



CREO EN DIOS PADRE, CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA



POR MONSEÑOR ALBERT HOUSSIAU¹

La Iglesia nos invitó a reconocer mejor a Jesucristo y la obra del Espíritu Santo, en vistas al gran Jubileo de la Encarnación. Pero quizá con demasiada frecuencia dejamos para después "nombrar a Dios", para hacer conocer al Padre cuyo Hijo entre nosotros es Jesús, y cuyo Espíritu obra en nosotros. ¿Cómo comprendemos el primer artículo de la fe, que nos hace renacer en Dios: *Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra,*

del universo visible e invisible? Hay un cierto silencio e incluso cierto agnosticismo al respecto, que pesa sobre la predicación y la catequesis. ¿Quiere decir que da miedo asumir los desafíos que plantea al creyente la mentalidad actual de los hombres?

Vamos a revisar las principales aporías (contradicciones sin solución) actuales acerca de Dios y después recordaremos los rasgos que el creyente descubre en su acercamiento a Dios. Finalmente puntualizaremos cómo este hablar sobre Dios se articula en la Iglesia.

Las aporías contemporáneas

La soberanía del avance de la tecnociencia

Nuestros contemporáneos están deslumbrados por la sagacidad genial de los científicos, que descubren las leyes del funcionamiento del universo observable. El dinamismo interno de la ciencia implica un rechazo a todo límite a la investigación y a la explicación del mundo. Además es solidario de la técnica, por la que el hombre controla y utiliza este universo. La investigación científica requiere instrumentos cada vez más artificiales, y por tanto una manipulación y una transformación cada vez mayor del universo natural. De esta manera le permite a esta técnica demostrar su poderío. Por eso es que la mayoría de la gente está deslumbrada por los resultados de la tecnología avanzada y generalizada, y particularmente por las casi infinitas posibilidades de dar respuesta a las necesidades más válidas.

La ciencia y la tecnología alimentan actualmente una voluntad de poder soberana y sin límites. Y así la racionalidad defiende agresivamente su autonomía y rechaza todo límite que se le quiera imponer. Esta libertad se dispara tanto hasta querer manipular la vida inclusive en los últimos mecanismos del hombre "sólo para celebrarlo y para afirmar incondicionalmente al logos" (J. Lardrière). Corre el riesgo de quitarle libertad al hombre, encerrándolo en el callejón sin salida del determinismo de la máquina industrial, económica y política².

Sin embargo, los avances de los conocimientos y de la sabiduría también producen nuevas posibilidades para el auténtico crecimiento de la persona y para la construcción de la comunidad humana. Nos intiman además a asumir una mayor responsabilidad ante los nuevos desafíos que plantean al ser humano³. Pero el mecanismo descubierto por la ciencia y por la técnica, ¿encuentra por sí mismo o crea por sí mismo el sentido del universo y de la acción humana?

Es evidente que es inaceptable para los científicos la idea de un arquitecto que daría impulso a la máquina, como un primer motor que sería trascendente al universo y que pensaría y orientaría su finalidad. Algunos no postulan ninguna finalidad: sólo intervendría el azar en la combinación de los múltiples factores para desembocar en la producción de seres vivos cada vez más complejos (J. Rostand, J. Monod). Otros opinan que "Dios no juega a los dados con el mundo" (A. Einstein), en el sentido de que algunas leyes inscritas en la naturaleza, como por selección natural, conducen de por sí a la emergencia del hombre y aún pueden hacer emerger un ser más capaz y eficiente que el hombre actual. Dios no sería más que esta dinámica autónoma y el misterio no sería más que la cara oculta de la realidad total, más allá de lo que percibimos actualmente o de lo que ya se ha desarrollado (Chr. De Duve). Se trataría de un punto omega sin alfa trascendente que nos precede o al que se apunta intencionalmente.

Por otra parte, la gran aventura de la racionalidad científica y técnica fragmentó la realidad: cada especialista se ajusta exclusivamente a lo suyo, con el riesgo de desestructurar al hombre como espíritu encarnado. Se lo desmenuza con observaciones y manipulaciones diferentes, corriendo el riesgo de dispersarlo en diversos lugares, cada cual con una estrategia diferente: la escuela, la familia, la clínica, la economía, la administración, la policía y la cultura. El universo simbólico del hombre se encuentra desintegrado. Esta dispersión incita a la superficialidad y a la curiosidad: hablar de todo sin decir nada uno a otro y sin plantearse nada acerca del sentido. El tiempo libre, o sea, la ausencia de compromisos de acción, corre el riesgo de convertirse en inútil, cuando debería permitir momentos de interioridad unificadora y significativa⁴.

Por otro lado, las fallas de este mecanismo se viven con mucho dolor: el sufrimiento de un niño, las catástrofes, la criminalidad ciega... dejan un gusto amargo de decepción ante los fracasos de las utopías científicas. Pero también impulsan a acusar al Padre y a negarle toda providencia y aun toda capacidad benefactora. El ateísmo se convierte en



antiteísmo y exige la erradicación de toda idea de Dios. O si no, se convierte en un resentimiento radical contra el mundo en el que se vive, rechazando toda esperanza, denunciada como estupidez, o rebelándose anárquicamente contra todo el orden establecido⁵.

El humanismo trascendental

El pensamiento contemporáneo, insatisfecho de la visión mecanicista del mundo, quiere dar cuenta de la experiencia vivida (*Lebenswelt*) de la libertad y del gran avance de sí mismo. Esta trascendencia o la capacidad inmanente de superar la facticidad y autodeterminarse no provendrían de un estado supremo, por encima del mundo y del hombre. El ser no surge de Dios, sino que Dios sólo sería el polo más allá y delante del mundo y del hombre, es decir el ideal al que apunta el hombre a través de sus caminos, en su existencia corporal (E. Husserl). A no ser que estos caminos no conduzcan a ningún lado y que gritemos pidiendo que surja otro dios distinto del que murió (M. Heidegger).

Este dios no es ni el Dios de los filósofos, que infieren la existencia de un ser supremo y perfecto, causa del mundo, o que postulan un garante que justifique el imperativo moral. Tampoco es el Dios del creyente, que se dirige por la oración a la Persona divina que está presente ante él. Como máximo, el hombre se refiere al Otro, que está más allá vislumbrado y respetado en el rostro del hombre que encontramos (Levinas).

Y así la religión se reduce a la ética y a un sentimiento de trascendencia (de transascendencia, J. Wahl) que reside completamente en la inmanencia de la libertad. En todo caso, si hay un dios personal, tiene que estar escondido; no se comunica con el hombre, y la fe sólo puede ser un no-saber y una apuesta⁶.

El humanismo trascendental "predicado" por Luc Ferry vulgariza esta visión de la trascendencia, sin comprometerse en una reflexión rigurosa y profunda sobre el ser. La trascendencia es la auténtica inmanencia que permite superar completamente la naturaleza determinista y prevenir la aniquilación que amenaza el porvenir de la misma

existencia de la humanidad. No viene de otra parte que del mismo hombre. La divinización del humanismo no es más que la humanización de lo divino. El hombre es Dios y lleva en sí mismo el sentido de la vida.

En esta confusión propuesta explícitamente, por supuesto que se reinterpretan los valores del Evangelio: el amor, el misterio y el sacrificio de sí. En efecto, este discurso retoma el lenguaje del Evangelio, pero lo reduce a una exhortación a la solidaridad generosa, independiente de toda referencia a un Dios personal⁷. Encuentra cierto eco en la opinión pública, y hasta en una importante cantidad de católicos practicantes⁸.

La negación del pecado

La generalización de las consideraciones freudianas contribuyó en gran manera a sospechar que todo sentimiento de culpabilidad es enfermizo y autodestructor. Esto reafirma la opinión generalizada de la negación del mismo pecado. Con eso queda muy ensombrecida la imagen del padre. La representación de Dios como padre favorecería la ruptura del hombre, al sacralizar la imagen de un Dios vengador, celoso por la libertad del hombre. Bajo la mirada de este Dios, el hombre se siente reducido sólo a objeto y no como un yo⁹.

Esta desconfianza funciona bien en la mentalidad dominante actual, en la que toda referencia a una norma moral o social exógena se convirtió en insoportable o insignificante; a fortiori cuando se la percibe como dictada y sancionada desde fuera por un Dios trascendente¹⁰.

De aquí que la exaltación de la conciencia personal corra el riesgo de ocultar un "haz lo que quieras" y exacerbar el sentido auténtico del pecado, donde el hombre no se deja cegar ni esclavizar por sus pulsiones. El juicio auténtico de sí sobre sí no puede contentarse, como sucede con frecuencia actualmente, con la aprobación o la tolerancia de la opinión, ni con la evaluación de los efectos utilitarios de la acción. La mirada sobre sí mismo lleva a la intención misma. Es una verdadera herida del espíritu y se convierte en insoportable si el hombre no se sabe al mismo tiempo amado, es

decir, comprendido y llamado a un renacimiento. Sin la fe en Dios santo y misericordioso, se niega con frecuencia el pecado y el perdón ya no tiene sentido, tanto respecto a sí mismo, como respecto a los demás. Paradojalmente, la tolerancia actual que pone entre paréntesis la intención, engendra una justicia represiva, cerrada a toda perspectiva de redención o de renacimiento.

Dios Padre, revelado por el Hijo

Aquí no nos proponemos refutar directamente las proposiciones que hemos mencionado ni criticarlas, sino recordar los rasgos que reveló Jesucristo a los que Le creen¹¹. El conocimiento específico de la fe nace del acontecimiento vivido por el creyente, al que Dios encuentra en su existencia y que se inserta con esperanza en el proyecto de Dios, antes de todo saber reflexivo¹². Este encuentro y este proyecto, este presente y este futuro ya se manifestaron para el cristiano, significados y realizados, en la existencia de Jesucristo. Para el creyente sólo tiene sentido hablar de Dios como articulación razonada del hablar de Dios al hombre y del hablar del hombre a Dios. La fe no es un saber adquirido al final de una inferencia que postula una *x*, como el primer motor, un más allá del ser o la idealidad intencional más allá de toda meta actual.

Ahora intentaremos destacar los rasgos de Dios (sin pretender agotarlos) que nos parecen propios de una fe vivida.

El Hijo revela al Padre

En su himno de júbilo (Mt. 11,25-30)¹³, Jesús nos muestra el camino para conocer a Dios. No es el hombre el que lo encuentra por la agudeza de su inteligencia, sino el Hijo el que nos lo descubre, al revelarnos al mismo tiempo quién es el Padre y quién es Él mismo. No nos enseña cómo su ser se arraiga en el ser eterno de Dios, sino que nos descubre su propia personalidad al compartirnos su

maravillarse ante la complacencia del Padre al verlo y al ver a los hombres simples que han recibido la manifestación de su palabra y de su acción. Él nos deja vislumbrar la santidad y la incomparable bondad victoriosa de Dios en la relación amorosa entre el Padre y el Hijo. Semejante conocimiento de Dios es fruto de una gratuidad, en Dios tanto como en nosotros, como en toda relación entre personas: la persona no deja conocer el misterio que la habita y que la unifica sino a un amigo al que le tiene confianza y que le da su confianza y lo respeta. Esto se completa en la reciprocidad: "*conocemos a Dios, o mejor, somos conocidos por Él*" (Gál. 6,9).

Dios no suministra una teoría consistente en afirmaciones sobre sus cualidades o sobre el estatuto ontológico y el origen y la unidad del mundo. La revelación es el amor de Dios que se deja reconocer en las acciones y las palabras por las que nos interpela, nos llama y suscita nuestra confianza y nuestra esperanza¹⁴.

El Hijo culmina el progresivo descubrimiento que el Señor-Dios hace de sí mismo a lo largo de toda la historia de su pueblo a través de su palabra y de su acción y en los momentos de su existencia. Algunos intérpretes cristianos han vuelto a traer la explicación del nombre de YHWH (*Soy el que soy*, Ex. 3,14) a una definición de Dios como Ser supremo y eterno, más allá de toda esencia particular y cambiante¹⁵. Pero la zarza que arde sin consumirse, ¿no es el signo que da el Señor de su presencia indefectible? El Señor escuchó el grito de su pueblo esclavizado y estará con Moisés en la acción liberadora a la que lo envía. Es el que prometió y cumplió sus promesas a Abrahám, Isaac y Jacob y nunca dejará de hacerlo, porque es "Dios compasivo y bondadoso, lento para enojarse y pródigo en amor y fidelidad" (Ex. 3,1-18; 34,6)¹⁶. Al designar al Señor como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no hablamos de él de la forma como designamos al Dios de Sócrates, de Platón, de Aristóteles o de Descartes, resultado de un razonamiento. Moisés puede hablar del Señor porque se le manifestó en su existencia y él lo pudo reconocer en ella.



El conocimiento o el cuidado que Dios tiene de nosotros es anterior al conocimiento que tenemos de Él. Sabemos que está presente y se ocupa de nosotros mucho antes de que hayamos tomado conciencia de su amor. Nuestro conocimiento nunca logra agotar la santidad de Dios y sigue siendo un maravillarse ante Dios que se acuerda del hombre, que lo conoce y que piensa en él en los vaivenes de su existencia (Ps. 8,5; 144,5). Entonces la fe es el sacramento, la manifestación incoativa de nuestro descubrimiento de las riquezas infinitas que nos trae el amor de Dios. "Entonces conoceré como soy conocido por Él" (1 Cor. 13,12).

La revelación de Dios no es, pues, la decodificación de un enigma ambiguo, como sería el oráculo de la pitonisa de Delfos "que no habla, no se calla, pero significa" (Heráclito)¹⁷. La palabra de los Profetas, de Cristo, de los Apóstoles y la voz viva de la Iglesia son claras y comunicables (cf. 1 Cor. 14,14-19). Hay enigma e inacabamiento, porque la riqueza de Dios todavía no se manifestó, significó ni realizó plenamente para mí y en mí. La paradoja de la fe no es una contradicción insuperable, sino que apunta a que Dios supera nuestras expectativas.

Abba, Padre

Jesús nos dio, con conocimiento de causa, el nombre por el cual, ya desde ahora, podemos animarnos a dirigirnos a Él: *Abba, Padre* (Lc. 11,2; cf. Mc. 14,36)¹⁸. Jesús usa una metáfora, como en las parábolas que descubren la voluntad salvadora de Dios, porque supera una representación de la paternidad humana. Esta imagen no puede funcionar como un concepto que permitiría deducir de sus componentes las diversas cualidades de Dios. Pero sí abre a un abanico de posibilidades que se complementan con otras imágenes: una madre en la que se acurruca su hijo, el señor que gobierna a su pueblo, el pastor que cuida sus ovejas... Es evidente que todo esto supone la experiencia humana de la relación filial y de la paternidad, y que el creyente transfiere a ella el objeto de su deseo¹⁹.

Por otra parte, el grito *Abba, Padre* (Rom. 8,16-17; Gál. 4,6-9; Lc. 11,2) no es tanto una definición sino la expresión de la confianza experimentada por el hombre, que es liberado de lo que lo convertía en esclavo de sí mismo y lo cerraba a la santidad transfigurante de Dios. El término familiar *Abba* y la ausencia de todo epíteto honorífico expresan la confianza sin reservas, como la de un niño que pone la mano en las de su Padre, seguro de estar en el buen camino y de la fidelidad con la cual Dios siempre lo acompañará (cf. Mt. 18,1-5). Por otro lado, no se trata de una forma de relación intemporal, sino del acontecimiento del renacimiento y de la liberación vividos en la existencia del hombre caminante. Al comprometer a los discípulos a rezar el *Padrenuestro*, Cristo los impulsa a entrar en la comunión que él vive con el Padre como Hijo de Dios convertido en uno de nosotros. La invocación *Abba* brota con fuerza de la libertad reencontrada y reavivada sin cesar; que no consiste tanto en la independencia de toda coacción exterior o de todo adoctrinamiento, sino que es participación del compromiso filial de Jesucristo en la acción del Padre. En este sentido, la Verdad nos libera, porque el amor de Dios se manifestó de manera suprema en la unión del Hijo al Padre y del Padre al Hijo en la elevación de la Cruz (Jn. 8,27-28, cf. 10,30). La Verdad nos hace libres como hijos del Padre, siguiendo a Jesucristo²⁰.

No podemos comprender las diversas facetas de la paternidad de Dios, sino musitando los salmos con todas las generaciones cristianas. Dios se nos revela ahí al escuchar nuestro grito²¹. No es un dios haragán y frívolo, que permanece inactivo en su eterno descanso, gozándose de su plenitud. Tampoco es el pensamiento del pensamiento, la inteligencia pura que no puede ocuparse de nuestro pobre mundo porque corre el riesgo de ensuciarse. Tampoco es una idealidad que vislumbramos más allá de nuestra existencia presente. Dios es sensible a toda herida de la oveja perdida, como el buen pastor. No permanece indiferente ante cualquier sufrimiento, cualquier fracaso, cualquier rechazo de parte nuestra. Es amor (1 Jn. 4,7) y en Él la justicia encuentra la paz, la bondad

y la fidelidad (Ps. 85,11-12). El Padre nos toma en serio en el llamado que nos dirige, porque su voluntad es nuestra santificación (Rom. 12,1-2). Espera firmemente nuestra respuesta a esta vocación de santidad y de justicia, porque en ella está comprometida nuestra paz y la paz del mundo.

El rasgo más destacado de la figura cristiana del Padre es sin dudas el de la misericordia hacia los pecadores²². San Lucas la evocó en la parábola narrativa del Padre misericordioso (15,12-32). El hijo se apropia de la herencia como un bien y se aleja del que se lo da. Aquí no se trata de fragilidad constitutiva, sino de una autoafirmación que vuelve deliberadamente la espalda al Padre; aquí el pecado no es una falta a la justicia o a la solidaridad hacia el otro, sino una ruptura de la alianza por la cual el Padre se preocupa de la felicidad de su hijo y le indica el camino de vida. Como víctima de sí mismo, el hijo que abandonó al Padre descubre la magnitud de su pérdida y renace en él el deseo o la nostalgia del amor paterno. Él faltó realmente contra el Padre (cf. Ps. 51,6)²³. En el reencuentro con el Padre calibra con toda lucidez la gravedad de su ignorancia del amor del Padre, que lo esperaba desde siempre. La confesión hecha al Padre surge de la toma de conciencia acerca de sí mismo, como artífice de su infelicidad, y le asegura el perdón. La palabra y el gesto del Padre le devuelven su dignidad original y lo hacen retornar a su comunión, mucho más allá de lo que él esperaba, después de que el hijo reconoció por tres veces su error. Como afirmó reiteradamente Agustín, la confesión del Dios misericordioso está inscrita en la confesión del pecador que desconoció su bondad. En este sentido, es necesario el conocimiento de sí para conocer a Dios²⁴. La venida del reino de Dios coincide con el acontecimiento de la conversión. En efecto, la santidad de Dios no puede manifestarse al hombre ni desarrollarse en él sino gracias a esta humilde confesión²⁵.

Que venga tu reino

La Buena Noticia proclamada por Cristo es el anuncio de la venida del reino de Dios (Mt. 3,17). En la oración que dio a sus discípulos, se pide el

reino de Dios²⁶. En la predicación de las bienaventuranzas, promete el reino de Dios. La *basileia* es una acción que ya se manifiesta en el presente de la palabra y de las acciones asombrosas y benefactoras de Jesús, pero cuya plenitud está todavía por llegar. Esta *basileia* no es un reino que bajaría ya completo desde el cielo, sino un reinado. Jesús no entiende por reino la actividad creadora y providencial de Dios, sino más bien el acontecimiento por el cual Dios completa su obra, realiza su voluntad sobre la tierra y manifiesta ahí su santidad²⁷.

Por otra parte, la santidad de Dios no es un todo-poder intemporal, ya que se somete a la respuesta de los hombres: la conversión, la bienvenida y la misericordia (Mt. 5,3-11; Lc. 6,20-22). El reino se realiza plenamente cuando el hombre se convierte en un niño o en un pobre y se deja conmover y actúa respecto a sus hermanos con un amor misericordioso a imitación del del Padre (Mt. 5,48). La felicidad que satisface el deseo del hombre no es una conquista del hombre, ni de la sabiduría o de la cultura, ni de la fuerza o del saber actuar, sino que es un don. En el anuncio de las bienaventuranzas hay dos términos que se contraponen: la pobreza no produce un dominio de sí; el perdón del hombre no merece el perdón de Dios. La humildad no es más que la apertura al don gratuito de Dios; la misericordia, la disponibilidad para dejarse atrapar por la acción de Dios.

Señor del cielo y de la tierra

La primera confesión de Israel es la memoria proclamada ante el Señor de la acción liberadora que realiza en su historia (cf. Dt. 26,4-10). La primera confesión de la Iglesia es la memoria que celebra el gesto de Dios que resucitó a su Cristo, en la espera asegurada de su venida gloriosa (cf. 1 Cor. 11,26). En este sentido, la fe en Dios es primeramente historial. Ya se tematizó en la teología de la Antigua Alianza y de una manera sistemática en la tradición sacerdotal. También lo será en la narración de las acciones de los Apóstoles, desde Jerusalén hasta los confines del mundo.

Pero esta confesión de la intervención concreta de Dios en el tiempo del antiguo Israel y en



el del nuevo Israel supera estos límites. Ya los profetas, como Amós y Oseas, proclamaban que el amor del Señor no se reduce al privilegio del que goza el pueblo de la Alianza. Por otra parte, el que pone su esperanza en su Señor, no puede ponerla al mismo tiempo en otras divinidades, que proveerían a la subsistencia por el pan, el aceite o el vino, y que serían en su vida sexuada la fuente de la vida transmitida por la generación humana.

Según los relatos del Génesis, la eficiencia creadora de la palabra de Dios se conjuga con el trabajo del hombre. Sacado de la tierra como todo ser vivo, él está encargado por el Creador de la administración de la tierra y de la vida. En este sentido, está hecho en su existencia corporal a imagen y semejanza de Dios. Dios no es la fuente del poder generador, porque no tiene una divinidad femenina que comparta el trono del dios soberano (lo que implicaría la sexualidad en Dios mismo, fuente de la vida biológica y de la sexualidad), sino que da la mujer como complemento del hombre y como madre de los vivientes.

La confianza en el único creador se confiesa en el relato del comienzo del universo y de la humanidad. La historia de Israel se origina en la creación. El cielo y la tierra con todo lo que hay en ella y todo lo que vive, son suscitados por la palabra poderosa de Dios. El creyente reconoce en Dios el orden y la bondad: Dios vio que eso era bueno²⁸.

Los primeros pensadores cristianos, como Ireneo de Lión, proclamaron la unidad de Dios creador y salvador del hombre, en su cuerpo, alma y espíritu, frente al dualismo gnóstico. Esta confesión funda la unidad del hombre en su existencia, su responsabilidad ética y su destino.

Por eso, esta teología no es una explicación ontológica del universo, aunque la reflexión cristiana haya sacado tal conclusión para responder al interrogante griego sobre la unidad de todos los seres²⁹.

La confianza en la bondad de la vida y de todas las cosas que rodean al hombre, aun más allá de las que le son útiles, se expresa en la celebración. Imitando a los salmos de acción de gracias sobre

los actos de Dios en la historia, el salmista enumera maravillado las bendiciones que Dios nos da en todas sus creaturas (Ps. 103-105; cf. Dan. 3,52-90).

La fe en Dios creador del cielo y de la tierra es primeramente un asentimiento a la vida y una oración segura de ser escuchada. Bendecir a Dios es reconocer las bendiciones de Dios para permanecer en su alianza fiel.

El todo-poder del Señor del cielo y de la tierra no consiste en una especie de átomo primitivo que contiene toda la energía del universo, sino en una voluntad que llama a la existencia y sostiene continuamente a todo hombre para que pueda vivir. Sin embargo, la realización plena de esta benevolencia tiende a la libertad de los hijos de Dios, que se confían en su bondad fiel. Por eso, toda la creación será librada de lo que le impide ser buena como Dios la quiere (Rom. 8,19). Entre la creación y el mundo que vendrá con la resurrección de la carne está toda la historia de Dios en la historia de los hombres. Al confesar *Creo en Dios, creador del cielo y de la tierra*, el creyente se compromete con todo su ser, cuerpo, corazón y espíritu "en la creación que Dios completa por la venida del Reino de Dios, que es verdaderamente la culminación y que debe revelar la plenitud de su sentido. Este sentido se anuncia en la oración, especialmente en la oración de alabanza" (J. Ladrière)³⁰.

Hablar de Dios

¿Cómo se articula la fe en Dios, Padre y Creador del cielo y de la tierra, en el discurso sobre Dios o más bien en los discursos sobre Dios?³¹

El creyente se compromete con todo su ser en las palabras de la confesión, de la oración, de la acción de gracias y de la súplica. Expresa y reflexiona ahí la palabra y la acción de Dios, que lo interpeló y que se comprometió con él. La catequesis y la predicación ayudan a esto vivido a suscitar en otro la fe, la esperanza y la caridad. El testimonio sobre este acontecimiento personal está igualmente cargado del de la comunidad de los creyentes. Pero la comunicación que lleva a la comunión requiere



una enseñanza, es decir, una proposición en términos comunes y con una coherencia razonada.

La primera proposición de los misterios de la fe no puede alcanzar al otro más que gracias a una empatía del otro con la experiencia del creyente y de la comunidad. Sin imponer de entrada el rezar juntos, el evangelizador y el catequista deben, pues, hacer entrever lo vivido de la fe, como se expresa en la oración, la conversación de corazón a corazón con Dios, la celebración en que se cantan sus maravillas o se lanza el grito de súplica.

Nosotros también debemos actualmente responder de nuestra fe ante nosotros mismos y ante los que se dirigen a nosotros, como los primeros cristianos, impregnados de la cultura de su ambiente. La apologética no puede reducirse a una refutación, sino que debe alcanzar al hombre que somos y al hombre con el que vivimos en la búsqueda de la verdad y en el deseo de plenitud. La nueva concepción de la trascendencia o del salto inmanente del hombre es cierto que desconcierta al cristiano, que escucha a Dios que le habla personalmente, que confía en Él y que se compromete con Él. Pero en el mundo pluralista en el que vivimos y que resuena en nuestro mismo corazón y en nuestro mismo espíritu, todo creyente que reflexiona debe reconocer en eso "una de las expresiones más felices de la búsqueda del sentido dentro de nuestro mundo secularizado, y dejarse guiar ampliamente por ello para situar en este mundo la idea de Dios cuya fe vive" (H. Bouillard)³². Es cierto que toda apologética corre el riesgo de detenerse donde comienza la originalidad de la fe, pero la fe pura no existe. Ya no es una palabra vivida y pensada sobre Dios si no hubiera una imagen borrosa de Dios y cierta apertura en el corazón de cada hombre. En este sentido, la fe supone la capacidad natural de conocer a Dios, como lo había recordado el Concilio Vaticano I^o. (Denz., no 8, 3004,3026).

Al finalizar estas reflexiones, nos parece que sigue siendo de gran actualidad el camino que la gran tradición cristiana propone para conocer a Dios. Como afirmaba san Basilio: "El camino del conocimiento de Dios va del único Espíritu por el único Hijo hasta el único Padre. A la inversa, la

bondad esencial, la santificación de la naturaleza (humana) y la dignidad real fluyen del Padre, por el Hijo único hasta el Espíritu"³³. Conocemos a Dios Padre gracias a la libertad que suscita en nosotros el Espíritu, a través de la gloria del Hijo de Dios que nos lo revela y nos hace compartir su vida con el Padre.

Referencias

1. Mons. Albert HOUSSIAU, nacido en Halle en 1924, se ordenó como sacerdote en 1949. Doctor y master en teología, fue profesor de sacramentaria, de liturgia y de eclesiología en la UCL (1956-1986). Es obispo de Lieja desde 1986. Publicó en la revista *Lumen Vitae*: Los sacramentos en la parroquia (1987/1); Creer en el Espíritu Santo: respuesta a los desafíos de Occidente (1998/1).
2. Cf. L. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, 1977; H. JONAS, *Technik, Medizin, Ethik, Frankfurt*, 1985, pp. 15-52; 109-203.
3. J. LADRIÈRE, *Les enjeux*, demostró claramente el doble impacto de la ciencia y de la técnica sobre la existencia humana, particularmente sobre la ética y la estética: efectos de desestructuración o de dispersión para el hombre y efectos de inducción: nuevas posibilidades de libertad, nuevas responsabilidades y promoción de nuevos valores.
4. Cf. J. LADRIÈRE, "Engagement", en *Encyclopaedia universalis*, s.v.
5. Cf. A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Lieja, 1983, pp. 216-219; 223-229.
6. Cf. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1949; H. BOUILLARD, "Transcendence et Dieu de la Foi", en *Vérité du christianisme*, Paris, 1989, pp. 317-354; J. COLETTE, "Dieu. Problématique philosophique", en *Encyclopaedia universalis*, s.v.; Cl. GEFFRÉ, "Dieu. L'affirmation de Dieu", *ibid.*, s.v.; P. PIRET, *L'affirmation dans la tradition philosophique*, Namur, 1998, pp. 218-240; E. BRITO, "Les théologies de Heidegger", en *Rev. Théol. Louvain*, t. 27, 1998, pp. 432-461.
7. L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, 1996.



8. R. REZSOHAZY, "Un essai de diagnostic", en *Il est une foi. Valeurs et croyances des Belges*, Namur, 1996, pp. 27-28: a la pregunta ¿Quién es Dios?, 30% de los católicos practicantes responden el gran Todo; 31%, la Santísima Trinidad; 20%, una energía; 8%, un ser personal; 0%, una invención del hombre.
9. Cf. A. VERGOTE, *Religion, foi et croyance*, pp. 81-89; 212-221.
10. Cf. S. JUAN, *Les formes élémentaires de la vie quotidienne*, París, 1995, pp. 128-140; M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, 1998: *Une révolution du croire* (pp. 103-110).
11. Cf. A. GESCHÉ, "Apprendre de Dieu ce qu'il est" en *Qu'es que Dieu?*, Bruselas, 1985, pp. 715-753. Sus estudios en *Dieu pour penser Dieu* nos parecen coincidentes con el enfoque de este artículo. *Le Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 1987, será muy útil para estudiar temas referentes a Dios.
12. Cf. J. LADRIÈRE, "L'existence comme lieu de la foi", en *L'articulation du sens*, II, París, 1984, pp. 229-257.
13. Sobre este himno jubiloso, cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, Friburgo-Br., 1988, pp. 431-449; H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, II, 1, Friburgo-Br., 1994, pp. 101-119.
14. Cf. la concepción "realista" y no sólo noética de la revelación según la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II (nos 1-8).
15. Por ejemplo, EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica*, (SC 292, pp. 96-115), siguiendo la interpretación de Plutarco de la inscripción delfica *Conócete a ti mismo – Tú eres (Sobre el Enigma de Delfos)* y del *Timeo* y del *Alcibiades I de Platón*; cf. E. DES PLACES, *Le Platonisme d'Eusèbe*, en SC 292, pp. 243-385. Esta exégesis de Ex. 3,14 constituye el inicio de la onto-teología escolástica.
16. Cf. BERNHARDT, "hãyāk", en *Theol. Wört. A. T.*, t. II, col. 393-408.
17. HERÁCLITO DE ÉFESO, fr. B93, en *Les écoles présocratiques*, ed. J. P. DUMONT, París 1991, p. 89.
18. Cf. J. GNILKA, I, pp. 212-232 y H. SCHÜRMAN, II, 1, pp. 170-227 en *Notre Père*; J. JEREMIAS, *Abba, Jésus et son Père*, 1996, París, 1972.
19. Sobre la representación cristiana de Dios como Padre, cf. A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, pp. 197-212. La fe puede dirigirse a Dios como a un padre porque todo hombre lleva en sí, por propia experiencia o por la experiencia de su entorno, el deseo de la relación filial. La metáfora evangélica no puede funcionar si la figura del padre humano es demasiado oscura. La influencia de las ideas freudianas falsea la comprensión de esta metáfora viva, aunque ponga en guardia contra las desviaciones.
20. "No podemos captar la imagen de Dios que resplandece en el rostro de Cristo sino entrando, personalmente, en el atajo que une la humanidad de Cristo al Hijo de Dios" (Ch. DE MORÉ-PONTGIBAUD, *Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, París, 1956, p. 18).
21. La oración cristiana es el momento del encuentro de persona a persona entre el hombre y Dios. La conversión cristiana (*metanoia*) no es, por otra parte, un retorno sobre sí (*epistroté*), sino un retorno de la persona a Dios (cf. P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, París, 1962). En ella se realiza una comunicación asimétrica, como entre el padre y el hijo, entre el señor y el servidor (cf. A. VERGOTE, *Religion, foi et incroyance*, pp. 258-278, sobre la oración como práctica expresiva de la fe). Los momentos indisolubles de la oración, que son la memoria agradecida (*eucharistia*) y la súplica confiada (*déisis, euché*), implican al mismo tiempo la presencia actual de Dios y su intervención fiel en el tiempo de la humanidad (cf. A. HOUSSIAU, "Les moments de la prière eucharistique", en *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 324-334).
22. El Antiguo Testamento expresa la misericordia de Dios por la metáfora de la fuerte emoción que experimenta hasta en sus entrañas la madre que ve a su hijo sufriendo; cf. DAHMEN, rhm, en *Theol. Wört. A. T.*, t. VII, col. 460-477. La misericordia divina y humana apuntan a la pobreza,



la soledad, la persecución y la condición pecadora; no se detiene en el sentimiento, sino que compromete a socorrer de manera eficiente. El término misericordia traduce bien los múltiples componentes de esta metáfora.

23 P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 51-58, describió bien esta concepción hebraica del pecado ante el Dios de la Alianza como ceguera y autoafirmación. No se trata ahí de la fragilidad constitutiva del hombre (como en el pecado original), sino del acontecimiento del pecado. Esta fragilidad se manifiesta sólo a través del acto histórico pecador.

24. Cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris, 1974-1975, siguió paso a paso la interpretación de la máxima délfica. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques* (cap. 1, estr. 5, nos 64-67 SC82, pp. 162-270) y san BERNARDO lo han desarrollado conjugando con eso el tema de la imagen de Dios oscurecida, pero restablecida por Cristo.

25 "Yo no era lo suficientemente humilde para mi Dios, el humilde Jesús, y para conocer que su debilidad era la enseñanza magistral". AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 18/24.

26. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, Paris, 1965; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, pp. 212-232. La venida del reino, la santificación del Nombre, la realización de la voluntad de Dios se refieren a la misma acción de Dios al fin de los tiempos; el Padre Nuestro no es una oración intemporal, sino que es específica para este tiempo último.

27. Cf. J. GNILKA, *Das Mattäusevangelium*, I, pp. 115-132; J. DUPONT, *Les béatitudes*, Paris, 1969-1973.

28. Cf. Cl. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, 1978, pp. 25-27; 72-101 (Dios que bendice y la creación).

29. El pensamiento griego concibe la verdad como transparencia del ser y como adecuación de la inteligencia (PARMÉNIDES fr. B3: *Porque el pensar y el ser son la misma cosa*). En el pensamiento oc-

cidental, la búsqueda de la verdad es necesariamente ontológica.

30. J. LADRIÈRE, "Sur la création", en *L'articulation de sens* (cf. la nota 12, más arriba), Paris, 1984, pp. 281-308; p. 308, el pasaje citado; cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser le cosmos*, Paris, 1994.

31. Sobre los diversos lenguajes de la fe, la confesión, el testimonio y el discurso especulativo, ver J. LADRIÈRE, *L'articulation de sens, II. Les langages de la foi*, Paris, 1984.

32. H. BOUILLARD, *Transcendence et Dieu de la foi*, pp. 343-352; *Karl Barth*, t. III, Paris, 1957.

33. BASILIO DE CESAREA, *Del Espíritu Santo*, 47 (SC 26, pp. 197-198); cf. IRENEO DE LIÓN, *Demostración de la predicación apostólica*, 7 (SC 406, p. 93).