

CAPÍTULO III

“LA PALABRA BAJO SECUESTRO” O LA LIBERACIÓN DEL LENGUAJE DOGMÁTICO*

ES MI INTENCIÓN EN ESTE TEXTO ABORDAR
ALGUNOS ASPECTOS QUE CONSIDERO
RELEVANTES EN LA RELACIÓN PALABRA DE
DIOS-DOGMA-LENGUAJE.

* Texto publicado en la revista *Albertus Magnus* 4, n° 1 (2013), de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia, con el título “De la palabra de Dios a la palabra del hombre”.

Provocación

Es mi intención en este texto abordar algunos aspectos que considero relevantes en la relación Palabra de Dios-dogma-lenguaje. El pretexto para abordar esta tríada, ya crítica en sí misma para la teología, será la exhortación postsinodal del papa Benedicto XVI, *Verbum Domini* (VD)⁷⁴. La perspectiva o clave hermenéutica para entrar al texto magisterial, debo aclarar de entrada, será la de un teólogo sistemático y fundamental, que busca en el texto aspectos distintos, tal vez, a los que buscaría el biblista. Para ello quisiera comenzar citando al teólogo latinoamericano Juan Luis Segundo, quien hablando de la Palabra de Dios y su relación con los dogmas de la Iglesia, decía:

Hemos oído miles de voces, y fíjense lo maravilloso y al mismo tiempo lo terrible y lo unidos que estamos todos los hombres en un mismo destino: nosotros hemos decidido qué cosas eran palabra de Dios. [...] Los hombres han ido juzgando por sí mismos qué los enriquecía y qué los llevaba a la verdad, entonces dijeron: esto tiene que ser de Dios. Los hombres se han jugado para tener una Biblia y hoy en día la usamos para no jugarnos; es decir, la creación del dogma, que es una apuesta del hombre a la verdad, la usamos, precisamente, para no tener que apostar a la verdad, sino para tenerla ya hecha como solución.

⁷⁴ Benedicto XVI, *Verbum Domini* (Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2010).

Es muy importante que nosotros nos demos cuenta que nosotros estamos haciendo trampas al solitario cuando decimos: yo creo esto porque es palabra de Dios. Es palabra de Dios, pero ahí tengo que jugar mi fe, porque, de acuerdo con una tradición, pienso que esa palabra es tan enriquecedora y lleva a un proceso tan rico, tan enriquecedor y tan humanizador que solo Dios puede ser su autor. Pero tuvieron que decidirlo los hombres y nosotros somos herederos de los que hicieron la Biblia, que es una manera de hacer dogma, aunque en la Biblia no encontremos la fórmula “Sea anatema”, como después de los concilios, pero el proceso continúa⁷⁵.

¿Qué nos dijo Dios y cómo nos lo dijo?⁷⁶

El fragmento de texto que he citado de Juan Luis Segundo lo expongo al inicio de este capítulo como una provocación, ya que nos remite a una pregunta de no escasa importancia: ¿es correcta la pretensión humana de que Dios nos ha hablado? ¿Realmente Dios ha dirigido una palabra a nosotros? ¿Cómo habla Dios? ¿Cuál es su lengua nativa? ¿Quién ha escuchado su voz?

En la mayoría de religiones, especialmente las que llamamos *religiones del libro* (judaísmo, islamismo y cristianismo), se considera que Dios (Yahve, Alá, El Padre de Jesucristo) ha hablado, y no solo ha revelado *algo* sobre su vida, sino que se ha revelado a sí mismo, es él mismo quien ha venido al encuentro del hombre. El cristianismo afirma que en Jesucristo se ha dado plenitud a ese encuentro.

Creo, entonces, que para empezar a aclarar el problema que hemos planteado, debemos analizar varios aspectos propuestos en la exhortación postsinodal *Verbum Domini* del papa Benedicto XVI:

⁷⁵ Juan Luis Segundo, “El dogma cristiano” <http://www.esnips.com/web/JuanLuisSegundo/>.

⁷⁶ Para este tema, véase: Felicísimo Martínez Díez, *Teología fundamental: dar razón de la fe cristiana* (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997); Hans Waldenfels, *Teología fundamental contextual* (Salamanca: Sígueme, 1994); Román Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe* (Salamanca: Sígueme, 1981); Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001); René Latourelle y Rino Fisichella, *Diccionario de teología fundamental* (DTF) (Madrid: Paulinas, 1992).

La Revelación

La Biblia no contiene conceptos al estilo de un diccionario. No es posible encontrar una definición de *Revelación*; tampoco de *justicia* o de *sabiduría*. Pero muchos textos nos narran la vida de personas justas y sabias, y es solo a través de estas narraciones que nosotros hoy entendemos qué es justicia y sabiduría para Dios.

La misma regla se debe aplicar para el concepto *revelación*. Si bien no existe una definición al respecto, sí hay acontecimientos bíblicos en los que el hombre creyente descubre a Dios manifestándose. Estas manifestaciones se dan a través de fenómenos naturales, personas y acontecimientos históricos (la zarza ardiendo, el paso por el mar Rojo, los mandamientos dados a Moisés, los oráculos de los profetas). A esas manifestaciones se les conoce como *teofanías*, y el Antiguo Testamento (AT) es un ejemplo de dichas revelaciones.

El NT no es la excepción; aunque al libro del Apocalipsis se le denomine también *libro de las revelaciones*, no encontramos en todo el NT una sola definición de *revelación*, pero sí a una persona que, a decir de los padres de la Iglesia, es la Revelación y, al mismo tiempo, el Revelador: Jesucristo.

Los evangelios sinópticos nos presentan a Jesús enseñando, predicando, obrando signos milagrosos; en todos estos actos Jesús nos muestra qué y quién es Dios, y por lo tanto estas acciones son reveladoras de Dios como Padre (Abba) y del proyecto que él tiene para el hombre, su reino.

El evangelio de Juan va más allá. La palabra testimonio o testigo es sinónimo de *revelación*. Jesús da testimonio del Padre, él es el testigo de Dios. Juan afirma que Jesús dijo: “quien me ve a mí ve al Padre”.

La palabra de Dios

*La Verbum Domini*⁷⁷ llama la atención sobre un aspecto que, a decir del mismo documento, “corremos el peligro de dar por descontado en la vida cotidiana: el hecho de que Dios hable y responda a nuestras cuestiones” (VD 4), e invita a considerar el prólogo del evangelio de Juan como guía en cuanto “nos ofrece una síntesis de toda la fe cristiana” (VD 5). Valdría la pena, entonces, darle una mirada a ese prólogo para entender la fuerza e importancia que tiene la *palabra* como revelación de Dios.

El evangelio de Juan nos dice en el prólogo que “en el principio era la palabra”, y que esa palabra se “hizo carne y habitó entre nosotros”. Como los evangelios fueron escritos originalmente en griego, la expresión usada para designar *palabra* fue *logos*. Pero la expresión hebrea es mucho más rica en significados.

Dabar significa ‘palabra’ en hebreo. Esta expresión aparece más de 245 veces en el AT, lo que hace que sea muy importante en el texto. Cuando se indica, está ubicada al lado del nombre Yahve, porque es Yahve quien pronuncia este tipo de palabras denominadas *dabar*, cuando quiere comunicar al hombre algo que es suyo, muy propio e íntimo; algo que al pronunciarlo compromete su existencia, deja ver lo que Él es. A este tipo de palabras se les denomina *noéticas*⁷⁸; un buen ejemplo es la palabra *amor*. No es lo mismo decirle a alguien “hace calor” que decirle “te amo”.

Así las cosas, si nos arriesgáramos a plantear la hipótesis de que el *dabar* del AT puede identificarse con el *logos* del NT⁷⁹, Jesucristo sería esa palabra más profunda salida de Dios; Jesucristo sería la última palabra dicha por Dios. En Jesús, Dios se hace presente en lo más

⁷⁷ Benedicto XVI, *Verbum*.

⁷⁸ Cf. Salvador Pie-Ninot, *Tratado de teología fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996), 155.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*

íntimo de su ser. Jesús es Dios; más aún, Dios es Jesús.

Si lo afirmado en el párrafo anterior es cierto, surgen varios interrogantes: ¿Dios sigue hablándonos hoy, o después de Jesucristo se ha quedado en silencio? ¿Dios sigue hablándonos en Jesucristo y, por lo tanto, esa presencia debemos reactualizarla en el tiempo? ¿Nuestra tarea, entonces, es interpretar la palabra de Jesús como palabra de Dios?

Aquí entra la hermenéutica. Es necesario ir al texto que contiene la *palabra de Dios* y escudriñar el modo de hablar de Dios. Es necesario descubrir que en ese hablar Dios no ha eliminado la condición humana, ni su contexto vital, ni las cosmovisiones propias de quienes dijeron recibir esa palabra y la pusieron por escrito.

Pero más aún, Dios nos ha planteado una verdadera y complicada paradoja: él se hace hombre pero sigue siendo misterio. Surge entonces la pregunta ¿cómo llegamos a conocer a Dios? La Iglesia y su teología intentaron dar una respuesta. El siglo XIII, la Edad Media, fue paradigmática en esta tarea con santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, entre otros. Pero más cercano a nosotros encontramos los dos concilios del Vaticano.

Del Concilio Vaticano I (1870) al Concilio Vaticano II (1962-1965)

La Edad Media había dejado claro que Dios se había revelado de dos maneras: natural y sobrenatural. La primera era visible en las cosas creadas, y la segunda, en los patriarcas, profetas, Jesucristo y los apóstoles. El contenido de esta revelación eran las Sagradas Escrituras; a la revelación natural se accedía por medio de la razón; a la sobrenatural, por medio de la fe.

La armonía que existía entre fe y razón empezó a desestabilizarse con el surgimiento del racionalismo filosófico. No se negaba a Dios, pero sí se desplazaba del centro que ocupaba hasta el momento. La razón se erige como ‘señora’ del conocimiento, y el hombre, como centro del cosmos; él es el sujeto que conoce y valida el conocimiento a través de la razón. Lo que no pasa por la razón es mito, superstición o alucinación.

La Iglesia católica quiso responder a tales cuestiones. Los papas Píos de la modernidad (Pío IX, Pío X, Pío XI y Pío XII) fueron dignos representantes del ataque eclesial contra el modernismo y todas las nuevas teorías que minaban la doctrina milenaria de la Iglesia. A estos papas se les sumó León XIII y su proyecto de recuperar al tomismo para la modernidad⁸⁰. La Neoescolástica o Neotomismo es el movimiento teológico surgido de este espaldarazo papal a Tomás de Aquino, y resultó ser un “remiendo viejo en tela nueva”⁸¹.

El Concilio Vaticano I y la Neoescolástica, surgida años más tarde, intentaron contrarrestar el racionalismo con las mismas armas usadas por sus representantes. Los argumentos teológicos eran precisos, lógicos, deductivos; el énfasis no se hizo en la mística, la espiritualidad o las experiencias de fe, sino en la revelación de Dios para ser conocido⁸². Este énfasis en el conocimiento de Dios originó una preocupación porque los fieles creyentes ‘supieran la doctrina’, hasta de memoria. El catecismo del padre Gaspar Astete es un buen ejemplo.

En este conjunto de cosas, lo que parece claro es que Dios se había quedado en silencio, y lo ya dicho por él no era necesario

80 Véase, “Qui pluribus” (1846) (DS 2775ss), donde ataca los errores del racionalismo; “Singulari quidem” (1856); el breve “Eximiam tuam”, donde se condena a Günther (DS 2828ss); “Gravissimas inter” (1862) (DS 2850ss), donde condena al profesor de filosofía de Munich, J. Frohschammer; y la carta titulada “Tuas libenter”, de 1863. De León XIII, véase la encíclica “Aeterni Patris”, de 1879. De Pío X, la encíclica “Pascendi Dominici Gregis”, de 1907. De Pío XII, véase la encíclica “Humani generis”, de 1950.

81 Una breve y crítica historia de la teología, en especial de la teología moderna y su relación con los métodos teológicos, puede leerse en Walter Kasper, *Unidad y pluralidad en teología: los métodos dogmáticos* (Salamanca: Sígueme, 1969), 13-34.

82 Cf. Concilio Vaticano I, *Constitución dogmática Dei Filius*.

interpretarlo, reactualizarlo o contextualizarlo; bastaba con repetirlo sin hacerle preguntas, ni hacerse preguntas, ya que “doctores tiene la santa madre Iglesia” (rezaba el catecismo de Astete).

El supuesto “silencio de Dios” quedó planteado trágicamente en la II Guerra Mundial. Los judíos de la postguerra lideraron este movimiento, al que se sumaron algunos protestantes y católicos. La teología de la muerte de Dios tuvo bastante eco entre quienes habían sufrido los vejámenes por parte de los nazis y creían que Dios los había abandonado. Les habían enseñado que Dios era todopoderoso y justo, pero en los campos de concentración ese Dios no era ni una cosa ni la otra. Si era todopoderoso, ¿por qué permitía tales abusos? Si era justo, en todo caso estaba de parte de los malos, que eran los vencedores.

El Concilio Vaticano II recogió muchos de esos clamores e intentó enderezar un poco los entuertos dejados por la guerra, y despejar el horizonte oscuro en el que había quedado sumido el hombre occidental. En la *Gaudium et Spes* (GS), los padres conciliares reconocieron que mucho del ateísmo, cada vez más expandido en Occidente, era producto del anti-testimonio de los cristianos (cf. GS 19).

El Vaticano II quiso enfatizar en esa otra cara de la moneda que el Vaticano I había dejado en segundo plano. Si Dios se había revelado y nos había buscado, lo hizo no tanto y solamente para ser conocido, sino para amarnos y salvarnos. El énfasis aquí ya no era la necesidad de conocer a Dios y, por lo tanto, saber su doctrina, sino la importancia de tener la experiencia de salvación traída por él, a través de quien es plenitud de su presencia: Jesucristo⁸³.

La exhortación VD evidencia y recoge el cambio introducido por el Vaticano II, cuando en el numeral II afirma que “la palabra aquí

83 Cf. José Morales, *Introducción a la teología* (Pamplona: Euns, 1998), 291ss

no se expresa principalmente mediante un discurso con conceptos y normas. Aquí nos encontramos ante la persona misma de Jesús”. A partir de este concilio, la teología quiso replantear muchas cosas, entre ellas mostrar que de quien hablamos es ante todo un misterio y no un objeto, y que, por lo tanto, muchas veces nos hemos equivocado de lo dicho sobre él. La hermenéutica teológica entró en escena para decirnos que es necesario repensar lo que hemos dicho sobre Dios, el gran perdedor en nuestra cultura de cristiandad⁸⁴.

¿Qué hemos dicho nosotros de Dios y cómo lo hemos dicho?⁸⁵

El psicólogo social Vander Zanden⁸⁶, al exponer las diversas teorías que existen sobre el origen del lenguaje, afirma que la teoría de la *relatividad lingüística*, elaborada por Edward Sapir y Benjamin Whorf, sostiene que las palabras tienen un origen y un significado de acuerdo con la cultura en la que se crean y se aplican. Sapir y Whorf constataron que los árabes poseen 6000 nombres diferentes para designar a los camellos, y que los Janunu tienen 92 nombres diferentes para nominar igual número de variedades de arroz. Se preguntaron, entonces: ¿Significa esto que si hablamos diferentes lenguas, experimentamos distintas realidades sociales? Dicho de otra manera: ¿La lengua que hablamos gobierna nuestra manera de percibir y comprender el mundo? La respuesta es afirmativa. A esto se le ha llamado la *hipótesis de Whorf*. En ella se asevera que el pensamiento depende de la lengua en que se piensa.

84 El tema de la hermenéutica será ampliamente abordado por la exhortación a partir del numeral 29, a través de la introducción de un tema ciertamente crítico para la teología: la relación hermenéutica-exégesis-historia-dogma. Una pista sobre las opciones metodológicas del papa Benedicto XVI, quien prefiere un método canónico de interpretación del texto bíblico, se puede encontrar en el prólogo de su último libro, la segunda parte de *Jesús de Nazaret* (Madrid: Encuentro, 2011), 5-10. Una alusión explícita al método canónico se encuentra en la exhortación VD 34.

85 Cf. Un trabajo publicado ya en: Álvaro Mejía Góez, Teología y lenguaje: el lenguaje como problema para decir a Dios. *Theologica Xaveriana* 55, n° 153 (2005 enero-marzo). Aquí hago algunas variaciones, por sugerencia de mis antiguos compañeros docentes del área de teología sistemática, de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

86 J. W. Vander Zander, *Manual de psicología social* (Barcelona: Paidós, 1995), 89.

Así pues, según la teoría de la relatividad lingüística, el mundo es retratado y moldeado por nuestro lenguaje; y como las lenguas difieren, también difieren las cosmovisiones. Aquí tropezamos con una dificultad para la utilización de un cierto lenguaje en la teología. Concretamente en la exégesis y la hermenéutica bíblica, es necesario entender que la cosmovisión semita no es la misma occidental, así como la griega difiere de la latina.

Vander Zanden continúa su análisis y expone como ejemplo la palabra nieve en la cultura de los esquimales. Si bien nosotros utilizamos una sola palabra, nieve, los esquimales usan una palabra para nombrar la nieve que está cayendo; otra, para designar la nieve que se encuentra cubriendo el campo; y otra, para nombrar la nieve que se ha convertido en hielo. Es importante entonces no olvidar que para la lingüística actual el significado depende intrínsecamente del contexto. Al respecto, afirma Torres Queiruga: “de modo que, al cambiar el contexto, una misma palabra puede adquirir un significado distinto: ‘Servir a su divina majestad’ no significa para nosotros lo que significaba en el medioevo para san Anselmo, y en el siglo XVI para Ignacio de Loyola”⁸⁷. Así pues, san Juan de la Cruz llega a afirmar que todo cuanto nosotros decimos, pensamos o imaginamos de Dios es ya por eso mismo falso; o mucho antes ya lo había dicho san Agustín: “Tal vez el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo inefable; pues si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable” (Sermón 117).

En esta misma lógica, la exhortación postsinodal afirma que

Como pone de manifiesto la cruz de Cristo, Dios habla por medio de su silencio. El silencio de Dios, la experiencia de la lejanía del

⁸⁷ Andrés Torres Queiruga, *Creer de otra manera* (Santander: Sal Terrae, 1999), 11.

Omnipotente y Padre, es una etapa decisiva en el camino terreno del Hijo de Dios, Palabra encarnada. Colgado del leño de la cruz, se quejó del dolor causado por este silencio: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34; Mt 27,46) [Y prosigue el numeral diciendo:] Esta experiencia de Jesús es indicativa de la situación del hombre que, después de haber escuchado y reconocido la Palabra de Dios, ha de enfrentarse también con su silencio. Muchos santos y místicos han vivido esta experiencia, que también hoy se presenta en el camino de muchos creyentes. El silencio de Dios prolonga sus palabras precedentes. En esos momentos de oscuridad, habla en el misterio de su silencio. Por lo tanto, en la dinámica de la revelación cristiana, el silencio aparece como una expresión importante de la Palabra de Dios (VD 21).

Ciertamente, el problema del silencio de Dios no es nuevo, asunto que abordaremos más adelante, como tampoco es nueva la preocupación del creyente por no quedarse en silencio frente al misterio. Ya desde los padres de la Iglesia era evidente la preocupación por encontrar las palabras más adecuadas para hablar de lo inefable, tarea no fácil si nos damos cuenta de que expresar con palabras algo que en sí mismo es indecible resulta una labor fatigosa. A pesar de ello, los santos padres fueron capaces hasta de crear una terminología rigurosa para hablar, por ejemplo, de la Trinidad. Desde Tertuliano en adelante, se debía ser muy cuidadoso al momento de usar cualquier término (no olvidemos que Tertuliano creó para su lengua 509 sustantivos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos).

Este rigor se perpetuó en la tradición teológica a un punto tal que la teología ha creado una sintaxis y unos modismos propios para hablar del misterio de Dios, que es uno y trino. Por ejemplo: *substancia*, *naturaleza*, *esencia* son sinónimos que expresan la unidad en Dios. *Hipóstasis*, *subsistencia*, *persona* designan lo que es tres en Dios. Se establece una diferencia entre *afirmaciones esenciales y nocionales*; las

primeras se fundamentan en la esencia divina, y las otras se basan en las personas y en su distinción unas de otras.

Dentro de las reglas de sintaxis, para hablar de la Trinidad, los sustantivos como misericordia, *bondad y sabiduría* deben emplearse en singular; los adjetivos en plural se atribuyen a las personas: Padre omnipotente, Hijo omnipotente o Padre e Hijo son *omnipotentes*; pero en singular, solo se designan cuando se afirma su naturaleza divina, por ejemplo: *Dios eterno* o *Dios bueno*; no es correcto decir tres eternos o tres buenos; tampoco: Dios triple, sino en *Dios existe la Trinidad*.

Es correcto pues que una ciencia o la comunidad científica se ponga de acuerdo en la utilización técnica del lenguaje en su propia disciplina, y la teología no se puede substraer a dicha necesidad. Lo que aquí se pone en juicio es que, dada la naturaleza del objeto de la teología, el lenguaje se dogmatice, lo que en muchos casos significa que se ‘petrifique’ o ‘momifique’, sin dar espacio a la evolución lingüística, de acuerdo con el contexto y la cosmovisión propia del creyente.

En este sentido es provocadora la crítica de Goethe, quien en referencia a su educación religiosa comentaba en una ocasión, en su diálogo con Eckermann, en 1824: “Yo creía en Dios y en la naturaleza y en la victoria de lo noble sobre lo malo; pero eso no era suficiente para las almas pías: debía creer también que tres es uno y que uno es tres; esto, sin embargo, repugnaba al sentimiento de verdad de mi alma; tampoco veía que con ello se me ayudara en lo más mínimo”⁸⁸.

¿Estoy juzgando entonces que la tradición teológica se ha equivocado al tratar de expresar de alguna manera lo inefable? No. De un lado, la teología reconoce que en Dios el misterio es inagotable, algo de Dios permanece escondido, lo que la escolástica llamó *Deus absconditus*; pero del otro, la teología debe seguir insistiendo en la

⁸⁸ Gilbert Greshake, *Creer en el Dios Uno y Trino: una clave para entenderlo* (Santander: Sal Terrae, 2002), 7.

necesidad de revalorar, reformular o inclusive repensar lo que de Dios se ha dicho en nuestra tradición ya secular; y no solo de Dios, sino también de lo que se ha desprendido de su Revelación: la Ascensión, los ángeles, la Virgen madre, la existencia de Adán y Eva en un paraíso, la serpiente hablando, los reyes magos y una estrella, etc. Estas y otras cosas que deben ser repensadas, porque de alguna manera el lenguaje con el que fueron dichas ya no corresponde a la comprensión moderna del cosmos, de la naturaleza, ni a la crítica histórica en general⁸⁹.

No es de asustarse que en manuales de teología, como los de la Biblioteca de Autores Cristianos, aparezcan afirmaciones como esta:

Hay que hablar de los ángeles y demonios, porque es una verdad que forma parte del contenido de la revelación. Pero al hacerlo, hay que procurar colocarla en su sitio. Nunca en el centro. Es una verdad periférica, aunque no eliminable. Al hablar de ellos se impone la distinción entre lo que es vinculante y lo opinable [...]. Ante el problema de los ángeles y demonios, conocidos solo desde la fe, el hombre ha inventado modos de expresión mediante imágenes o símbolos que hagan presente su existencia. Es evidente el peligro que tienen estas imágenes de falsear la naturaleza de aquello que quieren representar. Es necesario proceder con cautela y cambiarlas según la mentalidad de cada época. Hay que reconocer que los ángeles y demonios han sido objeto de figuraciones grotescas, que deberían desaparecer en la pastoral moderna...⁹⁰.

Otro ejemplo en la misma línea lo encontramos en el libro de Francios Varone: *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?* Dice allí este teólogo, al hablar de las diversas y falsas interpretaciones que se le han dado al "sacrificio redentor de Jesús en la cruz", que el hecho

⁸⁹ Es significativo en la obra teológica de Andrés Torres Queiruga que aparezcan constantemente títulos como: *Repensar la cristología*, o el más reciente: *Repensar la resurrección* (Madrid: Trotta, 2003).

⁹⁰ Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental* (Madrid: BAC, 2002), 217.

simple de la muerte de Jesús puede ser víctima de una interpretación aberrante, y que “no basta, pues, para estar en la verdad, con repetir que ‘la sangre de Jesús nos purifica de nuestros pecados’. Sobre todo en nuestros días, en que somos conscientes de la ambigüedad del lenguaje y nos gusta descubrir, tras las palabras, sus contenidos reales, porque son estos los que hacen vivir, y no las palabras ni las fórmulas, por muy ortodoxas que sean”⁹¹.

Siguiendo con los ejemplos en materia de doctrina trinitaria, San Agustín expresaba sus reservas al momento de aplicar el término persona, para designar lo que es ser en relación con el otro, al interior del Dios Trino. Agustín decía que debía utilizar el término *persona* no habiendo otro, para no quedarse callado, pero que no era un esfuerzo inútil tratar de buscar otro.

En la vía de San Agustín se han colocado algunos teólogos de ayer y de hoy. Estos teólogos han sido objeto de duras críticas de parte de aquellos que consideran que pensar la fe con inteligencia, que creer “sin dejarse meter el dedo a la boca”, es un atentado contra la ortodoxia eclesial. No pocas veces se ha dicho que tales teólogos actúan de manera irresponsable, negativa, o incluso amarga y resentida. Basta recordar el vendaval de críticas a John Henry Newman, cuando ya en el siglo XIX abordó con seriedad el tema de la posibilidad del desarrollo del dogma en la Iglesia.

A pesar de la difícil tarea, es necesario afirmar con valentía que hoy nos hemos hecho más conscientes de las *deformaciones en el lenguaje de la fe*, y que esto equivale a poner el dedo en una llaga histórica considerable de la conciencia cristiana: la de la tradición cristiana puesta en crisis-juicio por la modernidad. Estamos pues ante dos mundos: el del papa Pío XII, quien en la encíclica *Humani*

⁹¹ Francois Varone, *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?* (Santander: Sal Terrae, 1988), 18.

Generis afirmaba que el lenguaje de la enseñanza dogmática de la Iglesia puede ser mejorado y pulido con una fraseología filosófica más actual, pero que los conceptos originarios de la verdad revelada deben permanecer intactos, ya que de lo contrario, la preservación de la verdad dogmática quedaría al arbitrio de la sutileza o el relativismo filosófico (DS 3883)⁹².

Este es un mundo que se resiste a superar los antiguos paradigmas basados en la filosofía aristotélica, que consideraba la verdad como el resultado de llegar a la realidad, aprehenderla con el conocimiento y expresarla con la palabra. En últimas, las palabras se identifican con los conceptos y estos dicen lo que la cosa es; más aún, *el lenguaje riguroso dice la verdad y la verdad es la realidad*. El lenguaje no es pues imagen o símbolo; no es código ni signo significante; no es metáfora, ni memoria, ni narración; es palabra lógica como adecuación de una realidad óntica⁹³. Por lo tanto, el desarrollo dogmático no está relacionado con una manera distinta de entender la revelación; no se trata de inculturación de la fe, sino que el problema se reduce a una cuestión de vocabulario.

Por el otro lado está el mundo de la modernidad: racional, técnico, funcional, compuesto de realidades múltiples, cambiantes, en constante evolución. En este mundo ya no tiene crédito la idea de un Dios eterno, inmutable, origen de los principios metafísicos desde los cuales se desprende toda la verdad; aquí se parte con Descartes del yo, del individuo pensante, del “pienso, luego existo”. En este mundo ya no es legítimo simplemente obedecer el principio de autoridad promulgado por la Iglesia: “Creemos porque Dios no puede engañarse ni engañarnos”⁹⁴; más bien somos adultos pensantes y autónomos,

⁹² Uno de los más recientes estudios sobre el desarrollo dogmático lo encontramos en Paul Crowley, *en lugares sin cuentos: el dogma en una iglesia pluralista* (Santander: Sal Terrae, 2003).

⁹³ Cf. L. Scheffczyk, “La doctrina del Magisterio sobre la Trinidad”, en *Mysterium Salutis: manual de teología como historia de la salvación*, vol. 2 (Madrid: Cristiandad, 1971).

⁹⁴ Concilio Vaticano I.

como lo sostuvo Kant. Este mundo ya no es el del cosmos finito e inmóvil de Aristóteles, cristianizado por Santo Tomás, que habla de un sol móvil, como las narraciones bíblicas de la toma de Jericó por los Israelitas; este es más bien el mundo de Copérnico, Galileo y Newton; no estático ni fixista. Este es un mundo que no fue creado en siete días, sino que evolucionó y sigue en expansión, como lo afirmarían Darwin y la física cuántica. Es la lucha, pues, de dos mundos, atrincherados uno en la fe y el otro en la razón.

Confieso que mi preocupación no parte solo de consideraciones académicas; también son producto de mi experiencia pastoral de quince años de ministerio sacerdotal, en diversas parroquias del área metropolitana de Medellín. Lo que quiero decir es que el tema no solo tiene consecuencias para la argumentación de la teología como ciencia de la fe; más allá de esta consideración, las expresiones de la fe se relacionan con la dimensión existencial más profunda de los hombres y de las mujeres creyentes. Por ejemplo, ¿cómo hablarle de un Dios que es amor, bondad, omnipotente y todopoderoso a una mamá cuya hijita de 7 años ha sido intervenida quirúrgicamente, pero sin éxito, aún después de poner en manos de Dios los resultados?

Después de tres horas de intervención, el médico sale y le dice a la señora: “Hicimos lo que pudimos, el resto póngalo en manos de Dios, solo de él depende que su niña no quede ciega y con retardos mentales”. La madre de esta infortunada niña va a la capilla del hospital, y durante horas y horas le pide al buen Dios, que todo lo puede, que su hija no salga con los nefastos trastornos colaterales a la cirugía. Pero ¡sorpresa! No solo queda ciega y con una disminución en sus capacidades mentales; también termina con trastornos en el habla y en las extremidades inferiores. La madre, llorando, se acerca a la sacristía de mi parroquia, me comparte su dolor y quiere confesarse; está avergonzada con Dios y conmigo. ¿El motivo?: “No soy capaz de

seguir creyendo, me parece imposible seguir creyendo en un Dios que no es tan poderoso como lo pintan ustedes, los curas”. ¿El problema es Dios o lo que de Dios dijo el médico?

La *Verbum Domini* tampoco es ajeno al problema, e intenta decir algo que nos ayude desde la pastoral. Dice el numeral 23:

Por lo tanto, es decisivo desde el punto de vista pastoral mostrar la capacidad que tiene la Palabra de Dios para dialogar con los problemas que el hombre ha de afrontar en la vida cotidiana. Jesús se presenta precisamente como Aquel que ha venido para que tengamos vida en abundancia (cf. Jn 10,10). Por eso, debemos hacer cualquier esfuerzo para mostrar la Palabra de Dios como una apertura a los propios problemas, una respuesta a nuestros interrogantes, un ensanchamiento de los propios valores y, a la vez, como una satisfacción de las propias aspiraciones. La pastoral de la Iglesia debe saber mostrar que Dios escucha la necesidad del hombre y su clamor. Dice san Buenaventura en el *Breviloquium*: “El fruto de la Sagrada Escritura no es uno cualquiera, sino la plenitud de la felicidad eterna. En efecto, la Sagrada Escritura es precisamente el libro en el que están escritas palabras de vida eterna para que no solo creamos, sino que poseamos también la vida eterna, en la que veremos, amaremos y serán colmados todos nuestros deseos⁹⁵.”

O en otro caso, ¿qué explicación darle a la señora que piensa en la Ascensión del Señor, o en la Asunción en versión mariana, y está convencida de que lo que allí ocurrió fue algo como el lanzamiento de un cohete por parte de la Nasa? No está lejos la señora, ya que el relato de los Hechos de los Apóstoles dice efectivamente que Jesús se elevó hacia el cielo hasta que lo cubrió una nube. Aquí es necesario afirmar, con Leonardo Boff, que se hace necesario, por lo tanto, distinguir entre la fe y las expresiones de fe; entre las palabras y el significado; entre la experiencia y sus expresiones; entre la fe y la teología⁹⁶.

⁹⁵ El papa cita a san Buenaventura en prólogo a *Opera Omnia*, 5 (s. I.: Quaracchi, 1891), 5, 201-202.

⁹⁶ Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid: Paulinas, 1986), 7-8.

El siguiente ejemplo suena anecdótico y jocoso, pero resulta ilustrativo para entender el estado de la fe en un mundo científico. La anécdota es de Antoine Delzant: “Una chiquita —tercero de primaria— se encuentra en la catequesis de la parroquia:

—Entonces, ¿qué es lo que forman los amigos de Jesús? —pregunta la catequista. Respuesta mínima: —Un conjunto”⁹⁷.

Habrà que decir entonces, con H. Fries, que al momento de la comunicación pueden existir unas barreras lingüísticas insuperables. Este teólogo alemán cita a Bernhard Casper, quien afirma que el problema del lenguaje se plantea como “descomposición de la comunidad lingüística en muchos lenguajes específicos de cada grupo, que ya no se entienden entre sí. El lenguaje de la generación de los mayores difiere del lenguaje de la generación más joven. El lenguaje de la teoría difiere del lenguaje de la praxis, el lenguaje de la ciencia del de la vida cotidiana... —y continúa más adelante diciendo— y el lenguaje de un bloque, con su visión del mundo, difiere del lenguaje del otro bloque. La alienación se advierte inmediatamente en la dificultad o la imposibilidad de hablarse y de entenderse mutuamente”⁹⁸.

Antes de terminar, quisiera volver a algunas preguntas que planteé en los primeros párrafos, para que cada uno juzgue si, de una forma u otra, quedaron resueltas o deben seguir planteándose: ¿Es correcta la pretensión humana de que Dios nos ha hablado? ¿Realmente Dios ha dirigido una palabra a nosotros? ¿Cómo habla Dios? ¿Cuál es su lengua nativa? ¿Quién ha escuchado su voz? ¿Dios sigue hablándonos hoy, o después de Jesucristo se ha quedado en silencio? ¿Dios sigue hablándonos en Jesucristo y, por lo tanto, esa presencia debemos reactualizarla en el tiempo? ¿Nuestra tarea, entonces, es interpretar la palabra de Jesús como palabra de Dios?

⁹⁷ Citado en Andrés Torres Queiruga, *Creer de otra manera*, 6.

⁹⁸ Henry Fries, *Teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1987), 237.

Seguro que aquí algunas preguntas trataron de comprenderse, más que de responderse; más aún, al quedar sin resolverse, suscitaron nuevas preguntas que, espero, poder abordar en otro momento, especialmente en lo que se refiere a la relación entre exégesis, hermenéutica y dogma. Por ahora, digamos que palabra y lenguaje son realidades limitadas; en muchos casos la palabra queda por detrás de lo que quiere hacer entender, ella falsea muy a menudo la realidad. Fries dirá que esta constatación nos lleva a otra más importante: “Con ello el hombre adquiere el conocimiento de que no es él quien tiene ni la primera ni la última palabra”⁹⁹. Se espera entonces, como lo dirá H.U. Von Baltasar, “la palabra más allá de las palabras”.

Concluyo con una frase del Cardenal de Lubac, citado por Juan Luis Segundo: “Si me falta el amor y la justicia, me separo indefectiblemente de ti, Dios mío, y mi adoración no es otra cosa que idolatría. Para creer en ti, debo creer en el amor y la justicia, y creer en estas cosas vale mil veces más que pronunciar tu Nombre”¹⁰⁰.

⁹⁹ Ibid, p. 238.

¹⁰⁰ Citado en Juan Luis Segundo, “Estudio crítico sobre la teología de la liberación: La respuesta de J. L. Segundo al primer documento Ratzinger (Síntesis y guía de lectura)”, *Cristianisme i Justícia*, 1986, <http://www.fespinal.com/espinal/llib/est13.rtf>.