

DIOS: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

SUMARIO

I. El Dios de la revelación:

1. El problema de Dios;
2. El debate actual;
3. Lógica del teísmo cristiano;
4. El Dios de la revelación;
5. La fe de la Iglesia católica (F.A. Pastor).

I. El Dios de la revelación

I. EL PROBLEMA DE DIOS. a) *La teología cristiana.* Un lenguaje teológico sobre la afirmación de Dios nace del encuentro entre la cultura filosófica griega y el mensaje religioso del cristianismo. En los primeros siglos apologetas cristianos surge un intento de recepción sistemática del concepto filosófico de Dios. El cristianismo proclamaba que el Dios desconocido y misterioso, creador del mundo, era el mismo Dios de Abrahán y Padre de Jesús, único Dios vivo y verdadero, revelado en la alianza y Señor de la historia universal, objeto trascendente del sentimiento religioso de todos los pueblos y principio último de toda realidad (He 17,23ss; Rom 1,18ss). Con ayuda de la filosofía griega, particularmente del platonismo y del estoicismo, los primeros pensadores cristianos pudieron describir el alma como realidad singular, espiritual e inmortal; acentuaron el carácter extático de la experiencia religiosa y señalaron los atributos determinantes de la realidad divina, en cuanto única y última, espiritual y trascendente, eterna y providente, oponiéndose al panteísmo materialista de los estoicos y al deísmo indiferente de los epicúreos (Justino, Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma). La confrontación del monoteísmo cristiano con el dualismo gnóstico (Valentino, Marción, Celso) llevó a la formulación ortodoxa del lenguaje del primer artículo de la fe, afirmando la absoluta singularidad y unidad de la monarquía divina al identificar inequívocamente al Dios creador de la vieja alianza con el Dios salvador y Padre de Jesús, de la alianza nueva (Ireneo, Tertuliano, Orígenes).

En la teología cristiana de Alejandría o Capadocia, Dios emerge como realidad absoluta e infinita, trascendente y superesencial, de quien procede la realidad de la multiplicidad creada. A través del orden natural o del orden salvífico, la luz divina todo lo ilumina. La presencia de Dios llena el universo y la historia. El hombre, en cuanto creatura, puede unirse al Creador no sólo por la "vía catafática" de la afirmación de los nombres divinos, sino sobre todo por la "vía apofática" de la teología negativa y por la "vía mística" de la unión extática (Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa, Dionisio). La teología latina subraya no sólo la trascendencia ontológica de la realidad divina, sino sobre todo la incomprendibilidad del designio salvífico de la voluntad de Dios, absolutamente libre y omnipotente. Como amor absoluto, en su voluntad salvífica imperscrutable, Dios atrae hacia sí el universo, revelando su misericordia infinita y su gracia predestinante en la elección y en la alianza, en el esplendor de la creación y en el misterio de la *historia salutis*. El hombre religioso busca y encuentra la verdad infinita no sólo contemplando los *vestigia Dei* en la creación sensible, sino principalmente por la "vía interior", donde la verdad divina se revela de forma iluminante, inmediata e incondicionada como verdad amada, absoluta y cierta (Ambrosio, Victorino, Agustín). La Iglesia antigua, en sus símbolos de fe, no sólo afirmaba al Dios único y viviente como realidad absoluta, sino también como realidad personal, en su identidad de creador del universo y Señor de la historia, bienhechor omnipotente y Padre santo (DS 125,150).

A1 negar un concepto de Dios comprensible y finito (DS 410), la comunidad creyente afirmaba a Dios como esencialmente incomprensible y misterioso, infinito e inefable, fundamento y abismo, Padre ingénito, origen sin origen y *principium si ne principio* de toda realidad, creada e increada, visible e invisible.

Con la recepción del aristotelismo, la teología escolástica puede elaborar, en alternativa a la vía contemplativa del "descenso" del infinito al finito, típica del platonismo agustiniano (Anselmo, Bernardo, Buenaventura), una vía "deductiva" del finito al infinito, de la creatura al Creador, a través de la analogía del ser (Tomás de Aquino). Supuesta una antropología de la abertura humana a la trascendencia en el dinamismo de la verdad y del bien y supuesta la ontología de la causalidad, se torna posible la legitimación lógica de la afirmación de Dios en su realidad absoluta y en su realidad personal, es decir, en los atributos de su ser subsistente y en las perfecciones de su vivir eterno y espiritual: actualísimo y omnipotente en su ser, eterno y omnipresente en su vivir, omnisciente y omnipotente en su actuar. Su sabiduría y bondad actúan concordemente, en el orden de la naturaleza, como creación y providencia, y en el orden de la salvación, como gracia y predestinación. En la perspectiva escolástica se unifican la concepción del platonismo cristiano de un Dios origen y meta del universo en cuanto sumo bien, con la ontología de la causalidad del aristotelismo, afirmando a Dios como primera causa eficiente y necesaria para la universalidad de las creaturas y causa final última de su dinamismo, que sólo hallará su perfección y consumación en una participación de la beatitud divina. No sólo la teología, sino también la Iglesia medieval, en sus declaraciones dogmáticas, mantiene vivo el horizonte del misterio al afirmar al Dios uno y único, verdadero y santo, eterno e inmutable, como "incomprensible, omnipotente e inefable"; con todo, el lenguaje sobre Dios será posible por vía de la participación creatural, ya que

entre creatura y creador existen "semejanza y desemejanza", aunque la desemejanza sea "siempre mayor" (DS 806; cf 800) (t Analogía). Por tanto, la teología y la Iglesia hablarán siempre de un *Deus semper maior*.

b) *La razón y la fe*. Tanto la vía "apofática" y mística del platonismo cristiano como la vía especulativa y "dialéctica" del aristotelismo cristiano deben confrontarse con la nueva perspectiva metódica de la razón autónoma, que busca en la matemática y en la ciencia del universo la posibilidad de una nueva teología racional (Descartes, Leibniz, Newton). La nueva religión racional se enfrenta a la fe revelada como instancia crítica en la esfera teórica; a su vez, en la esfera práctica, como instancia ética, la religión racional polemiza con la intolerancia, el fanatismo y la superstición, presentes en las religiones históricas (Diderot, Voltaire, Hume). En alternativa a las religiones históricas y a la positividad de la revelación cristiana, el racionalismo teológico defiende la universalidad de la religión de razón y afirma a Dios como el artífice del universo, garante de las leyes matemáticas que lo rigen; defiende también el primado de la razón moral sobre la fe religiosa, que se convierte en mero corolario de la eticidad (Schafesbury, Rousseau). Con el racionalismo, la teología parecía disolverse en una filosofía panteísta de la naturaleza omnipotente (Spinoza, Lessing), o en una religión de razón como búsqueda popular de la honestidad moral (Kant). En alternativa al racionalismo, el fideísmo cristiano (Lutero, Pascal, Jacobi) considera la dificultad de afirmar con certeza al infinito partiendo de la opacidad de la finitud. Dios no se revela como evidente a "la luz de la razón", sino sólo a "la luz de la fe". La historia de la salvación es una teofanía del Dios misterioso de Abrahán, y no del dios racional de los filósofos. Además, sólo la revelación conoce el misterio del hombre, como finitud nostálgica del infinito y como alienación necesitada de la corrección y de la gracia. Ya el racionalismo teológico era consciente de la imposibilidad de afirmar el Dios de la fe en su sublimidad esencial por la vía de una fe racional pura. El fideísmo teológico es plenamente consciente de la originalidad del Dios de la fe en su inmanencia y trascendencia, en su personalidad e incondicionalidad.

Tanto en el racionalismo cuanto en el fideísmo, las afirmaciones teológicas son fundamentales a partir de la subjetividad humana, como inteligencia crítica, como voluntad ética o como sentimiento creyente. Pero para la razón autónoma de la modernidad resulta siempre problemático tanto el antropomorfismo religioso cuanto el personalismo bíblico. La dificultad de pensar el absoluto como infinito y simultáneamente como personal se agudiza en el idealismo filosófico (Fichte, Hegel); buscando una superación del hiato entre subjetividad y objetividad, entre la idea y la realidad, entre el yo y el mundo, el idealismo afirmará la orientación del sujeto finito hacia el objeto infinito, que posteriormente será reconocido como sujeto absoluto (Schelling). En la cuestión de la relación entre finito e infinito, el idealismo sufre la seducción del principio de identidad. Dada su convicción de la inobjetivabilidad del infinito y de la aconceptualidad del absoluto, el idealismo teológico parece condenado a un total apofatismo. La única vía de mediación consiste en la elaboración del sentimiento subjetivo de dependencia radical en relación a la realidad divina, reconociendo a Dios como fundamento absoluto de donde tal dependencia deriva (Schleiermacher). El riesgo de la teología idealista, fascinada por el principio de identidad, consiste en perder la noción de la diferencia entre realidad condicionada y fundamento incondicionado, derivando hacia una forma de monismo panteísta.

En alternativa al idealismo romántico surge un pensamiento de carácter existencial, que valoriza al hombre en su concreción de cuerpo y espíritu, de sentimiento y razón, de instintualidad y normatividad, de alienación y angustia, de socialidad e historicidad (Feuerbach, Marx). Tal movimiento, cuando entra en rivalidad con la religión y la fe, puede derivar hacia una forma de nihilismo o de ateísmo postulatorio, así como hacia un naturalismo y pesimismo existencial (Schopenhauer, Nietzsche). Con todo, la óptica existencial puede ayudar a profundizar el universo de la fe cuando se elabora la conciencia de la diferencia cualitativamente infinita entre el hombre concreto en su finitud y alienación, en su desesperación y pecado, y el absoluto en cuanto Dios personal de santidad (Kierkegaard). Para superar racionalismo y fideísmo, panteísmo y ateísmo, el cristianismo eclesial deberá proponer una nueva metodología de la dialéctica entre la razón, contemplativa y crítica, y la fe en el Dios de la religión y de la revelación. El concilio Vaticano I tendrá que confrontarse con tal problemática. Integrando la doble instancia de la razón y de la fe, el magisterio eclesial deberá reafirmar el "teísmo cristiano" frente a la duda del agnosticismo y escepticismo religioso, o frente a la negación de Dios como realidad absoluta y como realidad personal, en las diversas formas de ateísmo y panteísmo (DS 30013005). Entre Dios y el mundo se da una diferencia cualitativamente infinita, como entre Creador y creatura; pero entre el Dios misterioso de la creación y el Dios revelado como Señor de la historia de la salvación se da una identidad profunda, como secularmente ha afirmado el primer artículo de la fe.

2. EL DEBATE ACTUAL. Apofatismo y catafatismo, racionalismo y fideísmo, idealismo y existencialismo siguen confrontándose en el presente debate, confluyendo hacia direcciones opuestas y contrastantes: la de las teologías de la trascendencia y la de las teologías de la inmanencia.

1) *Teologías de la trascendencia*. En campo protestante, la superación de la *teología liberal*, con su reducción del cristianismo a un teísmo ético y su proclividad hacia un racionalismo panteísta, llegará con la *teología dialéctica*, que revaloriza el momento trascendente de la experiencia religiosa, el personalismo de la revelación bíblica y el cristocentrismo escatológico en la fe y en la teología. El conocimiento de Dios sólo es posible en Cristo, su palabra divina, que llega a nosotros a través de la Escritura y de la predicación eclesial. El Dios de Abrahán y de Jesús se revela a sí mismo como el Dios que nos ama en la libertad. El encuentro con el Dios de la fe no puede realizarse por la vía dialéctica de la *analogía entis*, sino sólo por la vía paradójica de la *analogía fidei*, en el encuentro con la gracia divina que justifica al pecador (I K. Barth). El encuentro con la palabra divina de salvación, en el *kerygma*, significa también el descubrimiento de la propia existencia, cuando se acepta vivirla en la autenticidad y en la fe. La cruz nos

revela el sentido de la autenticidad personal. El programa de una *teología de la palabra* debe integrarse con el uso de una hermenéutica existencial y de una lectura desmitificadora (I R. Bultmann).

Si la teología dialéctica subrayaba el hiato entre el "Dios escondido" de la religión, que podía conducir a la impiedad, y el "Dios revelado", que conduce a la justificación por la fe y en la gracia, el *método de correlación* acentúa la identidad profunda entre el Dios de la experiencia de la trascendencia en la dimensión de lo incondicionado y el Dios de la irrupción de lo sagrado en la experiencia de la revelación cristiana. Si la revelación escatológica acontece en Cristo, su relevancia religiosa se verifica sólo en la resonancia existencial de los grandes símbolos cristianos mediante un encuentro de la experiencia personal con la misma revelación. La realidad humana se encuentra amenazada, ónticamente por la muerte, éticamente por el mal moral, espiritualmente por el absurdo. En efecto, la condición humana se caracteriza por su finitud esencial, su alienación existencial y su ambigüedad vital. Dios sólo se revela de modo significativo en la confrontación metódica entre tal condición humana y los símbolos cristianos, como irrupción del sentido incondicionado y último de toda realidad (I P. Tillich). Entre finito e infinito, entre el hombre y Dios, existen una tensión máxima y una correlación profunda: Dios es para el hombre fundamento y abismo. Aunque la teología se ocupe fundamentalmente del Dios de la revelación de la fe, sólo podrá abordar satisfactoriamente la temática creyente desde la perspectiva de lo incondicionado y lo sagrado, que invade el mundo de la relatividad y profanidad, como fundamento del ser y del sentido último de la realidad. Sólo desde el "Dios escondido" se puede afirmar al "Dios revelado"; sólo desde el Dios de la religión se puede entender el Dios de la fe.

En campo católico, la superación de la crisis modernista, con su énfasis en el inmanentismo religioso, supuso la recuperación, junto al momento lógico y mediato, también del momento místico e inmediato en la experiencia religiosa (I M. Blondel, I A. Gardeil). La llamada *nouvelle théologie* intentó un movimiento de renovación, orientado en diversas direcciones: recuperación del momento místico en la experiencia religiosa, atención al Dios viviente de la revelación bíblica, contacto con la espiritualidad apofática de la tradición patristica, atención a la actualización de la *historia salutis* en la acción litúrgica, acogida del anhelo religioso de las grandes religiones orientales, confrontación cultural con el problema religioso en el mundo de la secularidad y del humanismo ateo (I H. de Lubac, J. Daniélou, ! H.U. von Balthasar). La sensibilidad al Dios de la trascendencia y de la mística no impidió la elaboración de una teología de la cultura y de la historia, del trabajo y de las realidades terrestres, de la política y de lo temporal, subrayando la perspectiva teónoma para el creyente inmerso en el mundo de la secularidad y la profanidad (M.D. Chenu, G. Thils, J. Maritain). A la búsqueda del Dios viviente, en la revelación bíblica y en la mística cristiana, en la doxología litúrgica y en la tradición teológica (E. Przywara, ! R. Guardini, H. Rahner, J.A. Junmann), el *método trascendental* (1 Método: teología sistemática) añade una elaboración teórica de la reflexión creyente en la perspectiva del giro antropológico de la modernidad, asociando gnoseología trascendental y ontología existencial a la perenne meditación del misterio cristiano. Un análisis de carácter trascendental sobre las condiciones necesarias *a priori* en el mismo sujeto que conoce descubre al hombre como "espíritu en el mundo", en su estructura de libertad consciente y en su ubicación espacio-temporal, y como "oyente de la palabra", abierto a una posible revelación divina e inmerso en el horizonte divino del misterio. El hombre se encuentra, pues, ante Dios como "misterio santo", descubriéndose a sí mismo en su estructura creatural e histórica, espiritual y abierta a la trascendencia, como un ser angustiado en su finitud, inmerso en un mundo resistente a la gracia e invitado por la misma gracia victoriosa, como objeto y destinatario de la autocomunicación divina. Al hablar de esta gracia victoriosa, que envuelve el mundo y la historia humana, como de un auténtico "existencial sobrenatural", se afirma una determinación ontológica positiva sobre el hombre histórico en cuanto objeto de la voluntad salvífica universal de Dios (/K. Raliner). El hombre abierto al misterio, destinatario de una posible autocomunicación divina, que supera y repara el mal en la historia y recupera la dimensión sobrenatural del designio divino, recibe en la *historia salutis* de la revelación y de la gracia la autocomunicación libre de la misericordia del Padre, que se revela como absoluta verdad en el Hijo, mediador absoluto, y como bondad santificante en el Espíritu divino.

2) *Teologías de la inmanencia*. En campo protestante, acentuando la dimensión de inmanencia en la experiencia religiosa, la *teología de la secularización* busca un lenguaje "mundano" sobre Dios para explicar al hombre secular el mensaje cristiano. La salvación será anunciada como liberación, y Cristo será proclamado como Señor del mundo en cuanto paradigma del comportamiento solidario. Desaparece una imagen supuestamente "religiosa" de Dios, concebida meramente como *deus ex machina*, al cual apelar en situaciones extremas de la existencia humana. Los teólogos de la secularización proponen la aceptación de Dios desde la realidad de la autonomía del mundo vivida en un horizonte de fe. El creyente vive en medio de la provocación de la secularización, en un mundo que parece funcionar perfectamente *etsi deus non daretur*. El Dios de la fe se revela en la teología de la cruz, manifestándose como el Dios "que nos abandona". En la humillación de Jesús, la revelación proclama no un Dios de potencia, que resuelve mágicamente los problemas humanos, sino un Dios de impotencia, afirmado en la paradoja de la fe (D. Bonhtiffer, F. Gogarten). Numerosos creyentes, al no poder vivir serenamente su fe en la forma convencional, pasan por una crisis de autenticidad humana y de sinceridad religiosa. En alternativa al cristianismo convencional, los teólogos de la secularización procuran superar toda comprensión antropomórfica de la experiencia religiosa y del lenguaje teológico, aceptando el programa de la demitización y la crítica de la superstición. Igualmente, procuran descubrir la dimensión de profundidad y ultimidad, donde el hombre se abre al infinito. Viendo al prójimo como "hermano" y como "vicario" de Jesús, se revaloriza la praxis cristiana de la mutua responsabilidad y solidaridad (J.A.T. Robinson, H.E. Cox, D. S611e). Para los teólogos de la "muerte de Dios"; el eclipse de lo sagrado en la cultura secular

sólo puede ser elaborado teológicamente sustituyendo las categorías de la trascendencia del platonismo cristiano o la dialéctica de la contingencia del aristotelismo teológico por una confrontación empírica con el hecho religioso, incluso con la realidad de la irreligiosidad. La crisis del teísmo convencional será superada acentuando la concentración cristocéntrica en la reflexión teológica; igualmente deberá acentuarse la dimensión de la praxis, aceptando el compromiso fraterno y la dimensión social e histórica. El Dios de la trascendencia se eclipsa; pero se revela el Dios de la inmanencia, manifestado en Cristo y en la historia (G. Vahanian, P.M. von Buren, T.J.J. Altizer, W. Hamilton, H. Braun). La dimensión de la historia y del futuro es también revalorizada en la *teología de la esperanza* (J. Moltmann), acentuando la tensión del "todavía no" y la dialéctica del *novum* como tensión entre posibilidad y evento. La categoría del futuro es fundamental para la existencia humana individual y social. El hombre vive en la dimensión de la esperanza, y la comunidad vive en la perspectiva de la "utopía". La revelación no debe ser pensada como epifanía del eterno presente, sino como manifestación histórica del Dios que viene, es decir, del Dios de la esperanza y del futuro. También en campo católico la teología ha sentido la necesidad de confrontarse con el desafío de la secularización y con la urgencia de buscar un nuevo paradigma teológico ante la secularidad (E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, H. Küng, L. Dewart) intentando nuevos caminos. Así esta *teología de la modernidad* procura integrar las exigencias de racionalidad crítica de la cultura secular y la tradición creyente de la comunidad cristiana, proponiendo vivir la experiencia de Dios en el fondo de la conciencia del ser, apelando a una "confianza de fondo" como base de la afirmación creyente, superando todo esquema de rivalidad entre libertad creada y libertad omnipotente o buscando en el empeño ético el nuevo paradigma de la trascendencia en el horizonte del futuro. El proceso de "mundanización", o afirmación de lo secular en su autonomía, aparece como forma legítima de liberación de una heteronomía opresiva. En su opacidad mundana y en su ambigüedad histórica, el mundo manifiesta, sobre todo, los *vestigia hominis*. Sólo en cuanto realidad creatural y en una perspectiva trascendental, el mundo puede detectar los *vestigia Dei*. La afirmación de lo secular y lo mundano es vista como corolario de la experiencia cristiana en una consideración del mundo como creación y como alianza, como obra divina y como destinatario de la historia de la salvación (J.B. Metz). En el contexto histórico concreto de la América Latina, ante la búsqueda de una nueva emancipación para las clases populares y las razas y culturas subalternas, la *teología de la liberación* descubre la relevancia política del Dios de la revelación bíblica como Dios libertador de los oprimidos y como Dios de la religión profética, es decir, un Dios de santidad y justicia, que condena la injusticia social y los pecados contra la fraternidad igual que los pecados contra la idolatría (G. Gutiérrez, H. Assmann, J.L. Segundo). A través de la historia de la salvación, Dios se manifiesta como Señor de la esperanza y del futuro y como Dios de la liberación de los oprimidos y humillados. En la consideración teológica del significado de la revelación, el pobre se torna un "lugar epistémico" privilegiado, y el "paradigma del éxodo" ilumina la reflexión creyente sobre la actualidad histórica (L. Boff, C. Boff, E. Dussel). A la hora de leer el significado total del mensaje cristiano en un continente ensombrecido por una forma de pobreza infrahumana, el evangelio del reino divino, como momento de liberación y esperanza para los condenados y oprimidos de la historia, se torna una especie de "canon en el canon" que permite denunciar el contraste entre la realidad social conflictiva y el ideal cristiano de la fraternidad.

3. LÓGICA DEL TEÍSMO CRISTIANO. 1) *Posibilidad de una teoría teológica*. El problema de la afirmación de Dios, principalmente considerado a la luz del primer artículo de la fe cristiana, no puede prescindir de la cuestión del mejor *método* para analizar el lenguaje religioso tratando de descubrir el sentido y el significado del lenguaje cristiano sobre Dios, su articulación lógica y su significación teórica y práctica. Por ello será necesario explicitar algunos *presupuestos metodológicos*.

a) *El lenguaje sobre Dios*. El lenguaje teológico del teísmo cristiano puede ser considerada como una expresión lingüística de la afirmación de Dios en la perspectiva del primer artículo de la fe. En efecto, la fe en Dios, como creador omnipotente y padre misericordioso, constituye la afirmación fundamental de la profesión creyente, no sólo para la comunión católica, sino también para todas las confesiones cristianas y, en cierto modo, también para las grandes religiones monoteístas. La secularización, al denunciar una comprensión mítica, antropomórfica, ingenua o supersticiosa del lenguaje creyente, ha provocado la crisis del lenguaje religioso convencional. La mejor respuesta a tal provocación se encuentra en la comprensión del significado exacto del lenguaje de la fe.

b) *El método teórico*. Importantes conceptos de lógica y de teoría de la ciencia, de filosofía del lenguaje y de teoría de la comunicación podrían ser aplicados útilmente para la construcción de una teoría general del lenguaje sobre Dios. Superando una metodología puramente empirista e ingenuamente positivista, el método teórico debe proponer las hipótesis preliminares y la axiomática general, las reglas lingüísticas y los teoremas teológicos que mejor puedan expresar el sentido religioso, la significación teórica y la relevancia práctica del lenguaje cristiano sobre Dios.

c) *Una teoría teológica*. En cuanto teoría, deberá proceder metódicamente, a partir de hipótesis preliminares, posteriormente sometidas aun proceso de verificación y corroboración. Las hipótesis generales de comprensión del lenguaje de la fe serán verificadas en una confrontación con la experiencia cristiana normativa, objetivada en la revelación bíblica. Ulteriormente, tales hipótesis podrán ser corroboradas al confrontarlas con las soluciones y fórmulas dogmáticas del lenguaje ortodoxo de la tradición eclesial. La inteligencia del problema deberá preceder parcialmente a la solución teológica del mismo, equilibrando útilmente la tensión de la inteligencia que busca la fe (*intellectus quaerens fidem*) con el impulso de la fe hacia la comprensión de su propia lógica (*Vides quaerens intellectum*).

d) *Kerygma y Logos*. El discurso teológico no puede prescindir del uso de la razón lógica, que busca la inteligencia de la fe; pero tampoco puede olvidar el testimonio de la revelación bíblica o el de la tradición ortodoxa. La tensión entre "teología apologética", o dialogal, y "teología kerygmática", de obediencia a la fe, no debe resolverse en una alternativa reductiva y excluyente. Para realizar su particular diaconía la teología no puede renunciar al diálogo con la situación cultural y social; pero tampoco debe renunciar a escuchar el evangelio de la fe y la tradición de la misma fe de la comunidad eclesial.

2) *Hipótesis preliminares sobre el teísmo*. Sobre la cuestión de una posibilidad de la afirmación religiosa y de la confesión de fe, así como de su ulterior elaboración teórica en un sistema teológico, fundamentalmente se proponen cuatro hipótesis alternativas:

a) *Hipótesis primera*: La afirmación de Dios no es posible ni en la inmanencia de la historia ni en la trascendencia del espíritu. La realidad de Dios no puede ser encontrada, por ser inexistente o incognoscible tanto en cuanto realidad absoluta como realidad personal. Tal es la respuesta del ateísmo y del antiteísmo, del agnosticismo y, parcialmente, del panteísmo.

b) *Hipótesis segunda*: La afirmación de Dios sólo es posible en la trascendencia al mundo. Tal es la respuesta de la vivencia mística de la religión y de la teología contemplativa, que subrayan el carácter trascendente de la experiencia religiosa, vivida principalmente como encuentro de la santidad de Dios y como presencia del misterio.

c) *Hipótesis tercera*: La afirmación de Dios sólo es posible como compromiso ético en la inmanencia histórica. Tal es la respuesta de la vivencia profética de la religión y de las teologías de la praxis, que tienden a subrayar exclusivamente la dimensión ética de la experiencia religiosa vivida como un encuentro, individual y social, con la justicia de Dios, reprobadora del mal, en el individuo y en la sociedad.

d) *Hipótesis cuarta*: La experiencia religiosa del cristianismo supone la síntesis dialéctica de trascendencia e inmanencia de la realidad de Dios en la vida del creyente. El dilema que propone exclusivamente fe vertical o fraternidad horizontal como alternativas únicas de la opción religiosa contribuye a reducir y empobrecer la complejidad y riqueza de la experiencia religiosa cristiana, caracterizada por la tensión entre contemplación mística y exigencia ética, que encontrará su síntesis y superación en la experiencia de la misericordia de Dios a la luz misteriosa de la cruz y de la gracia.

3) *Axiomática general*. La denominación de *axiomas* se reservará para algunos postulados de carácter fundamental y general referentes a la lógica de la afirmación creyente y a la estructura de significado en la afirmación religiosa. Entre tales axiomas, se proponen los siguientes:

a) *Axioma fundamental*: "El Dios revelado es el Dios escondido". Este axioma ecuaciona la antinomia fundamental del lenguaje teológico cristiano, es decir, la tensión entre revelación divina y misterio de Dios. En otras palabras, el Dios que se revela como misericordioso y fiel en la *historia salutis* es el mismo Dios velado y escondido, creador del universo, referente último de la realidad contingente, que habita en la luz inaccesible del misterio. El axioma fundamental formula la equivalencia del *deus revelatus* y el *deus absconditus*.

b) *Axioma gnoseológico*: "El Dios conocido es el Dios incomprensible". Este axioma ecuaciona, en el plano teórico de la verdad, la antinomia noética propia de la afirmación de Dios, es decir, la tensión entre cognoscibilidad de Dios e incomprensibilidad divina. En tanto se puede hablar de la cognoscibilidad de Dios en cuanto Dios es afirmado como misterio incomprensible. El segundo axioma afirma la equivalencia lógica entre el *deus cognoscibilis* y el *deus incomprehensibilis*. Esto significa que Dios infinito es afirmado por el hombre trascendiendo los límites de su propia finitud, dando razón al enunciado *fnitum capax infiniti*.

c) *Axioma ontológico*: "El Dios inmanente es el Dios trascendente". En lenguaje retórico, el axioma expresa la tensión entre "proximidad" y "distancia" en la experiencia religiosa. El Dios de la alianza y de la elección, de la predestinación y de la gracia es idéntico al Dios de la creación, metatemporal y metaespacial, trascendente al mundo. La inmanencia divina en la realidad y en la historia no niega, sino que supone la trascendencia divina. El tercer axioma enuncia la lógica de la equivalencia entre inmanencia y trascendencia en el lenguaje cristiano sobre Dios.

d) *Axioma de la identidad*: "Dios es Dios y sólo el Señor es Dios". El cuarto axioma enuncia, en el plano teórico de la verdad, la absoluta singularidad de Dios en su identidad. La comprensión de la realidad divina bajo el principio de identidad sólo puede acontecer en la forma lógica de una tautología; pero, como se ha observado, se trata de una "tautología significativa". *Solus deus est deus*, proclama el monoteísmo exclusivo de la religión profética, enunciando la monarquía divina sobre la religión y la historia.

e) *Axioma de la realidad*: "Dios necesariamente debe ser pensado como realidad". El quinto axioma formula, en el plano teórico de la realidad, la necesidad de Dios como absoluta e incondicionada. En la ontología del *summun esse* coinciden idea y ser, potencia y acto, existencia y esencia. La traducción lógica del quinto axioma requiere el uso del llamado "cuantificador existencial", dado que se habla siempre del *ipsum esse per se subsistens*.

f) *Axioma ético*: "El Dios de la confianza es el Dios del temor, y viceversa". La realidad divina no sólo se revela como absoluta y necesaria, trascendente e incondicionada, sino también como personal y espiritual, inteligente y libre. El sexto axioma expresa el doble aspecto del *fascinans* y del *tremendum* de la experiencia del misterio numinoso, en cuanto encuentro con el Dios del "temor y temblor" y con el Dios de "fidelidad" y "esperanza". El presente axioma enuncia, en el plano práctico y pragmático, la tensión máxima provoca da en el creyente por la polaridad espiritual del amor Dei y del timor Dei.

g) *Axioma de la relación*: "El lenguaje teológico supone la relación religiosa entre el hombre y Dios". El axioma séptimo subraya el carácter relacional de la experiencia religiosa, subyacente al lenguaje sobre Dios. En el lenguaje de la fe carecería de sentido hablar del objeto de la religión, olvidando el sujeto religioso; tanto más que Dios trasciende el esquema sujeto-objeto, siendo ontológicamente el sujeto absoluto, reconocido como realidad personal. El presente axioma, al sustituir la lógica silogística por la lógica bivalente, permite entender de forma más adecuada, por ejemplo, el lenguaje bíblico sobre la justicia y misericordia de Dios.

h) *Axioma conclusivo*: "El Dios santo y eterno se revela como señor de la alianza y padre de fidelidad y bondad". El axioma octavo afirma la identificación entre el Dios encontrado en la teofanía sacral, en la vivencia sacramental o en el éxtasis místico con el Dios de la revelación bíblica, que proclama su justicia y fidelidad anunciando la victoria de la gracia sobre el mal y sobre el pecado. El axioma conclusivo reviste una gran significación ecuménica: el Dios buscado en las religiones históricas o en la espiritualidad personal es el mismo que se revela en la religión bíblica y en la epifanía escatológica que da origen al cristianismo.

4) *Reglas lingüísticas*. Como reglas se proponen algunas indicaciones generales de carácter formal, referentes al lenguaje religioso, particularmente en la teología cristiana.

a) *Regla fundamental*: "El lenguaje sobre Dios no debe olvidar que su referente es siempre el Dios inefable". Esta regla afirma la paradoja básica del lenguaje religioso al recordar que la teología pretende hablar de un Dios imposible de circunscribir adecuadamente en un discurso. El lenguaje teológico sólo puede existir conciliando afirmación y misterio. La inefabilidad de Dios es la versión lingüística de su misterio e incomprensibilidad, de su infinita trascendencia e inaferrable libertad, de la santidad de su justicia y de la eternidad de su fidelidad y bondad.

b) *Regla del uso lingüístico*: "El lenguaje cristiano sobre Dios no puede reducirse a un único tipo de uso lingüístico". Por ejemplo, el lenguaje de la *doxología* cúltrica será prevalentemente expresivo de la esperanza cristiana; el uso de la *analogía* en teología será tendencialmente informativo; el lenguaje de un *símbolo de fe* o de una declaración dogmática manifestará un uso lingüístico preferentemente normativo.

c) *Regla del significado*: "La hermenéutica del lenguaje sobre Dios debe atender a la múltiple relevancia semiótica de tal lenguaje. En el lenguaje teológico no sólo interesan el estudio del material signifiante o la sintaxis lógica del discurso, sino también su significado teórico y su significación práctica.

d) *Regla de las funciones*: "En la interpretación del sentido del lenguaje religioso será útil una consideración de las diversas funciones lingüísticas presentes en todo proceso de comunicación". El lenguaje sobre Dios supone una comunidad creyente y sirve como medio de comunicación de un mensaje, dentro de un complejo proceso de aceptación y recepción de la fe. También en la comunicación religiosa, como dialéctica de revelación y fe, de proclamación y conversión, de recepción y transmisión, están presentes las funciones lingüísticas fundamentales de todo proceso comunicativo: emisión y recepción, mensaje y referente, código y contacto.

e) *Regla de la analogía*: "La existencia del lenguaje doxológico y del lenguaje ortodoxo legitima el uso de la analogía en el discurso sobre Dios". El lenguaje sobre Dios proclama al creyente la realidad suprema como revelada y misteriosa, afirmable e inefable, singular en su identidad e inaferrable en su libertad, objeto de amor infinito y de temor incondicionado. El lenguaje sobre Dios será positivo o "catafático" en cuanto afirma las perfecciones de Dios a través de los nombres divinos; será también negativo o "apofático" en cuanto niega en Dios las imperfecciones de la finitud o de la contradicción y en cuanto corrige ilimitadamente el sentido de la proposición creyente. El lenguaje de la analogía, que participa de esta dialéctica de afirmación, negación y corrección de sentido, no debe ser pensado como vía media entre equivocidad y univocidad, sino como una forma moderada de equivocidad y, por tanto, como una forma moderada de apofatismo.

f) *Regla de la paradoja*: "El lenguaje sobre Dios expresa el carácter paradójico de la afirmación creyente". Lo paradójico se encuentra en el interior de toda analogía. En la *analogía del ser*, la tensión entre creatura y creador, finito e infinito, condicionado e incondicionado, necesariamente deberá encontrar un lenguaje donde lo incondicionado se expresa a través de formas condicionadas y, por tanto, en forma objetivamente paradójica. En la *analogía de la fe*, sólo un lenguaje paradójico puede expresar la tensión entre revelación de la gracia y justificación del pecador, por ser ambas totalmente inmerecidas y, por tanto, lógicamente inesperadas. En la *analogía del símbolo* o de la imagen, el cristianismo mismo aparece como religión paradójica en su teología de la elección y de la cruz. El reino de Dios elige a los humildes para confundir a los sabios, y la cruz es, lógicamente, locura y escándalo. El lenguaje cristiano sobre Dios se limita a mostrar el carácter paradójico del mismo cristianismo.

5) *Teoremas teológicos*. A diferencia de las reglas, referentes al aspecto *formal* del lenguaje religioso cristiano, los teoremas se refieren al *contenido* del lenguaje cristiano sobre Dios en la perspectiva del primer artículo de la fe.

a) *Teorema fundamental*: "Dios se revela a todos los hombres, aun permaneciendo incomprensible misterio, estrictamente inefable". El primer teorema se refiere a la posibilidad real de una afirmación de Dios y a los límites de tal afirmación. El teorema, que tiene como referente el "Dios revelado", propone, bajo la forma de un enunciado complejo, tres cuestiones de gnoseología teológica fundamental: la cuestión de la posibilidad real de la afirmación de Dios por la razón humana, como afirmación necesariamente posible *in se* y universalmente posible *quoad nos*; la cuestión de la incomprensibilidad divina; la cuestión de la inefabilidad de Dios y, por tanto, de la limitación de todo posible lenguaje teológico. Del primer teorema se deriva un corolario práctico fundamental: todo lenguaje teológico supone una experiencia religiosa de carácter *numinoso* como encuentro personal con el Dios de la fe, incomprensible e inefable.

b) *Teorema de la santidad divina*: "Dios se revela como ser infinitamente santo, necesario y omniperfecto, absolutamente singular y único". El segundo teorema se refiere a la realidad divina en cuanto ser. Bajo la forma de un enunciado complejo, el teorema responde a tres cuestiones referentes al ser divino: su infinita santidad, su incondicionada necesidad y omniperfección, su absoluta singularidad y unicidad. Del segundo teorema se deriva un corolario práctico, referente al momento *sacramental* del acto creyente, en cuanto la experiencia religiosa significa también el encuentro existencial con la santidad de Dios.

c) *Teorema de la presencia divina*: "Dios se revela como viviente eterno, omnipresente e inmenso; la presencia divina se manifiesta como espiritual y personal". El tercer teorema se refiere al "Dios revelado" en cuanto viviente. Bajo la forma de un enunciado complejo, el teorema responde a tres cuestiones referentes a la vida divina como eterna presencia: su eternidad; su omnipresencia; su carácter espiritual o personal. También del tercer teorema puede deducirse un corolario práctico: en la confrontación existencial con la presencia de Dios, el creyente experimenta el momento *místico* de la vivencia religiosa.

d) *Teorema de la justicia divina*: "Dios se revela como omnisciente y omnipotente, también en su justicia y en su juicio de reprobación del mal". El cuarto teorema afronta tres cuestiones decisivas referentes al "Dios revelado", no sólo como realidad absoluta y suprema, sino también como realidad espiritual y personal, es decir, inteligente y libre: la cuestión de la infinita inteligencia y omnisciencia de Dios; la cuestión de su divina voluntad, como absolutamente libre y omnipotente; finalmente, la cuestión de su justicia, como omnisciente y omnipotente, también en su juicio sobre el mal. Igualmente, del cuarto teorema se deduce un corolario práctico: el creyente vive el momento *ético* de la experiencia religiosa cuando se confronta personalmente con la justicia de Dios.

e) *Teorema de la fidelidad divina*: "Dios se revela como creador bueno en su providencia misteriosa y santa; como señor fiel en su alianza universal de salvación; como padre misericordioso, lleno de fidelidad y bondad". El quinto teorema se refiere a la realidad divina en cuanto actuante en el orden de la creación y en el de la salvación, aludiendo a tres cuestiones fundamentales: la acción creadora y providente de Dios; su voluntad salvífica universal y su predestinación al bien; su comportamiento salvífico en la historia de la salvación. Del presente teorema se deduce el siguiente corolario: en la confrontación existencial con la fidelidad misericordiosa de Dios, que inmerecidamente concede la gracia de la justificación al pecador, el creyente convertido puede vivir el momento *paradójico* de la experiencia religiosa cristiana.

f) *Corolario religioso*: En los teoremas precedentes ha sido implícitamente confirmada la compleja estructura del acto religioso cristiano en cuanto confrontación del creyente con el misterio de Dios, en su inefable santidad y presencia, en su justicia y fidelidad misericordiosa. En el cristianismo, el acto religioso, como dialéctica de revelación y fe, posee una gran complejidad y no puede ser reducido a un único principio: a la irrupción de lo incondicionado en lo sagrado, como revelación o como teofanía, responde la adoración mística de la presencia divina como expresión del momento fascinante de la experiencia religiosa; pero se manifiesta también la exigencia incondicionada de la justicia divina como tensión de infinito temor y como norma moral. Si la vivencia mística puede ser considerada bajo el principio de *identidad*, en cuanto tensión del finito al infinito, la vivencia ética sólo puede ser considerada bajo el principio de *diferencia*, como expresión de la tensión entre la santidad divina y la alienación del pecador. La tensión entre mística y ética o la dialéctica de identidad y diferencia se resuelven de forma paradójica en la teología de la gracia.

4. EL DIOS DE LA REVELACIÓN. 1) *La fe en Dios*. Examinemos primeramente las etapas fundamentales de la explicitación de la fe en Dios en la religión bíblica:

a) *Henoteísmo arcaico*. La religiosidad bíblica primitiva reconoce un Dios misterioso, universal y benévolo (El), señor de la naturaleza y del mundo (Gén 33,20), y el Dios que se revela a Abrahán, Isaac y Jacob, *Dios de los padres*, que protege a sus adoradores (Gén 30,43). Tal polaridad se resuelve claramente en una identificación, en tiempos históricos, entre el Dios escondido del mundo y el Señor de los patriarcas revelado en la historia. Sucesivamente, la teología del éxodo y de la alianza, propia del yavismo mosaico, proclama una monolatría de liberación histórica y fidelidad ética. La fe religiosa del yavismo se encuentra en el origen de la experiencia histórica de liberación de la esclavitud (Éx 3,7). Esta vinculación íntima entre trascendencia religiosa e inmanencia salvífica, típica del teísmo bíblico, implica una concepción personal de lo sagrado, así como una teología de la esperanza y del futuro (Éx 6,7). La teología de la alianza impide oponer falsamente religión cáltica y religión ética (Éx 20,3ss). La religión de la alianza expresa claramente la valencia religiosa de la cuestión ética y subraya el momento personal en el encuentro con Dios, en la dialéctica existencial de la confianza y el temor (Éx 20,18ss).

b) *La teología profética*. Los profetas transmiten el oráculo divino y la norma ética de la religión de la alianza. Como expresión de la conciencia ética y del sentimiento de diferencia, los profetas proclaman el advenimiento del juicio divino sobre la iniquidad humana (Am 5,18ss; Is 5,16). La eventual punición divina no adquiere nunca una valencia demoníaca, sino que está condicionada por la voluntad de la santidad de Dios de destruir el mal y la injusticia (Am 8,4ss). La dialéctica de los profetas contrapone un momento ideal en la relación religiosa; vista como alianza en la historia (Os 12,10; Jer 2,7), a un momento real de contradicción moral, vista como apostasía (Os 4,2; Jer 3,1ss). La polémica profética no concluye en este momento negativo, sino que invita a una conversión, es decir, a un retorno a la dimensión del incondicionado, posibilitado por la paradoja de la fidelidad de Dios (Am 5,15; Is 12,2; Jer 31,31). Con los profetas, el lenguaje religioso afirma un teísmo trascendente y personal, es decir, un monoteísmo teórico explícito (Is 43,10-11). Contra toda tentación politeísta, el profeta usa el arma de la ironía (Is 44,8-9). El Señor revelado a Israel se

identifica con el Dios único y universal, creador trascendente-y señor incomparable del futuro, Dios justo y salvador de todas las naciones (Is 45,12-13.21-22).

c) *Teología sapiencial y apocalíptica*. Para los sabios de Israel, el principio de la sabiduría coincide con el temor de Dios, identificado con un conocimiento práctico de la voluntad divina (Prov 1,7; 2,5). La reflexión sapiencial no olvida la dimensión contemplativa de la experiencia religiosa en cuanto admiración de la gloria de Dios revelada en las obras de la creación (Si 42,15ss) y en la historia de la salvación (Si 44,1ss). La teología sapiencial medita también sobre el silencio de Dios, confrontándose con la cuestión del mal y con el sufrimiento del justo (Job 42,3.6). El sabio llega a interrogarse sobre el problema de la posibilidad de constatar, partiendo de la belleza y potencia del mundo como efecto creado, la omnipotencia e inteligencia del artífice divino como principio creador (Sab 13,1-9). A su vez, el profetismo apocalíptico mantiene vivo el interés por la relación entre Dios y la historia (Dan 10,21; 11,40; 12,1). El altísimo guía infructuosamente el curso de la historia y juzga escatológicamente individuos y naciones (Dan 10,13-14). La teología apocalíptica de la historia es el corolario del monoteísmo: un decreto divino inmutable predetermina la historia, que es una, como Dios es único (Dan 7,22; 8,13-14).

d) El *mensaje de Jesús*. El Dios del reino próximo, anunciado por Jesús, es el mismo Dios de los padres y Señor de la alianza (Me 12,26.29). El mensaje religioso de Jesús anuncia a Dios como *Padre* (Mt 6,6.9), manifestando una conciencia singular de su relación filial, hecha de confianza ilimitada en la bondad divina omnipotente (Me 14,36). El evangelio proclama también el reino de Dios como *Señor* único y exclusivo (Mt 6,24). El discípulo debe buscar exclusivamente el cumplimiento de la voluntad divina siguiendo el designio de la providencia (Mt 6,10.32). Según la tradición sinóptica, sobre el mundo condicionado por la finitud y alienación, dominado por la iniquidad y el mal, se anuncia el advenimiento de la monarquía divina como potencia salvífica (Me 1,15), hecha presente en el ministerio humilde de Jesús, maestro de la nueva ley y profeta del beneplácito divino, taumaturgo de la vida y exorcista del mal (Me 1,21ss), justo perseguido injustamente y siervo de la reconciliación con Dios (Me 1,11).

Jesús enseña los misterios del designio divino y la perfección de la divina observancia (Mt 11,27; 5,17). La nueva praxis del discípulo deberá imitar la perfección divina, particularmente la misericordia de Dios, que deberá traducirse en bondad fraterna, incluso con relación a los propios enemigos (Mt 5,48; Le 6,36).

e) *Teología del cristianismo primitivo*. La comunidad de los primeros discípulos fundamenta su esperanza en una teología de la resurrección: confiando en el Dios de la resurrección y de la vida, Padre omnipotente de Jesús (He 2,22-24), la comunidad toda se siente agraciada con la nueva justicia de la fe y espera en su propia resurrección (Rom 3,24.25; 1Cor 15,20). La comunidad creyente profesa un panenteísmo escatológico: la potencia divina someterá todas las fuerzas adversas, a través del dominio mesiánico del Hijo, a la soberanía del Padre (1Cor 15,28). Para la teología paulina, el Dios desconocido puede ser reconocido a través de la creación y de la conciencia moral (Rom 1,19-20; 2,14-15), aunque los hombres, inexcusablemente, no reconozcan ni adoren a su creador. La palabra de la cruz adquiere un significado revelatorio: Dios Padre se revela como justo y justificante de cuantos, judíos y gentiles, vivían en la impiedad (Rom 3,25). El evangelio es la proclamación del amor paterno de Dios, revelado en la cruz de Jesús, escándalo y locura para la lógica de los sabios de este mundo (1 Cor 1,23). A su vez, para la teología joana, el conocimiento verdadero de Dios es mediado por la acción reveladora de Jesús, palabra eterna del Padre (Jn 10,14-1, cf 1 14), y por la acción iluminante del Espíritu, doctor de la comunidad y acusador del mundo (Jn 14,16-17; 16,7-8). El conocimiento divino no es fruto de pura reflexión, sino que requiere la praxis de la caridad (Un 4,16). Conocer a Dios es guardar sus mandamientos, particularmente el mandamiento nuevo del amor (Un 2,5). Tal deberá ser la respuesta básica del creyente al amor del Padre, revelado en el don de Jesús (Jn 3,16; 17,25-26).

2) *El teísmo bíblico*. Analizemos la afirmación de Dios en la revelación bíblica como tensión entre misterio y teofanía, historia y trascendencia, exclusividad y universalidad, incondicionalidad y personalidad.

a) *Epifanía del misterio*. En la religión bíblica, la dialéctica de revelación y misterio determina el carácter fascinante y tremendo de la vivencia religiosa (Is 45,15). La experiencia teofánica se resuelve en una epifanía velada del misterio (2Cor 5,7). A esta tensión religiosa fundamental corresponde la polaridad básica del lenguaje del teísmo bíblico como dialéctica de un Dios que se revela y esconde: el Dios revelado en el henoteísmo primitivo (Éx 6,2-3), en el culto monolátrico (Dt 6,4), en el monoteísmo profético (Is 6,3) o en la meditación sapiencial (Sab 13,5) se manifiesta a través del mundo como creación y a través de la historia como salvación (He 17,24.31). Pero el Dios "desconocido" (He 17,23) permanece invisible e inaccesible (Rom 1,20; Jn 1,18; 1Tiin 6,16). Por tanto, el lenguaje sobre Dios sólo expresa una situación religiosa básicamente inefable.

b) *Historia y trascendencia*. El teísmo bíblico se caracteriza por su convicción de una comunión con el Dios trascendente realizada en la inmanencia de la historia. La institución de la alianza constituye el paradigma de tal tipo de relación religiosa (Ex 19,4-6). Esta categoría fundamental domina toda la historia de la fe de Israel y condiciona teológicamente todas sus tradiciones: creación y elección (Gén 2,16-17; 9,9; 17,4), revelación y liberación (Éx 3,12-14), reino y gracia (Is 52,7-9; 54,7-8). La comunidad escatológica de la nueva alianza vive una intensa y definitiva experiencia de comunión con Dios (Un 1,3); en ella se radicaliza la tensión dialéctica entre historia y trascendencia. El Dios único se hace presente en Jesús (Col 1,13-15). La santidad y gloria del Padre se revela en el Hijo (Jn 1,18). La gracia divina nos vivifica en la fuerza del Espíritu (Rom 8,26-27; Jn 14,17), Jesús es mediador de la revelación definitiva (Heb 1,2) y mediador también de la nueva alianza de salvación (Heb 9,15).

c) *La identidad de Dios*. En el teísmo bíblico la cuestión básica del creyente con relación a Dios era su identidad. El Dios de la alianza y de la piedad religiosa de Israel se identificaba con el creador del universo y con el rey eterno (Sal

121,2; 47,3; 146,10). A diferencia del politeísmo ambiental (Jos 24 2), de la henolatría primitiva (Gén 15,1), la fe de Israel fue vivida como monolatría exclusiva (Dt 12,2) y como monoteísmo explícito (Is 46,9-10). El monoteísmo salvífico de Israel es, a la vez, nacional y universal, comunitario y personal. El horizonte religioso del teísmo bíblico nos permite comprender la originalidad del mensaje cristiano. El Dios del reino próximo, anunciado por Jesús, es el mismo Dios de los padres y de la alianza (Mt 22,32.37). El mensaje de Jesús anuncia a Dios como padre compasivo y como señor exclusivo (Mt 6,6.24). El reino divino, anunciado por Jesús en sus parábolas, es Dios mismo en su santidad y potencia, en su justicia y bondad (Mt 18,23ss; Le 15,11 ss).

d) *Dios como realidad*. A través de la identidad fundamental del Dios misterioso, creador del mundo, con el Señor de la alianza, revelado en la historia (Sal 95,3-7), el creyente se torna consciente de la realidad divina. Como el Señor de la historia es creador del mundo, puede ser contemplado a través de la creación. Por ello se juzga inexcusable la idolatría (Sal 10,4; 14,1; cf 19,2; 33,6). La revelación de la realidad de Dios puede ser vivida de formas diversas: como afirmación de la posibilidad de una interrogación religiosa sobre la realidad última, como fundante de toda realidad creada (Rom 1,20; Sab 13,4); como vivencia religiosa de la conciencia del deber moral y como imperativo ético incondicionado (Sal 51,4; Rom 2,14); como revelación de una potencia salvífica incondicionada de liberación y redención en la historia (Éx 3,12); como experiencia de lo divino, que en la paradoja de la cruz y de la gracia se revela y se esconde (1Cor 1,23; Flp 2,8).

e) *Un monoteísmo salvífico*. En la religión bíblica, la afirmación de Dios asume la forma de un teísmo exclusivo, trascendente y personal, universal, y salvífico (Is 45,14.18.22). Dios se revela como uno y único (Éx 20,3; Dt 6,4), santo y eterno (Is 6,3; Jer 10,10). La realidad divina es absolutamente singular y omniperfecta, trascendente y omnipresente (Is 40,22; Jer 23,24). Dios es misterio de santidad inaccesible (Éx 33,19; Ez 10,18ss). Altísimo en su majestad y gloria (Ez 11,22-23; Is 59,19), trascendente al espacio y al tiempo, a la naturaleza y a la historia (Sal 90,2; 139,7ss), Dios, como viviente eterno, domina la tierra y llena el cielo con su omnipresencia salvífica (Job 11,710; Prov 15,3). El Dios vivo y verdadero se revela siempre no sólo como realidad absoluta e incondicionada, sino también como realidad personal: Dios es el santo de Israel y el Señor de la alianza (1Sam 6,20; Éx 20, lss), redentor de la servidumbre y libertador de la esclavitud (Ex 6,5-6), artífice del universo y alfarero del mundo (Gén 1, lss; Sab 13,5). Como creador y como aliado, su presencia es una potencia personal y salvífica, a la cual puede apelarse en la oración de súplica (Sab 9, lss). A diferencia de los ídolos ciegos, sordos, mudos, impotentes, Dios permanece siempre fiel y veraz, firme en su propósito e inmutable en su identidad, omnipotente y omnisciente en su creación y providencia, en la elección y en la gracia (Sal 136,5; 135,6). El Dios vivo, omnisciente y omnipotente, es también el Señor justo y fiel, compasivo y misericordioso. Dios se revela como justo en cuanto es fiel a su alianza de salvación (Is 45,8; 51,7). Dios es justo porque salva, revelando su justicia en la defensa de los pobres y perseguidos (Sal 10,17-18; 18,3-4). Dios es el Señor de la esperanza y hace justicia al humillado (Is 33,5; 51,6-7). Dios es celoso del bien y su ira contrasta el mal (Éx 20,5; Dt 4,24). En el horizonte religioso de la alianza, el comportamiento divino se caracteriza por la fidelidad de su amor y benevolencia (Éx 34,6; Dt 7,9); Dios es constante en su misericordia y compasión (Sal 25,10-11; 89,3). En la comunidad escatológica de la nueva alianza, Jesús actualiza el imperativo monolátrico (Me 12,2930). Jesús enseña también a venerar el nombre divino, expresión de su inaccesible santidad (Mt 6,9; cf 5,33ss). Sobre todo, Jesús enseña la confianza en la providencia divina, que no abandona a sus criaturas (Mt 6,25ss). El *Padre* es el señor del cielo y de la tierra (Le 10,21). El Dios vivo y padre de Jesús (Mt 16,16) se identifica con el creador omnipotente y omnisciente en su providencia salvífica (Mt 6,26; 10,29). Con la revelación escatológica se desvela definitivamente el plan divino: Dios ha creado el mundo para salvarlo en Cristo (Ef 3,8-11; Col 1,26-27). El Padre de Jesús nos adopta y santifica en el Espíritu (Gál 4,4-7). En la comunidad de los discípulos, Jesús afirma el designio divino como absolutamente libre y lleno de amor, orientado hacia el triunfo divino de su misericordia y perdón (Mt 18, 14.35). En la cruz de Jesús se revela el amor definitivo del Padre (Jn 3,1617). El monoteísmo bíblico se confirma no sólo como un teísmo trascendente y personal, sino también como un teísmo de fidelidad y bondad: se afirma definitivamente la monarquía compasiva del Padre (1Jn 4,9.19).

5. LA FE DE LA IGLESIA CATÓLICA. 1) Identidad y diferencia. En todos los símbolos de la Iglesia antigua se afirma como primera proposición creyente la fe en el único Dios padre y creador. Así sucede en las fórmulas más arcaicas (DS 1-6) en el llamado símbolo apostólico (DS 10, 40ss, 60), así como en los símbolos sinodales de Nicea (DS 125) y Constantinopla (DS 150). Relevante aparece la declaración sinodal antiorigenista, reprobando toda negación de la divina infinitud e incomprensibilidad y, por tanto, afirmando un apofatismo primordial en el lenguaje sobre Dios (DS 410). Importantes son también las afirmaciones de una monarquía divina coexistente con una trinidad hipostática (DS 112-115) y de la igualdad interpersonal en la única esencia divina indivisa (DS 71-76). Inicialmente, el lenguaje de la ortodoxia eclesial profesa su fe en el único Dios Padre omnipotente, creador de la realidad visible e invisible del universo (DS 13-19, 25-30), identificando así, contra todo dualismo gnóstico, al Dios creador y providente de la antigua alianza con el Padre misericordioso de la nueva. El Dios ingénito y eterno, infinito e incomprensible, creador omnipotente, es identificado cada vez más nítidamente con el Padre santo del Hijo eterno divino, inspirador activo del Espíritu paráclito y juez omnisciente de la historia (DS 139, 441, 451 s, 490, 525, 617). El rey de los siglos, inmortal e invisible (DS 16, 21s, 29), es origen sin origen y principio sin principio de la vida intradivina y de la historia de la salvación (DS 71, 284, 470, 485, 525s).

En el Occidente latino, el magisterio eclesial propone constantemente la doctrina del primer artículo de la fe, defendiéndola contra toda interpretación herética. Los concilios Carisiaco (DS 623) y Valentino (DS 626s, 633)

rechazaron diversos errores sobre la presciencia y predestinación de Dios en relación a una necesidad teológica del mal. También el concilio Senonense rechazó como heréticas algunas proposiciones de Pedro Abelardo referentes a la necesidad en el comportamiento divino, tanto en relación al bien, por lo cual Dios no habría podido obrar en el mundo mejor de lo que obró, cuanto en relación al mal, que Dios mismo no podría impedir (DS 726s). El concilio Remense (DS 745) criticó el lenguaje teológico de Gilberto de Poitiers por distinguir con distinción real la esencia divina, en cuanto realidad sustancial, y la trinidad en Dios, en cuanto realidad tripersonal.

Los albigenses y cátaros renovaron la herejía dualista distinguiendo un Dios creador, principio del mal, y un Dios salvador, principio del bien, separando insanablemente antigua y nueva alianza. Contra tal afirmación, el concilio Lateranense IV reafirmó la unicidad de la monarquía divina, confesando "un solo y único Dios verdadero, eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e inefable" (DS 800). El concilio rechazó también la doctrina panteísta de Amalrico de Bena, que identificaba Dios y el todo universal (DS 808). La teoría analógica del concilio aparece como un intento de mediación entre una teología de la identidad y una teología de la diferencia: entre Creador y criatura existe una dialéctica de semejanza y desemejanza, donde la desemejanza es siempre mayor, colocándose así la doctrina conciliar en la proximidad de una posición moderadamente apofática (DS 806).

También el concilio Lugdunense II reafirmó la doctrina de la unidad y unicidad de Dios contra todo dualismo teológico y contra todo pesimismo cósmico (DS 851). Igualmente, el concilio Florentino confirmó la doctrina de la unidad de la monarquía divina (DS 1330-36). Juan XXII, en la constitución *In agro dominico*, condenó diversas proposiciones del maestro Eckhart, que parecían afirmar la eternidad del mundo, la unicidad personal de Dios y la imposibilidad de hablar de la bondad divina (DS 951ss, 973s, 978).

En los albores de la modernidad, el concilio Tridentino proclamó su fe, partiendo de la fórmula niceno-constantinopolitana, manifestando su fidelidad a la tradición eclesial (DS 1862). A través de tales símbolos de fe, definiciones teológicas y declaraciones dogmáticas, el magisterio eclesial protestaba la fe de la Iglesia católica, proclamando la convicción creyente de una profunda *identidad* entre el Dios misterioso, creador y providente, manifestado en el AT, y el Dios revelado en el NT como señor de la historia salvífica y padre de bondad y misericordia; simultáneamente, el magisterio afirmaba la insalvable *diferencia* entre Dios y el mundo, el Creador y la creación. Durante el primer milenio, el peligro para la fe deriva de una pérdida de la conciencia de la *identidad* de Dios, creador y padre, negando la monarquía divina al admitir una diarquía suprema, es decir, un doble principio último del mal y del bien, de la creación de la materia y de la salvación del alma, de las tinieblas y de la luz, de la antigua y de la nueva alianza. Durante el segundo milenio cristiano, el riesgo de negar el primer artículo de la fe viene también de una pérdida de la conciencia de la *diferencia* entre criatura y creador, finito e infinito, mundo y Dios, como sucede tanto en el panteísmo cuanto en el ateísmo.

En la modernidad, además, abandonando el modelo de integración profunda entre razón y fe, típico del platonismo cristiano, así como el modelo de subordinación moderada de la razón a la fe, típico del aristotelismo escolástico, se desemboca en modelos de exagerada subordinación de la razón crítica a la forma convencional de vivir la fe tradicional, como en el fideísmo; o, por el contrario, se subordina la religiosidad y la fe al control de la razón crítica, con el riesgo de racionalismo. Ambos errores son rechazados por el magisterio, que reafirma la utilidad teológica de una integración de las exigencias de la fe con el método racional. Durante los pontificados de Gregorio XVI y de Pío IX fueron rechazados los errores fideístas de L.E. Bautain (DS 2751-56, 2765-68) y de A. Bonnetty (DS 2811-14), así como las tesis racionalistas de A. Günther (DS 282829) y de I. Froschammer (DS 285357). El magisterio contrarresta también la tendencia al panteísmo absoluto, esencial o evolutivo, defendiendo la libertad divina en su creación y providencia, así como la infinita diferencia entre el mundo y Dios (DS 2841-47, 2901-05).

2) La *afirmación de Dios*. En el contexto de la crisis religiosa de la cultura secular, el magisterio del concilio Vaticano I adquiere una significación relevante al rechazar, como errores contra la fe, el ateísmo y panteísmo, el agnosticismo y deísmo, el fideísmo y el racionalismo (DS 302124). La doctrina conciliar reafirmó también la realidad e identidad de Dios y su diferencia esencial del mundo, confirmando la fidelidad al lenguaje religioso de la revelación bíblica y de la tradición teológica católica (DS 3001-03). Una importancia particular debe ser atribuida a la enseñanza sobre una posibilidad real de la afirmación de Dios, partiendo de la realidad creada, por medio de la "luz natural de la razón humana" y también por la "luz de la fe" a partir de la revelación divina (DS 3004-05; cf 3026-27). Ante el desafío moderno de la incredulidad y del ateísmo, la doctrina del magisterio sobre la afirmación de Dios a la luz del primer artículo de la fe propone la superación del nihilismo y de la indiferencia religiosa, anatematizando el ateísmo teórico y toda negación del monoteísmo cristiano (DS 3021). La condenación del ateísmo y la propuesta de un teísmo legítimamente racionalmente no equivale a la aceptación de una forma de racionalismo teológico. El magisterio supone siempre una noción de Dios como misterio absoluto y santo, trascendente y personal, incomprendible e inefable, tanto en su realidad cuanto en su autocomunicación salvífica. Igualmente, la afirmación de un "conocimiento natural de Dios" como precondition del acto de fe, superando la tesis del fideísmo, no significa negar la influencia positiva de la comunidad creyente con su tradición de fe y su cultura de la religiosidad. Mucho menos significa negar la relevancia del hecho religioso o la utilidad de la revelación cristiana e incluso su necesidad moral, para que "universalmente, con certeza y sin error", puedan ser conocidas y aceptadas las verdades referentes a la actitud religiosa y al comportamiento moral del hombre (DS 3032, 3041).

También el magisterio papal subraya la posibilidad de una afirmación de Dios. Con ocasión de la crisis modernista, Pío X indicó en la vía de la causalidad el itinerario de una demostrabilidad de la realidad de Dios, superando una forma de

religiosidad reducida al inmanentismo de la subjetividad y al individualismo de la conciencia interior (DS 3538; cf 3420 y 3475-77). Posteriormente, tomando posición en el debate eclesial sobre la *nouvelle théologie*, también Pío XII propuso la tesis tradicional de una posibilidad real de la afirmación de Dios por la luz de la razón, llegando a una aceptación de su existencia como realidad única y trascendente, absoluta y personal (DS 3875; cf 3892). Por otra parte, la afirmación de una posible culpabilidad del ateísmo no implica una exclusión de la misteriosa providencia salvífica divina de quienes, desconociendo a Dios sin culpa, a su modo lo buscan (DS 3869-72).

Para el concilio Vaticano II es también determinante la cuestión teórica y práctica de la afirmación de Dios. Sobre el problema del ateísmo aparece una referencia significativa en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual al constatar la gravedad del fenómeno en cuanto negación explícita de una posibilidad real de afirmación de Dios. La pérdida por el hombre de su conciencia de la trascendencia lo condena a permanecer como un problema no resuelto. Aunque frecuentemente más que negar al "Dios del evangelio", lo que se desea es negar una caricatura falsa y perversa de lo divino (GS 19). Más dramática es la situación de quienes parecen haber perdido la misma inquietud religiosa o la de los que atribuyen un valor incondicionado a los bienes terrestres. Otras veces la intención no es tanto la de negar a Dios, sino la de afirmar al hombre en su responsable autonomía, defendiendo una legítima emancipación de toda forma de opresión, así como de una vivencia de la religión como heteronomía. No raramente, la búsqueda de una liberación histórica se circunscribe al horizonte terreno, limitándose meramente a un actuar en la esfera social, económica y política (GS 20). Por otra parte, la religión no debe constituir un pretexto para una alienación irresponsable de los problemas de la justicia interhumana. Pero la lucha en la inmanencia histórica del vivir humano no debe olvidar la dimensión profunda de la inquietud religiosa ni la abertura existencial a la trascendencia y al Dios de la fe (GS 21).

Aunque la doctrina conciliar aluda a una posible culpabilidad moral del ateísmo, no profundiza ulteriormente la cuestión; pero no deja de reconocer una participación en la responsabilidad de la incredulidad de los ateos, incluso por una influencia negativa de los creyentes, en la medida en que son inconsecuentes con su vivencia religiosa (GS 19). La cuestión de la posibilidad de un ateísmo inculpable en la esfera teórica de la conciencia refleja, si coincidiese con una vida éticamente honesta, encuentra un eco en algunos documentos conciliares. En efecto, no puede considerarse excluido del reino de Dios a quien vive una vida recta, aunque no llegue a una afirmación teórica explícita del acto religioso, pues su honestidad moral no aconteció sin la gracia divina y los elementos de verdad y justicia presentes en tal forma de vida constituyen una verdadera "preparación evangélica" (LG 16). La doctrina conciliar afirma también que Dios puede atraer a la fe, de forma misteriosa, a cuantos inculpablemente desconocen el evangelio, dada su voluntad salvífica universal (AG 7).

Además ha sido mérito de la doctrina conciliar el constatar la realidad del acontecimiento religioso y la positividad de la experiencia de lo sagrado como búsqueda constante de lo divino, que encontrará en las grandes religiones históricas sus formas de expresión más significativas, sea en la experiencia religiosa del momento místico en la adoración del misterio divino, sea en la vivencia de la revelación profética y de la fe abrahámica. Con ello se reconoce el valor teológico de la experiencia religiosa de Dios como creador providente y padre misericordioso. En la experiencia religiosa, los creyentes se debaten sobre las máximas cuestiones existenciales del ser y del vivir, del mal y del bien, del sufrimiento y la felicidad, del deseo de Dios y del temor religioso (NA 1). El magisterio conciliar reconoce la presencia de numerosos valores espirituales, morales y culturales en los adeptos de las religiones no cristianas, en las cuales pueden encontrar una vía de purificación y un refugio ético, la suprema iluminación del ánimo y un camino de liberación de las pasiones humanas y del egoísmo mundano (NA 2). En las grandes religiones monoteístas, como el Islam o el judaísmo, se adora al único Dios vivo y eterno, creador providente del universo, protector de Abrahán y de los creyentes, Señor omnipotente y misericordioso de una alianza de salvación en la historia que culminará en el acontecimiento cristiano (NA 3-4).

Particularmente significativa es la doctrina conciliar sobre la revelación divina, donde se propone el misterio del Dios de la revelación y de la fe, que quiso revelarse a sí mismo y manifestar su designio de salvación movido por su sabiduría y bondad. De este modo se afirma la fe en un Dios invisible y misericordioso que habla a los hombres convidándolos a una participación misteriosa en su vida y en su beatitud infinita. La manifestación del misterio y del designio de Dios acontece en las palabras y en los hechos de la historia de la revelación y de la salvación, que culminará en Cristo, mediador y plenitud de la misma revelación salvífica escatológica (DV 1). El Dios de la creación, a través de las obras creadas, ofrece un perenne testimonio de sí. A cuantos perseveran en la práctica del bien, el Dios de la salvación ofrece la vida eterna. A través de la historia de la elección y alianza con el pueblo de la promesa, el Dios de la revelación se manifestó a la humanidad como único Dios vivo y verdadero, creador benévolo del mundo y juez justo de la historia universal (DV 2-3). La revelación de Dios culminó en la manifestación de su Hijo eterno, palabra divina encarnada para nuestra iluminación y salvación, así como en la misión del Espíritu divino, testimonio de la presencia de la gracia, que nos libra del mal y nos da la vida eterna en la comunión consumada con el amor infinito (DV 4). Al Padre, que se revela en su Hijo Jesucristo, el creyente, movido por la luz y gracia del Espíritu Santo, debe prestar un asentimiento de entendimiento y voluntad total y libre (DV 5). En la comunicación de sí y de su voluntad de salvación universal se revela el designio misterioso de Dios. Por ello, la revelación divina ofrece al creyente un conocimiento religioso universal y fácil, infalible y cierto, sobre Dios mismo como principio y fin del universo, fundamento del ser y del sentido de la realidad contingente e histórica (DV 6).

Los documentos conciliares manifiestan una continuidad doctrinal con el magisterio precedente, reafirmando su fe en el Dios único, revelado y misterioso, salvando la unidad y singularidad de la monarquía del Dios vivo y eterno, Padre omnipotente, *principium sine principio* (AG 2) y origen sin origen de la vida intradivina y de la historia de la salvación, absolutamente diferente y distinto del mundo creado; que restaura el universo por la acción redentora en su Hijo Jesucristo y lo santifica definitivamente por el don escatológico de su Espíritu divino (LG 2-4).

BIBL.:1) AULEN G., *Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart*, Güttersloh 1930; JOLIVET R., *Le Dieu des philosophes et des savants*, París 1956; MIEGGE M. (ed.), *Religione*, Florencia 1965; MONDIN B., *11 problema del Unguaggio teologico dalle origine ad oggi*, Brescia 1971' WEISCHEDEL W., *Der Gott der Philosophen I-II*, Munich 19792. TI) TILLICH P., *Teología sistemática*, Barcelona 1972; LuBAC H. de, *Sur les chemins de Dieu*, París 1956; DANIELLOU J., *Dieu et nous*, París 1956; SCHILLEBEECKx E., *Dios y el hombre*, Salamanca 1968; RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979. III) FERRÉ F., *Language, Logic and God*, Londres 1961; MURRAYJ.C., *Theproblem ofGod Yesterday and Today*, New Haven-Londres 1962; RAMSEY I.T., *Religious Language*, Londres 1967; BOUILLARD H., *Connaissance de Dieu*, París 1967; PASTOR F.A., *La lógica de lo inefable*, Roma 1986. IV) BALSCHHEIT B., *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*, Berlín 1938; EICHRODT W., *Das Gottesbild des Alten Testaments*, Stuttgart 1956; JEREMIAS J., *Abba*, Salamanca 1981; RAHNER K., *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de teología I*, Madrid 1963, 93-168; COPPENS J. (ed.), *La notion biblique de Dieu*, Gembloux-Leuven 1975. V) AUBERT R., *Vaticano I*, Vitoria 1970; GoETz J., *Summi Numinis vel etiam Patris*, en *L Église et les missions*, Roma 1966, 51-63; RAHNERK., *ÜberdieHei1sbedeutungdernichtchristfichen Religionen*, en *Evangelizzazione e culture I*, Roma 1976, 295-303; NEUNHEUSER B., *"Cum altar;adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio": Der Canon 21 des Konzils von Hippo 393. Seine Bedeutung und Nachwirkung*, en *"Augustinum"XXV / 1-2 (1985)105-119*; PASTOR F.A., *El hombre y la búsqueda de Dios*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 693-702.

F.A. Pastor