

De la palabra de Dios a la palabra del hombre*

Álvaro Mejía Góez**

Recibido: 30 de septiembre de 2012 • Aprobado: 6 de diciembre de 2012

Resumen

Especialmente para las religiones llamadas “de libro”, se considera que Dios no solo ha revelado y se ha revelado, sino que también ha hablado. Por ello, la Biblia, el libro de los católicos, no contiene definiciones, sino la historia del pueblo y la irrupción voluntaria y amorosa de Dios en el mismo. La revelación se encuentra íntimamente ligada a la palabra, por ello se afirma en el Evangelio según San Juan que “en el principio existía la Palabra y ella era Dios”. (Jn 1, 1).

Palabras Clave: dogma, lenguaje, palabra, teología, revelación, Dios.

From the word of God to the word of man

Abstract

Especially for the religious named “of the book”, is considered that God has not only revealed and has revealed himself but has also spoken. Therefore, the Bible, the book of Catholics, does not contain definitions, but the story of the people and the willing and

* Ponencia en el Panel de Teología de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, en 2011

** Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Actualmente es docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Bogotá y de la UNIMINUTO de la misma ciudad. Filósofo y Teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) y doctorando en la misma universidad. Magister en Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Correo Electrónico: almeago68@hotmail.com

loving appearance of God in it. Revelation is closely related with the word, this is why the Gospel according to Saint John states that "In the beginning was the Word, and the Word was God". (John 1,1)..

Keywords: Dogma, language, word, theology, revelation, God.

Provocación

La intención en este texto es abordar algunos aspectos que se consideran relevantes en la relación Palabra de Dios-Dogma-Lenguaje. El pretexto para abordar esta triada, ya crítica en sí misma para la teología, será la exhortación postsinodal del Papa Benedicto XVI, *Verbum Domini*. La perspectiva o clave hermenéutica para abordar el texto magisterial, se debe 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 jugarlos; 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.

Es muy importante que nosotros nos demos cuenta que nos 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 sólo 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 continúa: (Segundo, 1987).

¿Qué nos dijo Dios y cómo nos lo dijo?

El trozo de texto de Juan Luis Segundo, se pone al inicio de esta ponencia como una provocación, ya que nos remite a unas preguntas de no poca monta: ¿Es correcta la pretensión humana de que Dios nos ha hablado? ¿Realmente Dios nos ha dirigido una palabra? ¿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.

Se cree, entonces, que para empezar a aclarar el problema que hemos planteado, debemos analizar varios aspectos propuestos en la Exhortación postsinodal *Verbum Domini* (VD) del papa Benedicto XVI:

La revelación

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

La misma regla se debe aplicar para el concepto “Revelación”. No existe una definición de revelación, pero sí acontecimientos en los que el hombre creyente descubría a Dios manifestándose. Estas manifestaciones se daban 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 estas manifestaciones se les conoce como “teofanías”. El Antiguo Testamento (A.T.) es un ejemplo de estas revelaciones.

El Nuevo Testamento (N.T) no es la excepción; aunque al libro del Apocalipsis se le denomine también “libro de las revelaciones”, no se encuentra en todo el N.T 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 muestran a Jesús enseñando, predicando, obrando signos milagrosos; en todos estos actos Jesús 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” son sinónimos 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” (Jn 14,9).

La palabra de Dios

La *Verbum Domini* llama la atención sobre un aspecto en el 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 a “Palabra” fue “Logos”. Pero la expresión hebrea es mucho más rica de significados.

Dabar significa “Palabra” en hebreo. Esta expresión aparece más de 245 veces en el A.T, lo que hace que sea muy importante en el texto. Cuando aparece está colocada al lado del nombre “Yahve”. 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” (Pie-Ninot 1996). Un buen ejemplo es la palabra “amor”. No es lo mismo decirle a alguien “hace calor” a decirle “te amo”.

Así las cosas, si nos arriesgáramos a plantear la hipótesis de que el “Dabar” del A.T. puede identificarse con el “Logos” del N.T (Pie-Ninot, 1996), Jesucristo sería esa Palabra más profunda salida de Dios; Jesucristo es la última palabra dicha por Dios. En Jesús, Dios se hace presente en lo más íntimo de su ser. Jesús es Dios; más aun, 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, su contexto vital, las cosmovisiones propias de quienes dijeron recibir esa Palabra y ponerla 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, en los Profetas, en Jesucristo y en los Apóstoles, es decir, que el contenido de esta revelación era la Sagrada Escritura. A la revelación natural se accede por la razón y a la sobrenatural se accede por 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 si se desplazaba del centro que ocupaba hasta el momento. La razón se erige como “señora” del conocimiento y el hombre como el 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 de todo el ataque eclesial contra el modernismo y todas las nuevas teorías que minaban la doctrina milenaria de la iglesia. A estos papas se le sumo León XIII y su proyecto de recuperar al tomismo para la modernidad¹. La Neoescolástica o

¹ Véase, por ejemplo, de Pío IX su primera encíclica “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

Neotomismo es el movimiento teológico surgido de este espaldarazo papal a Tomás de Aquino y que resultó ser un “remiendo viejo en tela nueva”².

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; más bien se quiso enfatizar que Dios se había revelado para ser conocido (Denziger, 1995). Este énfasis en el conocimiento de Dios originó la 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, lo ya dicho por él no era necesario 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. De hecho 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 (Cfr. GS 19).

El Vaticano II quiso enfatizar en la otra cara de la moneda, que 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.

al profesor de filosofía de Munich, j. Frohschammer. 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.

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

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 en quien es plenitud de su presencia: Jesucristo (Morales, 1998). La exhortación VD evidencia y recoge el cambio introducido por el Vaticano II, cuando en el numeral 11 afirma que “la palabra aquí no se expresa principalmente mediante un discurso con conceptos y normas. Aquí nos encontramos ante la persona misma de Jesús” (VD 11). A partir, entonces, 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 cristiandad³.

¿Qué hemos dicho nosotros de Dios y cómo lo hemos dicho? (Mejía, 2005)

El sicólogo social Vander Zanden exponiendo las diversas teorías que existen sobre el origen del lenguaje, afirma que la teoría de la “relatividad lingüística” elaborada por Edward Sapir y Benjamín Whorf, sostiene que las palabras tienen un origen y un significado de acuerdo a la cultura en la que se crean y se aplican (Zanden, 1995); Sapir y Whorf constataron que los árabes poseen 6.000 nombres diferentes para designar a los camellos y que los Janunu tienen 92 nombres diferentes para nombrar 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.

3 El tema de la hermenéutica será abordado por la exhortación ampliamente a partir del numeral 29, introduciendo un tema ciertamente crítico para la teología como es la relación entre 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: Ed. Encuentro, 2011) pp. 5-10. Una alusión explícita al método canónico se encuentra en la exhortación VD 34.

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 tropeizamos con una dificultad para la utilización de un cierto lenguaje en la teología. Concretamente en la exégesis y hermenéutica bíblica es necesario entender que la cosmovisión semita no es la misma occidental; o la griega difiere de la latina.

Vander Zanden continúa su análisis y pone como ejemplo la palabra nieve en la cultura de los esquimales: nosotros utilizamos una sola palabra: "Nieve", los esquimales usan una palabra para nombrar la nieve que está cayendo, con otra designan 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. Afirma Torres Queiruga: "de modo que, al cambiar el contexto, una misma palabra puede adquirir un significado distinto: "Servir a su divina majestad" no significan para nosotros lo que significaban en el medioevo para San Anselmo, y en el siglo XVI para Ignacio de Loyola" (Torres, 1999). 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 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 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 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. De 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, 161 verbos.

Este rigor se perpetuo en la Tradición teológica al punto 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 designa lo que es tres en Dios. Se hace la diferencia entre afirmaciones esenciales y nocionales; las primeras se fundamentan en la esencia divina y las otras se basan en las personas en su distinción unas de otras. Dentro de las reglas de sintaxis para hablar de la Trinidad, los sustantivos como misericordia, bondad, sabiduría, deben emplearse en singular; los adjetivos en plural se atribuyen a las personas como Padre omnipotente, Hijo omnipotente o Padre e Hijo son omnipotentes; pero en singular solo se designan cuando se afirman de la naturaleza divina, ejemplo: Dios Eterno o Dios bueno, no es correcto decir tres eternos o tres buenos; como no es correcto decir "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 ponemos en juicio es que, dada la naturaleza del objeto de la teología, el lenguaje se dogmatice, que en muchos casos eso significa que se "petrifique" o "momifique", sin dar espacio a la evolución lingüística de acuerdo al 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" (Greshake, 2002).

¿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 de otro lado la teología debe seguir insistiendo en la necesidad de re-valorar, re-formular o inclusive re-pensar lo que de Dios se ha dicho en nuestra tradición ya secular; y no solo de Dios, sino

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 re-pensadas, porque de alguna manera el lenguaje con el que fueron dichas ya no corresponde a la comprensión moderna del cosmos, de la naturaleza, a la crítica histórica en general⁴.

No es de asustarse que en manuales de teología como los de la BAC, 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...” (Martínez, 2002).

Otro ejemplo en la misma línea lo encontramos en el libro de Francois Varone: “El ‘dios sádico’. ¿Ama Dios el sufrimiento? Dice allí este teólogo hablando de las diversas y falsas interpretaciones que se le han dado al “sacrificio redentor de Jesús en la cruz” que el hecho 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 formulas, por muy ortodoxas que sean” (Varone, 1988).

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.

4 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).

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 dichos teólogos actúan de manera irresponsable, negativa o incluso amarga y resentida. Basta recordar el vendaval de críticas a Jhon 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, pues, 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 en 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 Generis*” afirmaba que el lenguaje de la enseñanza dogmática de la Iglesia puede ser mejorado y pulido con una fraseología filosófica más actual, pero 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)⁵; es decir, un mundo que se resiste a superar los antiguos paradigmas basados en la filosofía aristotélica que consideraba la verdad como el producto de llegar a la realidad, aprehenderla con el conocimiento y expresarla con la palabra; en últimas, las palabras se identifican con los conceptos y ellos 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 signifiante, no es metáfora, ni memoria, ni narración; es palabra lógica como adecuación de una realidad óptica (Scheffczyk, 1971); por lo tanto el desarrollo dogmático no puede tocar con una manera distinta de entender la revelación, no se trata de inculturación de la fe, sino que el problema se reduce a cuestión de vocabulario.

Por otro lado se encuentra 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

5 Uno de los más recientes estudios sobre el desarrollo dogmático lo encontramos en Crowley, Paul. En lugares sin cuento. El dogma en una Iglesia pluralista. (Santander: Sal Terrae, 2003).

existo". En este mundo ya no es legítimo simplemente obedecer por el principio de autoridad promulgado por la Iglesia: "creemos porque Dios no puede engañarse ni engañarnos" (Concilio Vaticano I); más bien somos adultos pensantes y autónomos 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, Newton, no estático y fixista. Este es un mundo que no fue creado en siete días, sino que evolucionó y sigue en expansión como lo afirmaría Darwin y hoy la física cuántica. Es la lucha, pues, de dos mundos, atrincherados uno en la fe y otro en la razón.

Confieso que la preocupación no parte solo de consideraciones académicas; también son producto de la experiencia pastoral de 15 años de ministerio sacerdotal en diversas parroquias del área metropolitana de Medellín. Lo que se quiere 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 tocan con la dimensión existencial más profunda de los hombres y de las mujeres creyentes. Por ejemplo, ¿Cómo hablarle de Dios Amor, Bondad, Omnipotente y todopoderoso a una mamá cuya hijita de 7 años ha sido intervenida quirúrgicamente y después de 3 horas, el médico sale y le dice: "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 ciega y con 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 la parroquia, comparte su dolor con el sacerdote y quiere confesarse, esta avergonzada con Dios y con el confesor, ¿el motivo?: "No soy capaz de seguir creyendo, me parece imposible seguir creyendo en un Dios que no es tan poderoso como lo pintan los curas". ¿El problema es Dios o lo que de Dios dijo el médico?

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

Por 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 sólo creamos, sino que poseamos también la vida eterna, en la que veremos, amaremos y serán colmados todos nuestros deseos”⁶.

O en otro caso ¿Qué explicación darle a la señora que piensa en la Ascensión del Señor o la Asunción en versión mariana y está convencida 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 (1, 9) 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 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 teología (Boff, 1986). El siguiente ejemplo suena anecdótico y jocosos 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– que 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”»⁷.

Habría 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

6 El Papa cita a San Buenaventura en *Prolog.*: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, p. 5, 201-202.

7 Citado por Torres Queiruga, Andrés. Creer de otra manera. Op. Cit. p. 6.

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" (Fries, 1987).

Antes de terminar, se quiere volver a algunas preguntas que planteadas 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?

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 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" (Fries, 1987). Se espera entonces, como lo dirá H.U. Von Baltasar, "la palabra más allá de las palabras".

Se concluye 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"⁸.

8 Citado por Juan Luis Segundo en: "Estudio crítico sobre la teología de la liberación. La respuesta de J.L. Segundo al primer documento Ratzinger (Síntesis y guía de lectura)". Publicado por *Cristianisme i Justícia*, 1986. URL: <http://www.fespinal.com/espinal/l1ib/es13.rtf>.

Referencias

- Benedicto XVI, (2010) Exhortación Apostólica Postsinodal, Vaticano: Librería Editrice Vaticana
- Boff, L. (1986). *La Trinidad, la Sociedad y la Liberación*. Madrid, España: Paulinas. pp. 7-8
- Denziger, H. (1995) *Enchiridion Symbolorum*. Bologna, Italia: Editione Bilingüe a cura di P. Hünermann, 1785-1786.
- Fries, H. (1987). *Teología Fundamental*. Barcelona, España: Herder. p. 237
- Greshake, G. (2002) *Creer en el Dios Uno y Trino. Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae. p. 7
- Latourelle, R.; Fisichella, R. (1992), *Diccionario de Teología Fundamental (DTF)* Madrid, España: Paulinas.
- Martínez Diez, F. (1997). *Teología Fundamental*. Dar razón de la fe cristiana. Salamanca-Madrid, España: San Esteban-Edibesa.
- Martínez, A. (2002) *Antropología Teológica Fundamental*. Madrid, España: BAC. p. 217
- Mejía, A. (2005). *Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios*. En: *Revista Theologica Xaveriana*. enero-marzo año 55, N° 153. Bogotá, Colombia: Universidad Xaveriana.
- Morales, J. (1998). *Introducción a la Teología*. Pamplona, España: Eunsa. pp. 291ss.
- Pie-Ninot, S. (1996). *Tratado de Teología Fundamental*. Salamanca, España: Secretariado Trinitario. p. 155.
- Pie-Ninot, S. (2001). *La Teología Fundamental*. Salamanca, España: Secretariado Trinitario.
- Sánchez, R. (1981). *Los fundamentos de nuestra fe*. Salamanca, España: Sígueme.
- Scheffczyk, L. (1971). "La doctrina del Magisterio sobre la Trinidad", En: *Manual de teología como historia de la salvación*. Vol. II. Madrid, España: Mysterium Salutis.
- Segundo, J. L. (1987). *El Dogma Cristiano*. Conferencia dictada en la parroquia de San Juan Bautista. En Montevideo, Uruguay, [Edición electrónica]. Recuperado: 1 de junio de 2009 desde <http://www.esnips.com/web/JuanLuisSegundo/>.
- Torres, A. (1999) *Creer de otra manera*. Santander: Sal Terrae. p. 11
- Vander, J. W. (1995). *Manual de Psicología Social*. Barcelona, España: Paidós. p. 89.
- Varone, F. (1988) *El dios "sádico"*. ¿Ama Dios el sufrimiento? Santander: Sal Terrae. p.18
- Waldenfels, H. (1994). *Teología Fundamental Contextual*. Salamanca, España: Sígueme.