceso de “objetivación” de Dios, no para obedecerle, sino para dominarlo. Entre Dios y el hombre sólo puede hablarse de una analogía entre la decisión divina de autocomunicarse en la gracia y la decisión del hombre, por la gracia, de aceptar a Dios en la fe, uniéndose al acontecimiento de la revelación del amor de Dios en Cristo, en la fuerza del Espíritu¹⁴. A esta analogía, fundada sobre la creación, la revelación, la gracia y la fe, la llama K. Barth, siguiendo a Pablo (Rom 12,6), “analogia fidei”, repristinando un concepto fundamental de la hermenéutica de la Tradición, principalmente en la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo, entre Ley y Evangelio¹⁵.

En realidad, el problema teológico fundamental es el de comprender la relación existente entre la *analogia entis* y la *analogia fidei*. La tensión existente repropone la cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, razón y revelación, conocer y creer, esperanza humana y esperanza teológica, amor humano y caridad cristiana, humanización y evangelización, humanismo y cristianismo, historia humana e historia de la salvación, tiempo y escatología, etc. ¿Cómo concebir tal relación? El principio fundamental del cual derivará la solución, teológicamente hablando, sólo puede ser el centro de la revelación y de la historia de la salvación, Cristo, salvación y revelación concreta, nueva creación y nueva

¹³ DS 806. W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, en: *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 181-201.

¹⁴ K. BARTH, *Kirliche Dogmatik*, I/1, 8; H. G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei?* (Göttingen 1965); B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie* (Düsseldorf 1969); P. W. SCHEELE, *Ökumenische Disput über die Glaubenswelt als Analogie*, en: *Catholica*, 24 (1970) 323 s.

¹⁵ Para la relevancia hermenéutica de la *analogia fidei*, cfr. DS 3283, 3826; *Dei Verbum*, n. 12.

alianza. En este orden concreto, en la presente historia, la creación es presupuesto de la alianza, la cual es fundada cristocéntricamente (Jn 1,3; Col 1,15 s.; Hebr 1,2). Por esto debe afirmarse que en el presente orden de cosas la “analogia entis” no se da sin la “analogia fidei”. Más aún, dado que el orden de la creación está oscurecido por el pecado (Rom 1,18 s.; 8,19 s.) y que, según el Vaticano I, la revelación es moralmente necesaria (DS 3005), en cuanto se supera, por la revelación y la gracia, la deficiencia en el conocimiento y reconocimiento de Dios, se puede decir que la “analogia fidei” completa, corrige y repara la “analogia entis”¹⁶.

Por otra parte, a la luz de la fe debe afirmarse una superior tensión de “similitudo et dissimilitudo” que aquella existente entre creatura y Creador a la luz de la creación y de la naturaleza. En efecto, la comunicación de la naturaleza divina en la Encarnación y, a nosotros, en el don del Espíritu Santo, o gracia in-creada, es una realidad muy superior a la del orden natural de la creación. En este sentido, la “analogia fidei” refuerza sobremanera la “analogia entis”, y en modo alguno puede subsumirse en ésta, porque el orden de la revelación y de la gracia es totalmente gratuito, inmerecido, libre. El hombre está abierto a él, pero no lo determina en absoluto. El orden natural de la creación y del ser creado es el presupuesto óntico y epistemológico de la autocomunicación de Dios en la revelación y en la gracia, que sólo serán plenamente tales si presuponen una razón y una naturaleza. En este sentido, debe decirse no sólo que “*gratia supponit naturam*”, sino también que la revelación supone la razón, que el mundo de la fe supone el mundo del ser y que la “analogia fidei” supone la “analogia entis”¹⁷.

4. EL CONOCIMIENTO DE DIOS Y SU MOMENTO DE INEFABILIDAD

La problemática precedentemente discutida en relación con la cognoscibilidad de Dios, es decir, la relación entre el “*lumen rationis*” y el “*lumen fidei*” y entre la “analogia entis” y la “ana-

¹⁶ B. GERTZ, *Was ist analogia fidei? Klarstellungen zu einem Kontroverssthemata*, en: *Catholica* 26 (1972) 309-324.

¹⁷ La *analogia fidei* no sólo presupone la *analogia entis*, sino que útilmente la emplea en la reflexión teológica. Cfr. DS 3016.

logia fidei”, han individuado ya algunos aspectos del problema de la cognoscibilidad de Dios, que fundamentalmente incluye la paradoja de la tensión entre conocimiento e incomprendibilidad, o entre lenguaje e inefabilidad. Exasperando los términos de la cuestión, debería preguntarse ¿si es incomprendible cómo puede ser conocido y si es inefable cómo puede ser manifestado y objetivado? Y, sin embargo, ambos datos son afirmaciones conciliables a su modo: Dios es conocido, o mejor, reconocido como incomprendible, y es proclamado como inefable en el acto religioso de afirmación y aceptación. De hecho, el acto de fe a la revelación de Dios presupone la apertura humana a la transcendencia del absoluto. El hombre está ante la realidad disponible y despierto como sujeto, no sólo como un objeto dejado en el mundo. Por esto, el hombre se manifiesta como pensante y juzgante, abstrayendo las notas que definen una realidad dada, incluso su limitación y finitud, lo cual supone o presupone el conocimiento del infinito, como dato por lo menos implícito a todo conocimiento¹⁸.

Así, pues, todo conocimiento categorial, todo juicio objetivable, supone un horizonte transcendental, infinito, ilimitado, presente indirecta y mediatamente a nuestro propio conocimiento conceptual, en sí mismo inobjetivable y misterioso. Esta perspectiva inobjetivada de la transcendencia es el plano en que se coloca la afirmación de Dios, no sólo en la “analogía entis”, sino también en la “analogía fidei”. Dado que Dios nunca aparece como un objeto objetivable, sino que su afirmación supone la afirmación de su transcendencia. Además, su afirmación supone su aceptación, como su conocimiento supone su reconocimiento. El momento “práctico” es inscindible del momento “teórico”¹⁹. Volviendo al momento teórico de la afirmación de Dios y del lenguaje sobre Dios, cabría preguntarse cómo definir la estructura noética de tal afirmación, desde el punto de vista del sujeto cognoscente. Las explicaciones de la epistemología teológica no carecen de un árido intelectualismo, sea que se vea la validez de tal afirmación y lenguaje sobre Dios en la naturaleza abstracta de los conceptos de perfecciones simples y puras, que se aplican a Dios, aunque no se verifique el modo de realización de

¹⁸ THOMAS AQUIN., *De verit.*, 22, 1 ad 1: “Omnia cognoscencia cognoscunt Deum implicite in quodlibet cognito.”

¹⁹ I. T. RAMSEY, *Religious Language* (London 1967).

tal aplicación²⁰, sea que prefiera verse tal validez en la propiedad de nuestro juicio de afirmar una realidad en Dios, aun sin conceptualizarla plenamente en una representación objetivable²¹, sea que prefiera verse en el acto de afirmación y lenguaje sobre Dios un acto dinámico proyectivo, objetivo, tendencial, es decir, que tiende objetivamente a Dios, sin que la afirmación permanezca en un plano puramente simbólico y funcional “quoad nos”, sino que llega a una afirmación verdadera, aunque inobjetivable y fundamentalmente inefable²². Debe tenerse presente, con todo, que el lugar existencial del acto de afirmación de Dios es también el acto de aceptación de Dios, y el acto de apertura para Dios en el presente incluye la esperanza en Dios cara al futuro. Por ello debe decirse que el lugar privilegiado de la analogía es la doxología²³.

El aspecto inefable en la afirmación de Dios no deriva sólo del carácter mediato que tiene el acto de conocimiento de Dios, sea partiendo de la experiencia humana, sea incluido en la aceptación fiducial del dato revelado, pues aun en la “visión” escatológica permanece válido el dato de la incomprendibilidad e inefabilidad divina. Pero, ciertamente, esta mediatez acentúa la inexpresividad representativa de nuestra afirmación de Dios. La mediatez de nuestro conocimiento de Dios es un dato fundamental. Tanto en el “lumen fidei” como en el “lumen rationis”, tanto en la “analogía entis” como en la “analogía fidei”, nuestro conocimiento de Dios es mediado por nuestra experiencia humana global, que incluye, ciertamente, nuestra apertura para la transcendencia y para la esperanza. Esto explica el carácter predominantemente negativo de nuestro conocimiento de Dios y de nuestro lenguaje sobre Dios. Este es el caso particular de los llamados “atributos negativos” de Dios, es decir, aquellos que niegan en Dios algunos de los límites encontrados en las criaturas (por ejemplo, la finitud de las criaturas es negada en el atributo de la “infinitud” divina). Más aún, aquellos atributos llamados “positivos”, cuyo contenido supone una perfección formal (como la potencia creativa y salvífica divina, o su fidelidad compasiva), se afirman de Dios de un modo dialéctico, en una tensión de afir-

²⁰ M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931).

²¹ E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris⁵ 1948) 150 s.

²² E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et Théologie* (Bruxelles 1965) 243-324.

²³ W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, en: *Grundfragen system. Theologie*, 181 s.

mación y negación, negando cuanto supondría limitación en Dios, al mismo tiempo que se afirma cuanto supone perfección positiva pura, y se potencia eminentemente por afirmarse del Ser absoluto y transcendente. Si bien se observa, la negatividad predomina en el lenguaje sobre Dios. Negación de toda finitud y modo finito de realización de las perfecciones puras, y negación incluso de una representatividad adecuada de la plenitud eminente divina de realización del ser y de la bondad. Finalmente, negación de toda contradicción intrínseca.

No podía ser de otro modo. Justamente, el Lateranense IV, sintetizando la tradición eclesial, habla felizmente de una "maior dissimilitudo" entre Creador y creatura, es decir, de un predominio de la "vía negativa" en todo lenguaje sobre Dios²⁴. Pero no debe pensarse que el momento intelectual de la afirmación cognoscitiva de un lenguaje sobre Dios pueda prescindir del momento de la praxis, del momento de la aceptación, del compromiso, del empeño, del encuentro interpersonal. Es la dimensión de la experiencia religiosa, en que se coloca, según la tradición bíblica y eclesiástica, el "instinctus fidei", la atracción de la gracia, la conversión del corazón. En este acto de fe inciden, pues, elementos no plenamente conceptualizables, como los ya enunciados, derivados de la naturaleza misma del acto, que no es apenas afirmación de enunciados intelectuales, sino fundamentalmente la aceptación de Dios como realidad salvífica, suma, presente, transcendente, personal. De aquí deriva una dosis de infalibilidad no conceptualizable adecuadamente. Sin que esto suponga una negación de cualquier elemento conceptual, ya que sin él no sería posible el acto mismo de afirmación de Dios²⁵.

²⁴ DS 806. THOMAS AQUIN., *De potent.*, 7, 5 ad 14: "Illud est ultimum in cognitione humana de Deo, quod scit se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud, quod est Deus omne ipsum, quod de eo intelligimus excedere"; *De verit.*, 11, 1 ad 9: "Haec est summa cognitio, quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse super omne id, quod cogitamus de eo"; *S. Th.*, I, 12, 13 ad 1: "Per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo, quid est, et sic ei quasi ignoto coniungimur."

²⁵ THOMAS AQUIN., *S. Th.*, II/II, 8, 8 ad 2: "Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliquo modo intelligeret." Cfr. J. H. GILL, *The Tacit Structure of Religious Knowing*, en: *International Philosophical Quarterly* 9 (1969) 533-559.

B. ANALISIS SISTEMATICO DEL TEISMO CRISTIANO

1. SOBRE LA DOCTRINA TEOLÓGICA DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

La Tradición progresivamente ha subrayado no tanto la actualidad salvífica cuanto la actualidad esencial de Dios, en cuanto *ipsum esse subsistens* y *actus purus*²⁶ y su omniperección infinita, en cuanto *perfectus in omnibus*²⁷. Su infinitud no es meramente relativa y potencial: Dios es *infinitum actuale et absolutum*²⁸. Ni su omniperección comporta división, contradicción o composición²⁹. Frente al peligro de una concepción dualista, la primera teología y catequesis prebautismal tuvo que acentuar también la unicidad de Dios³⁰. Posteriormente, el antipoliteísmo bíblico y el antidualismo de los Padres fue reelaborado temáticamente por el platonismo y aristotelismo cristianos, bajo el tema de la unidad de Dios, atributo implícito en la infinita actualidad divina, y, de este modo más abstracto, dogmatizado por el Magisterio³¹.

De un modo semejante, sobre el tema de la verdad de Dios, la Tradición ha subrayado no tanto su fidelidad salvífica, cuanto sus implicaciones metafísicas. Para el platonismo cristiano, Dios es la verdad misma, total y suprema³²; para el aristotelismo escolástico es posible reducir a un común denominador, bajo el tema de la verdad, cuatro aspectos de la verdad divina, sus dimensiones ontológica (*veritas in essendo*), epistemológica (*veritas in cognoscendo*), revelatoria (*veritas in dicendo*) y salvífica (*veritas in agendo*); para el magisterio eclesial, la verdad de Dios no es sólo una expresión del kerygma de su fidelidad, sino encierra también la implicación de la infinitud de su inteligencia³³. Algo semejante ocurre con el tema de la bondad divina. La Tradición acentúa las implicaciones ontológicas. Dios es la bondad misma, universal y suma³⁴, tanto en el plano ontológico, cuanto ético.

²⁶ *Ibid.*, I, 4, 2 ad 3; I, 13, 11.

²⁷ IRENAEUS, *Adv. Haer.*, IV, 11, 2.

²⁸ THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 7, 1; cfr. I, 4, 2.

²⁹ DS 3001: *simplex omnino*.

³⁰ TERTULLIANUS, *Adv. Marcionem*, 1, 3; cfr. DS 125.

³¹ Ds 800; 3001.

³² ἀταλήθεια, παναλήθεια, ὑπεραλήθεια.

³³ DS 3001; 3008.

³⁴ ἀταγαθότης, παναγαθότης, ὑπεραγαθότης.

La bondad es una implicación de la omniperección, y la creación es su manifestación³⁵.

La más arcaica tradición patrística, como la tradición bíblica, asocia el tema de la eternidad al de la vida misma de Dios. Pero la tradición posterior acentuó progresivamente el aspecto de inmutabilidad metafísica de la eternidad divina. La relación entre eternidad y vida es evidente en la definición boeciana: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*³⁶. Mas la nota de inmutabilidad está ya implícita en la visión agustiniana de la eternidad divina como *nunc stans*, explicitada posteriormente por la escolástica³⁷. Los símbolos de la época patrística hablan de la eternidad en el contexto de la transcendencia del ser divino increado³⁸. El magisterio medieval y moderno asocian ya, como la escolástica, inmutabilidad y eternidad. Dios es *aeternus e incommutabilis*³⁹. Paralelo al tema de la metatemporalidad divina es el de su metaespacialidad transcendente. La Tradición ha asociado tempranamente una metaespacialidad absoluta y negativa (*immensitas*) y una metaespacialidad relativa y positiva (*omnipraesentia*)⁴⁰. Dios es omnipresente *per essentiam, praesentiam, potentiam*. La omnipresencia e inmensidad es una implicación de la actualidad omniperefecta y de la universal causalidad divina⁴¹. En realidad, la Escolástica ha subsumido la noción bíblica de una omnipresencia salvífica de Dios en la noción filosófica de la inmensidad metafísica del fundamento último del ser. El magisterio eclesial, al aceptar tal lenguaje, reconocía implícitamente la conciliabilidad entre noción bíblica y noción filosófica de Dios⁴².

Los temas bíblicos de la sabiduría y potencia salvífica divinas han sido considerados por la Tradición en los atributos y perfecciones propios de la divina inteligencia y de la divina voluntad. Dios es *omnisciens*, su ciencia es infinita, en cuanto causa primera de toda inteligencia, ordenadora del cosmos, expresión inteligente y viva de la realidad actualísima del ser divino, transcendente al tiempo —pasado, presente, futuro—, fundamentante del ser crea-

³⁵ DS 3001 s.

³⁶ BOETHIUS, *De consol. philosoph.*, V, 6.

³⁷ THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 9, 1; I, 10, 2 s.

³⁸ DS 75.

³⁹ DS 800; 3001.

⁴⁰ Immensus et incircumscrip-tus

⁴¹ THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 8, 1; cfr. AUGUSTINUS, Ep. 187 (*Liber de praesentia Dei ad Dardanum*).

⁴² DS 75-76; 800; 3001.

do⁴³. La relación entre omnisciencia divina y libertad humana ha sido vista, en la teología posttridentina, frecuentemente, en un esquema de rivalidad, entre soberanía de Dios y autonomía del hombre. El magisterio dejó abierta la polémica, limitándose a la afirmación del dato dogmático de la omnisciencia divina aun de los futuros libres, sin dogmatizar el modo y medio de tal conocimiento⁴⁴. Paralelo al tema de la omnisciencia, que se refiere a la inteligencia divina, es el de la *omnipotencia*, referido a la divina voluntad. Contra todo fatalismo, la Tradición cristiana defiende la libertad de la voluntad divina omnipotente, subsistente, fundamento de la libertad humana⁴⁵, justa, misericordiosa y llena de amor desinteresado, base no de absurdo y arbitrariedad, sino de la salvación y del bien⁴⁶. Los símbolos de fe proclaman la omnipotencia de Dios⁴⁷, y el Magisterio, posteriormente, explicita su perfección, infinitud y libertad⁴⁸. De este modo, Dios es visto, en la sistemática tradicional, como una realidad actualísima y eterna, omniperfecta, omnipresente, omnisciente, omnipotente.

2. SOBRE LA "HELENIZACIÓN" DEL TEÍSMO CRISTIANO

Sin duda, la Iglesia postapostólica pronto percibió la utilidad de la filosofía helénica, como fundamentación metafísica de la realidad divina, en su transcendencia, independencencia y libertad, en orden a superar toda representación politeísta, dualista o panteísta, materialista o inmanentista. La canonización de este proceso de asimilación y adaptación teológica, que tiene su origen en la tarea misional de los primeros Apologetas, se encuentra en la apertura neotestamentaria hacia la religión natural (confróntese Act 17,16 s.; Hebr 11,1 s.), como expresión del mismo y único Dios transcendente. Justamente la necesidad de acentuar la dimensión transcendente de Dios explica el predominio del uso de la teología negativa en los primeros teólogos cristianos. Dios es el incomprendible, invisible, inefable, ilimitado, inmenso,

⁴³ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 13, 22; THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 14, 1. 3. 4. 7.

⁴⁴ DS 3001 s.

⁴⁵ THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 19, 1: "Sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle."

⁴⁶ *Ibid.*, I, 25, 1 ad 1.

⁴⁷ DS 2-64; 71; 115; 125; 150; 191; 290; 297; 441.

⁴⁸ DS 800; 3001.

incircunscripto, increado, impasible, indiviso, indescriptible⁴⁹. Recogiendo la herencia teológica del platonismo cristiano, en su versión agustiniana y dionisiana, Tomás de Aquino elaboró un tratado sistemático de la doctrina sobre el conocimiento de la realidad de Dios y de los atributos propios de su esencia, que ejerció una enorme influencia. A la cuestión teológica *an Deus sit* responde la doctrina de las *viae*, que tematiza la experiencia cósmica de Dios como *motor immobilis, actus purus, ens necessarium, causa prima* y *aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*. A la cuestión del *quomodo sit* responde la doctrina de los atributos de la esencia divina, los *attributa quiescentia*, es decir, la absoluta simplicidad, perfección, bondad, infinitud, omnipresencia, inmutabilidad, eternidad, unicidad. El contenido de estos atributos debe interpretarse según la doctrina de la analogía, en una dialéctica dinámica de negación y afirmación.

A la cuestión, finalmente, relacionada con la divina actividad responde la doctrina sobre los *attributa operativa*, donde se tratan los problemas relacionados con la ciencia, voluntad y potencia divinas, es decir, la omnisciencia, verdad, vida, voluntad, libertad, amor, justicia, misericordia, providencia, predestinación y omnipotencia divinas⁵⁰. La síntesis tomista ha influenciado enormemente tanto la escolástica católica como la ortodoxia protestante, permaneciendo como síntesis pacíficamente admitida en la teología. Esto explica la función limitada ejercida por el Magisterio eclesial en el tema de la doctrina de Dios. Sus declaraciones tienen el carácter apologético de defensa de la recta noción de Dios y de sus implicaciones metafísicas, especialmente contra las posiciones dualistas en la Iglesia antigua, y monistas (en sentido materialista o en sentido espiritualista-panteísta), con sus correlatos de ateísmo o de agnosticismo, en la Iglesia moderna⁵¹.

Particular interés tienen dos series de afirmaciones, relacionadas, respectivamente, con la transcendencia y con la inmanencia salvífica de Dios. En realidad, la afirmación de la indivisión o simplicidad de la esencia divina, contra la inadecuada terminología de Gilbert de Poitiers o de Gregorio Palamas⁵², y la afir-

⁴⁹ κατάληπτος, ἀόριστος, ἀρρητος, ἄπειρος, ἀπερίγραπτος, ἀχώρητος, ἀγένητος, ἀπάθητος, ἀμερής, ἄποιος.

⁵⁰ THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I, 1-25.

⁵¹ DS 2901; 3001 s.; 3021 s.

⁵² DS 745; 1330.

mación de la incomprendibilidad de Dios por el hombre⁵³, son fundamentalmente reafirmaciones de la naturaleza estrictamente trascendente de la realidad divina. Del mismo modo, los símbolos y las declaraciones trinitarias de la Iglesia antigua, medieval y moderna son reafirmaciones de la “historicidad” de Dios, de su inmanencia salvífica en Cristo y en el Espíritu, y de la validez y definitividad escatológica de su autocomunicación en la economía de la salvación⁵⁴. Con todo, no puede negarse que el Magisterio eclesial, al admitir pacíficamente el platonismo cristiano de la teología patristica y el aristotelismo cristiano de la teología escolástica, canonizaba el proceso de “helenización” subyacente a tales teologías, en su intento de salvar la noción metafísica de Dios y su conciliabilidad con el Teísmo bíblico⁵⁵.

Contra el postulado de la conciliabilidad del teísmo metafísico y del teísmo bíblico, la teología evangélica actual ha formulado reservas o, al menos, ha redimensionado el sentido de esta conciliabilidad acentuando el primado y la originalidad del teísmo cristiano en su definitividad neotestamentaria, y la necesidad de la teología, en cuanto “scientia fidei” y “scientia salutis”, de adecuarse al proceso, sentido y categorías de la revelación bíblica. La Teología tiene el oficio de hablar del Dios de la revelación, y no del Dios de la metafísica. Ahora bien, en la revelación nos aparece fundamentalmente no un Absoluto trascendente conocido en la tematización metafísica de la experiencia existencial del ser, sino la automanifestación de Dios como solidaridad salvífica en el riesgo contingente de la historia (Ex 3,14 s.), Señor transcendentemente diverso en su “santidad” (Is 6) e inmanentemente salvífico en su presencia histórica (Is 7,14), en su voluntad de elección y alianza (Dt 7,7 s.), no obstante la infidelidad humana (Os 2), y que, finalmente, se revela como Padre (Jn 17,7).

No hay duda que las categorías bíblicas de “santidad” y “amor”, o las de “Señor” y “Padre”, son mucho más expresivas y condicentes con la realidad divina, tal como se autocomunica en la revelación y en la salvación en Cristo⁵⁶. Por ello, el tratado dogmático sobre Dios debe retornar a la revelación, a la Escri-

⁵³ DS 800 s.; 3001 s.; 3021 s.

⁵⁴ DS 125 s.; 150 s.; 75 s.; 525 s.; 800 s.; 1330.

⁵⁵ W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en: *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 296-346.

⁵⁶ E. BRUNNER, *Dogmatik I* (Zürich³ 1960).

tura, que recibe en Cristo su clave de inteligibilidad. En Cristo, en efecto, se revela la “sabiduría” divina (1 Cor 1,24) y su “gloria” (2 Cor 4,4), la “vida” divina (1 Jn 1,1 s.) y el “amor” salvífico divino (1 Jn 4,8 s.). En el acontecimiento de Cristo, Dios aparece como quien “ama plenamente en la libertad”. A estas dos categorías fundamentales, de libertad y amor, deben subordinarse, respectivamente, los atributos esenciales y operativos divinos. En la libertad, soberana y transcendente, se subsumen los atributos esenciales e “incomunicables” de Dios, y el amor sintetiza los atributos operativos del comportamiento salvífico de Dios⁵⁷.

También la Teología católica transcendental ha intentado corregir algunos de los apriori de la estructuración escolástica de la doctrina de Dios, puntualizando la distinción entre los atributos divinos y los modos de comportamiento libre de Dios en la historia de la salvación; en una palabra, reaccionando contra la imagen excesivamente “helenizada” del Teísmo cristiano. Esta distinción entre atributos y modos de comportamiento libres se fundamenta metafísicamente al definir los atributos como aquellas perfecciones divinas que pueden afirmarse de Dios a la luz del orden de la creación (aunque de hecho también puedan conocerse a la luz de la revelación y de la historia de la salvación, directa o indirectamente). En cambio, se llaman modos de comportamiento libre de Dios aquellos modos asumidos por la acción libre de Dios, conocidos directamente en la autorrevelación divina en la historia de la salvación, y no deducibles *a priori* a partir de la esencia divina o de sus atributos esenciales u operativos.

Dado que el Dios de la historia de la salvación y el Dios de la creación son el mismo y único Dios, no puede negarse apriorísticamente coincidencias entre ambos grupos de afirmaciones sobre Dios. Pero tampoco pueden dejar de señalarse las diferencias que los distinguen. Los modos de comportamiento libre divino, en cuanto procedentes de su plenísima y actualísima autoconciencia libre y de su exclusiva decisión y elección, no pueden ser previstos y deducidos *a priori*, sino constatados a partir de la interpretación bíblica de la historia de la salvación. Los atributos, a su vez, reciben un contenido paradójico e inesperado a la luz de la revelación, centrada en la gran paradoja de la cruz. La justicia, la verdad, la fidelidad, la potencia, la fuerza y la

⁵⁷ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 377 s.

sabiduría divina no son apenas perfecciones “puras” predicadas analógicamente de Dios o atributos “físicos” de la voluntad o de la inteligencia divina, sino que son la manifestación de la acción salvífica de Dios en Cristo (1 Cor 1,18 s.).

Entre atributos y modos de comportamiento libre de Dios existe una relación semejante a la que constatamos entre el *lumen rationis* y el *lumen fidei*, o entre la *analogia entis* y la *analogia fidei*, es decir, semejante a la relación existente entre mundo e historia de la salvación, entre creación y alianza. Como la alianza no puede ser deducida de la creación, tampoco los modos de comportamiento libre de Dios pueden ser deducidos de sus atributos esenciales u operativos. Mas, así como la creación es presupuesto de la alianza, así los atributos divinos son presupuesto de su comportamiento libre en la historia de la salvación. Y así como entre creación y alianza existe una unidad concreta en el presente orden de la salvación, centrado en Cristo, así existe también una unidad entre atributos y modos de comportamiento libre, aunque no sea posible unificarlos en un único concepto, ni subsumirlos bajo un único denominador. Epistemológicamente, los atributos son perfecciones del ser divino, conocidas por el “*lumen rationis*” en la “*analogia entis*”, es decir, afirmaciones ontológicas sobre la profundidad de su Ser. Los modos de comportamiento libre de Dios en la historia de la salvación sólo pueden ser afirmados en el “*lumen fidei*” y en la “*analogia fidei*”, es decir, son afirmaciones de fe dentro de la inteligibilidad interna de la misma fe y a la luz del testimonio profético y apostólico de la revelación de Dios, prometida en la historia de la salvación y realizada plenamente en Cristo⁵⁸.

C. CRISIS SECULAR DEL TEISMO CRISTIANO

1. EL FENÓMENO HISTÓRICO DE LA SECULARIZACIÓN

La secularidad es el fenómeno característico de nuestra época, que ve al hombre verdaderamente autónomo y responsable de su situación global. Este fenómeno es el resultado de un largo proceso histórico-cultural, cuyas raíces últimas son discutidas.

⁵⁸ K. RAHNER, *Theos im N. T.: Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln⁸ 1967) 91-167; *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 165-188.

Incluso puede pensarse remotamente en el evangelio como fuerza secularizante, al demitizar la naturaleza y responsabilizar al hombre, para lo esencial de su existencia y de su destino. La secularidad se caracteriza por la real emancipación de la vida con relación al control de un cierto modo de vivir la religión y de entender el saber metafísico. El proceso secularizante procura comprender los diversos sectores vitales de un modo inmanente a la propia realidad, independientemente de las afirmaciones de los sistemas teológicos o metafísicos del pasado. Lo importante para una hipótesis científica no es su concordancia con tales sistemas, sino su verificabilidad. Por eso se ha podido hablar de una madurez cultural (independiente de una posible inmadurez psicológica individual), en cuanto emancipación del saber y autonomía de la cultura.

Otra característica del hombre secular es su interés por la vida presente, unido en determinados casos a la alergia a una determinada forma de comprensión teológica de la relación entre escatología y tiempo, que le hace rechazar en bloque una determinada forma contemplativa de vivir el cristianismo, considerado, despectivamente, como "platonismo para el pueblo". El hombre secular ha perdido interés por las ideas eternas, y concentra su atención en los fenómenos caducos. En su escepticismo por las grandes teorías metafísicas, religiosas o políticas, adhiere con menos dificultad al empirismo pragmático⁵⁹.

Tanto el filósofo como el teólogo sienten la dificultad de hallar el lenguaje apto para expresar su propia reflexión. No es posible ya pensar el ser o pensar a Dios del mismo modo y en las mismas categorías en que era posible hacerlo antiguamente. Nuestra situación epocal está caracterizada también por esta pérdida de una cierta forma de lenguaje filosófico y teológico. Se abre una nueva época cultural. Después de una fase primitiva, mítica, "religiosa", propia del mundo arcaico, y de otra fase metafísica, ontológica, que nace con la "polis" griega, estamos entrando en una tercera fase cultural, caracterizada por el pensamiento positivo, funcional, técnico, del hombre de la "megalópolis". Culturalmente hablando, nos encontramos en un punto de fractura sólo comparable al fin del mundo antiguo, de los mitos homéricos o babilónicos, con el nacimiento de la civilización ática en el siglo V a. C. Globalmente hablando, nos encontramos en el momento de la transición del segundo al tercer gran período

⁵⁹ M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?* (Tübingen 1960).

cultural de la civilización occidental, que debe señalar también el nacimiento de una civilización verdaderamente mundial y el crepúsculo de los nacionalismos imperiales⁶⁰.

2. JUICIO TEOLÓGICO SOBRE LA SECULARIZACIÓN

¿Cómo debe ser juzgado el fenómeno histórico de la secularización, teológicamente hablando? ¿Como un acontecimiento lamentablemente anticristiano? ¿Como un proceso religiosamente neutral? ¿Como una realidad positivamente evangélica? De este juicio teológico depende la actitud del cristianismo institucional ante el proceso secularizante. Para el fundamentalismo protestante y el integralismo católico, la secularización es esencialmente un fenómeno de signo anticristiano. Para el eclecticismo teológico, típico del protestantismo anglosajón (piénsese a J. A. T. Robinson) y subyacente a muchos representantes de la "nouvelle théologie", el fenómeno de la secularización o de la desacralización es un acontecimiento religiosamente neutral, consistente en el rechazo cultural de los módulos de pensamiento propios de una época precientífica. El hombre secular no es más o menos alérgico a la religión que el hombre primitivo o medieval. El cristianismo debe apenas caer en la cuenta de que el imperativo de anunciar el evangelio tiene como destinatario hoy este hombre, marcado por el proceso secularizante. Finalmente, para el optimismo religioso de un Teilhard de Chardin o para la esperanza cristiana de un Bonhoeffer o de un Gogarten, detrás del proceso secularizante se descubre la acción de Dios. La secularidad resultante permite al hombre llegar a su madurez cultural y libra el evangelio de una interpretación fundamentalmente falsa.

El proceso secularizador es la consecuencia lógica de la acción de Dios en la historia de la salvación y del anuncio del evangelio, que han despojado al mundo de su aureola numinosa y han dado al hombre la experiencia de la responsabilidad, la apertura para la verdad, la noción de autonomía personal, la visión antropocéntrica de las cosas. Incluso podría pensarse que el proceso secularizante arranca de la cosmovisión religiosa veterotestamentaria, porque las narraciones teológicas de la creación, del éxodo y de la alianza nada más son que "desacralizaciones" del mundo del hombre en cuanto naturaleza, historia

⁶⁰ A. Th. van LEEUWEN, *Christianity in World History* (London 1964); H. E. Cox, *The Secular City* (New York 1966).

y religión. El orden sacral no ha podido resistir el impacto, religiosamente revolucionario, de la fe de Israel⁶¹.

Delante del fenómeno de la secularización, el cristianismo y la Iglesia se encuentran no sólo ante un problema teórico, sino también práctico. ¿Debe la Iglesia rechazar el mundo secularizado, en nombre de la tradición del pasado? ¿Será su esperanza la de aguardar pacientemente el retorno de los tiempos idos? ¿O deberá más bien intentar traducir el evangelio para el hombre secular, permitiendo que la tradición viva y la fe eclesial hablen de modo diverso de como lo han hecho en el pasado, para formular el mensaje evangélico en categorías aptas a expresar su fuerza divina?⁶².

3. SECULARIZACIÓN Y ATEÍSMO

La afirmación de la realidad de Dios provoca muchas veces, en nuestro tiempo, sentimientos mezclados de aversión y alergia. La realidad divina aparece como imposible, inútil y alienante. Alienante porque priva al hombre de autonomía responsable y libre autodeterminación. Además, la afirmación de Dios empuja al hombre, fuera de la situación terrestre, hacia un refugio post-histórico. El hombre religioso parece considerar la vida como un tiempo para contemplar la eternidad, en vez de pensar en modificar políticamente el mundo. La religión canoniza un sistema de estructuras sociales esencialmente estable, conservador e inmutable. La imaginación creadora carece de espacio en este universo patriarcal y jerárquico. La política se sacraliza al unirse a la idea de Dios, y las estructuras sociales anacrónicas se hacen más resistentes a los cambios radicales necesarios, al sentirse acorazadas por una suerte de "ius divinum". La atribución de realidad a la idea de Dios es además, se arguye, perfectamente inútil para mejorar la vida humana. Las opciones políticas concretas se hacen en la inmanencia intraterrestre. Dios apenas si da impresión de bendecir tales opciones "in extremis", y sólo en un segundo momento, en el caso del creyente. Finalmente, desde el punto de vista filosófico, la afirmación de Dios parece una realidad imposible de ser pensada, supuesto el "crepúsculo de la metafísica"

⁶¹ FR. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart 1953); A. E. LOEN, *Säkularisation* (München 1965).

⁶² J. A. T. ROBINSON, *Honest to God* (London 1963); *Exploration into God* (London 1967); *But I can't Believe!* (New York 1967).

y dada la imposibilidad de verificarla empíricamente. Para una filosofía concebida como fenomenología empírica de la realidad sociológica o como análisis neopositivista del lenguaje, la realidad de Dios sólo puede aparecer como increíble. Tal idea sólo puede concebirse como la exhumación de un fantasma de un mundo acabado o como una ilusión transcendental, cuyo eclipse definitivo podría acontecer sin especial sentimiento ⁶³.

4. CRISIS DEL "TEÍSMO"

El proceso secularizador se hace particularmente problemático al afrontar la realidad fundamental, Dios y el "lenguaje" propio de la teología, constituyendo un desafío para la reflexión creyente. La alergia metafísica de la cultura secular entra en choque con el aristotelismo cristiano inspirador de los tratados dogmáticos sobre la cognoscibilidad de Dios, sea en la teología católica, sea en la ortodoxia protestante. Las razones de tal rechazo son principalmente la opción positiva por la revelación y por la fe, dejando la filosofía y la razón. Los motivos de tal opción son de carácter fundamentalmente teológico. ¿No es acaso el Dios del Antiguo Testamento un "dios escondido" (Is 45,15) que, aun sin representación objetivable, guía al hombre hacia su futuro, haciéndose presente y disponible en los momentos más dramáticos de la existencia? El Dios que se mezcla con la historia (Ex 3,14 s.) aparece como realidad viva y personal, para la nación y para el individuo. Es un Dios al que se puede hablar porque se "conmueve" y "escucha", cosa que jamás podrá acontecer con una realidad conocida sólo bajo las categorías ontológicas de "motor immobilis" o "causa sui". No sólo está en crisis el teísmo aristotélico en su recepción teológica, sino también el teísmo confesional, en cuanto la "razón histórica" denuncia las innumerables intolerancias y fanatismos cometidos en su nombre.

El problema del mal, la eterna objeción a toda teodicea, retorna con renovada incisividad, como un grito de protesta ante tantos crímenes cometidos en nuestro tiempo —exterminios, guerras imperiales, tiranías, colonialismos, explotación económica—, sin que la potencia punitiva de Dios se hiciese presente. Por ello, la teología, tanto evangélica como católica, ha evolucionado en

⁶³ E. BIESER, *Gott ist tot* (München 1963); H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube* (München 1967); G. SCHIWY, *Strukturalismus und Christentum* (Freiburg 1969).

el sentido de una conversión a la revelación de Dios y a la afirmación de fe. Sólo la Palabra de Dios nos puede hablar realmente de Dios. La función de la teología es destruir una imagen "teísta" de Dios como dispensador patriarcal y arbitrario de riqueza y pobreza. Tal imagen, además de mítica y alienante, no pasaría de una imagen idolátrica objetivable, verdadera prolongación del mundo⁶⁴. ¿Mas qué alternativa puede ofrecerse, en vez del "teísmo" tradicional?

5. ALTERNATIVAS TEOLÓGICAS

Si se quiere, pues, dar el nombre de "Teísmo" al sistema seudoreligioso montado sobre la imagen del "Deus otiosus" del aristotelismo cristiano o del "Deus nobiscum" del chauvinismo confesional o del nacionalismo religioso, legítimamente puede hablarse en la teología de "a-teísmo" como negación de esa falsa imagen de Dios. Para ayudar a corregir tales deformaciones, se propusieron diferentes alternativas, que renovaron en profundidad la dogmática teológica, imprimiéndole una dirección irreversible en numerosos aspectos y rectificable en algunos.

Irreversible puede considerarse la atención a la Revelación y la conciencia de que es en ella donde conocemos realmente a Dios. Esta convicción se explicita en lo que se ha llamado la "concentración cristocéntrica". La Palabra de Dios es Cristo, a quien nosotros llegamos a través de la Escritura y de la Tradición eclesial, que nos transmiten la revelación divina. Tal palabra divina no revela una fragmentada multiplicidad de abstracciones, sino a Dios mismo, que se revela como disponible a la alianza y como Padre. Desde este punto de vista, la Escritura aparece más bien como el testimonio del hombre a la Palabra de Dios⁶⁵.

Irreversible puede considerarse también la atención existencial y su incidencia hermenéutica. El kerygma nos revela nuestra autenticidad y sinceridad existencial o nuestra falta de amor y de fe. El camino de Jesús fue el de la autenticidad radical, y constituye para nosotros la verificación de la sinceridad de nuestra aceptación de Dios⁶⁶. Irreversible es también la atención teoló-

⁶⁴ K. BARTH, *Römerbrief* (München² 1922); H. GOLLWITZER, *Gottesoffenbarung und unsere Vorstellung von Gott* (München 1964).

⁶⁵ K. BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie* (München 1924).

⁶⁶ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I-IV* (Tübingen 1948 s.); J. Mc QUARRIE, *An existentialist Theology* (London 1955).

gica a los aspectos dramáticos de la situación epocal del hombre de nuestro tiempo. El hombre, sujeto y destinatario de la teología, aparece como una débil y amenazada existencia. La muerte, como destino trágico, lo amenaza en su ser. La culpa lo amenaza en su afirmación ética. El vacío existencial y la pérdida del sentido de la vida lo amenazan angustiosamente en su realidad de espíritu en el mundo. ¿No deberíamos buscar a Dios justamente en esta amenaza vital al propio sentido de la existencia? ⁶⁷. Irreversible puede decirse la aceptación de la condición de secularidad de nuestro tiempo. Lo cual supone aceptar la imposibilidad de concebir a Dios y de hablar de él como de un "Deus ex machina", al que apelar en las situaciones de impotencia humana. Simultáneamente, supone aceptar la condición de incredulidad y de noche, propia de nuestro tiempo, en que el creyente debe afirmar su fe, viviéndola profanamente. En que, paradójicamente, el creyente acepta vivir sin posibilidad de verificación, "etsi Deus non daretur". Porque el Dios de la revelación se revela como Dios en la soledad y en el abandono de la cruz (Mc 15,34) ⁶⁸.

Irreversible es también la atención pastoral de la reflexión teológica, tomando conciencia del malestar que afecta a numerosos cristianos en su dificultad de encontrarse en la explicitación convencional de la fe y la necesidad de buscar el punto de relevancia y significación de la fe dentro de la vida humana, reencontrando categorías nuevas y expresivas para los temas decisivos y reanimando la tensión práctica de la fe en el ejercicio de la libertad y del amor al prójimo, vicario de Cristo, durante el tiempo del "silencio de Dios" ⁶⁹. Irreversible es, finalmente, la atención a los problemas de la praxis en la busca de una nueva relación entre transcendencia e "historicidad". El encuentro con la transcendencia acontece en la inmanencia de la historia, en Cristo, en el prójimo, en la praxis, en el compromiso y empeño temporal. Sin que estas afirmaciones deban connotar necesariamente la ambigüedad o la inadecuación propias de un ilógico "ateísmo cristiano" ⁷⁰.

⁶⁷ P. TILlich, *Systematic Theology* (Chicago 1967).

⁶⁸ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (München¹³ 1966); G. EBELING, *Die "nicht religiöse Interpretation biblischer Begriffe"*, en: *Wort und Glaube* (Tübingen² 1960) 90-160; H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube I. Zum theologische Erbe Dietrich Bonhoeffer* (Zürich 1966).

⁶⁹ G. VAHANIAN, *The Death of God* (New York 1961); P. M. van BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York 1963).

⁷⁰ W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity* (New York 1961); Th. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism* (New York 1966).

Mas una reflexión sobre las implicaciones de la aceptación del Kerygma legitima la defensa de la Tradición dogmática en relación con el Teísmo trascendente personal. Si se elimina el Teísmo cristiano como estructura de intelección de la Escritura, el Kerygma permanece, en sí mismo, ininteligible, pierde su fuerza y fundamento, y su misma razón de ser⁷¹. Por otra parte, la argumentación de la Encarnación como crisis de la transcendencia sólo sería realmente vinculante repristinando el "patripasianismo", condenado por la Iglesia antigua. Y el postulado de la praxis y el empeño no debería constituir un álibi para una auténtica "fuga Dei". Ni el hecho de postular la posibilidad de la existencia de un ateísmo inculpable puede justificar la aceptación del nihilismo como heredero legítimo de la cosmovisión cristiana⁷². Por ello, deberá concluirse que el Teísmo cristiano, aunque deba repensarse y reformularse en cada época, substancialmente carece de alternativas convincentes y aceptables teológicamente⁷³.

En conclusión, ciertamente, la situación secular de nuestro tiempo constituye un desafío crítico para el Teísmo tradicional, tanto desde el punto de vista teórico y dogmático, como práctico y pastoral. Una reformulación de la "doctrina de Dios" en la teología sistemática no podrá prescindir de la obediencia al Kerygma, de la confrontación crítica con la Tradición dogmática, de la corrección de los excesos de helenización metafísica de la imagen bíblica de Dios, de atención a las legítimas exigencias de la secularidad, de explicitación de la problemática existencial del hombre, de definición de la dimensión política del Teísmo cristiano, en el terreno de la acción histórica, de la construcción del futuro, de las exigencias de la praxis. Pero el Teísmo, en cuanto explicitación de la afirmación cristiana de Dios, expresa una legítima implicación de la fe y constituye una estructura necesaria para la comprensión del Kerygma y un presupuesto para su libre aceptación.

Universidad Gregoriana. Roma.

FÉLIX-ALEJANDRO PASTOR, S.J.

⁷¹ H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (München 1963).

⁷² W. KERN, *A-theistisches Christentum?*, en: E. CORETH-J. B. LOTZ (ed.), *Atheismus kritisch betrachtet* (München 1971) 143-171.

⁷³ Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 19-21. PAOLO VI, *Il fenomeno della secolarizzazione nel suo rapporto con l'ateismo*, en: *L'Osservatore Romano*, cxi, n. 65 (19.III.1971) p. 1, c. 1-5.