

INTRODUCCIÓN

Como su propio nombre indica, la Theo-logía es la ciencia de Dios tal y como Él se ha revelado al hombre y, por tanto, tal y como es conocido por la fe. Nuestro manual tiene, pues, como centro de su consideración al Dios que se ha revelado en la creación, que *habló muchas veces y de muchas maneras por medio de los profetas y que últimamente nos habló por su Hijo* (cfr. Hb 1, 1-2), es decir, al Dios vivo, al Dios manifestado definitivamente en Cristo, en el misterio de su unidad y de su trinidad.

Entendida en toda su amplitud de facetas, la cuestión sobre Dios es la cuestión más vital y más radical de toda la Teología. En el quehacer teológico, cualquier otra cuestión encuentra su razón de ser precisamente en su relación con Dios, que es el centro de toda pregunta teológica. Como escribe J. H. Nicolas, «decir que el *sujeto* de la teología es Dios equivale a decir que el misterio de la Santa Trinidad está en el corazón de la teología: no solamente que su estudio tiene en ella un lugar central, sino que todo lo que se estudia en teología está en función de él y se realiza a su luz»¹.

La cuestión de Dios es también la cuestión más radical de la existencia humana. En efecto, en el Dios vivo se encuentra la última razón de nuestra existencia; en Él se encuentra la razón de nuestro caminar —de nuestro *status viatoris*—, y en Él se encuentra nuestro término. Puede decirse que la relación entre Dios y el hombre es tan estrecha que es Dios mismo el que entra a formar parte de la definición teológica del hombre. En efecto, definió la filosofía al hombre como animal racional, es decir, como materia animada sensible que razona. La Sagrada Escritura, por su parte, se abre con la enseñanza de que el hombre está hecho

1. J. H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, París, 1986, 27.

a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26), llega a su punto culminante con la muerte del Redentor en favor de todo el género humano (Rm 5, 12-20) y con la afirmación de que somos hechos hijos de Dios en el Hijo (Rm 8, 14-17), y se cierra en el *Apocalipsis* (Ap 21, 2-4) con la visión de la nueva Jerusalén que desciende del cielo, es decir, con la visión del triunfo eterno del hombre redimido por Cristo.

En consecuencia, tratar de Dios es tratar de un tema que afecta decisiva y profundamente al hombre. Y, al mismo tiempo, bucear en la estructura del ser humano conlleva plantearse la pregunta sobre Dios. Su Santidad Juan Pablo II exhorta con frecuencia a los teólogos a «buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre a ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico, es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana»². Las cuestiones sobre Dios y las cuestiones sobre el hombre nunca son separables del todo.

La pregunta sobre Dios está inscrita en el mismo corazón del hombre como una capacidad, más aún, como un deseo de infinito y, por eso, el hombre ha sido hecho *capax Dei*, capaz de Dios. Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer el hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar»³. Por esta razón, la cuestión del hombre está tan implicada en la cuestión de Dios, que omitir o negar la cuestión sobre Dios equivale a negar la dimensión trascendente del hombre, dejándolo reducido a pura biología, a mero producto del azar y desconociendo las ansias de infinito de su corazón⁴.

Pero es esencial al concepto de Dios su omniperfección, su trascendencia sobre el mundo, su infinitud, su inefabilidad. Dios está por encima de toda palabra y de todo pensamiento; ¿cómo podremos hablar de Él? Como escribió Santo Tomás, refiriéndose precisamente a la inefabilidad divina, «como de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, tampoco podemos tratar de Dios cómo es, sino cómo no es»⁵.

2. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles en la Universidad de Salamanca*, 1982.

3. CEC, n. 27.

4. Es la teología misma, *precisamente por* su dimensión teocéntrica y cristocéntrica la que se impone a sí misma la cuestión del hombre. Y la cuestión antropológica primordial que se propone la teología es ésta que formula así Juan Pablo II: «¿Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tal Redentor (*Misal Romano*, Himno *Exultet*), si Dios ha dado a su Hijo a fin de que él, el hombre, *no muera, sino que tenga vida eterna* (Jn 3, 16)! En realidad ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, se llama cristianismo» (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10).

5. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 3, Intr.

La razón de esta afirmación tan rotunda de Santo Tomás se encuentra en el hecho de que nosotros conocemos por las imágenes de las cosas, y Dios está por encima de toda imagen y de todo concepto de Él que pueda elaborar una mente creada. No hay inteligencia ni imagen que pueda «contener» a Dios.

Por eso todo lo que decimos de Dios siempre es poco en comparación de lo que Él es en realidad. Y, si se tiene sentido teológico, nos asalta inmediatamente el temor de que lo que decimos de Él, en lugar de descubrirlo lo oculte, dada la pobreza de nuestras palabras. No sólo esto. Si no se extrema la exactitud en el lenguaje y la prudencia al hablar de Dios, se corre el riesgo de hablar de un ídolo creado por nuestra fantasía, en vez de hablar del Dios verdadero, más íntimo a nosotros que nosotros mismos⁶. Y, sin embargo, a pesar de este riesgo, es necesario hablar de ese Dios que, aunque nos trasciende infinitamente, es al mismo tiempo, un Dios verdaderamente cercano, y el fundamento de nuestra existencia. Es necesario y posible hablar de Dios precisamente por la llamada trascendente que todo hombre lleva inscrita en su corazón, por su vocación de Dios, que le hace capaz de Dios. Y, sobre todo, es posible hablar de Dios, porque el mismo Dios ha hablado al hombre de Sí mismo.

Esto es fundamentalmente lo que nos proponemos en estas lecciones: decir algo de lo que Dios ha dicho de sí mismo. Dios ha hablado y habla a los hombres «muchas veces y de muchas maneras». Ha hablado y habla a través de la creación, que es su obra, y a través del espíritu humano hecho «a su imagen y semejanza». Ha hablado por medio de la revelación sobrenatural en el Antiguo Testamento. Se ha dado a conocer definitivamente en su Hijo. Ha enviado a su Espíritu para que nos enseñe todo y nos traiga a la memoria cuanto Cristo dijo (cfr. Jn 14, 26).

EL TRATADO TEOLÓGICO SOBRE DIOS Y SU RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA NATURAL

Se acaban de mencionar diversos caminos por los que Dios se revela: la creación y el espíritu humano, los profetas, su Hijo. El caminar filosófico del hombre hacia Dios encuentra su luz y su fundamento en la huella que Dios ha dejado de Sí mismo en la creación y, en especial, en el mismo hombre, creado a su imagen y semejanza. Este caminar tiene como punto de partida la contemplación del ser creado, es decir, la contemplación de la huella de Dios —Causa Primera— que existe en toda la

6. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 2.

creación, y se realiza guiado por la luz de la razón natural. En consecuencia, tiene como meta a Dios en cuanto Primera Causa, es decir, el Ser supremo en cuanto el mundo dice referencia a Él. Al final de esta búsqueda intelectual, Dios no es alcanzado por la razón humana en sí mismo —en la intimidad de su ser—, sino que es alcanzado exclusivamente en cuanto término de la relación de total dependencia del Universo —que es contingente— hacia el Ser Supremo, que es su creador y el único ser necesario. Se trata de un conocimiento que, aunque no alcanza a conocer lo que Dios es, es suficiente para saber que existe⁷. A este caminar filosófico se le llama teología natural, es decir, reflexión sobre Dios hecha con las solas fuerzas de la razón y a la luz de la revelación natural.

A un nivel distinto y superior se sitúa el caminar teológico hacia Dios. Este caminar tiene como punto de partida la revelación que Dios ha hecho de Sí mismo, de su intimidad y de su naturaleza. Se trata de un caminar que se realiza además a la luz de la fe. Se trata de un conocimiento cierto y oscuro: Dios sigue estando más allá de todo conocimiento que podamos alcanzar contemplando a la luz de la fe cuanto se nos ofrece en la revelación sobrenatural⁸. Dios sigue siendo misterio; más aún la fe hace ver que ese misterio es mucho más trascendente de lo que se pudiera sospechar por la mera razón natural. Pero aún dentro de sus límites y de su oscuridad, la fe —y en consecuencia el pensar teológico—, sin desvelar del todo el misterio de Dios, nos llevan a un conocimiento nuevo y muy superior al que se puede alcanzar por la simple razón natural. Es por la Revelación como conocemos que Dios es Padre, Hijo y Espíritu, es decir, como conocemos algo de la intimidad de Dios, de lo que Dios es en sí mismo; es por Revelación como conocemos los designios misericordiosos de Dios sobre el hombre y sobre la historia: cuál es el misterio de su voluntad (cfr. Col 1, 26).

La Revelación de sí mismo que Dios hace al hombre no desvela del todo el misterio; al mismo tiempo que revela, oculta. Puede decirse que Dios se revela *ocultándose* en palabras humanas y en mediaciones históricas. Esto es así porque durante el caminar terreno del hombre, Dios sólo puede revelarse a él en palabras humanas y no existe palabra humana que pueda expresar adecuadamente lo que es Dios. Él está siempre más allá de toda expresión, de toda palabra, de todo pensamiento creado. Como escribe W. Kasper, «Dios no suprime su misterio

7. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 12, a. 12, esp. ad 1.

8. «Si bien en esta vida no conocemos por la revelación de la gracia lo que es Dios, y en este sentido nos unimos a Él como a algo desconocido, sin embargo, hace que le conozcamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y más perfectas obras suyas, y porque, merced a la revelación, le atribuímos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 12, a. 13, ad 1).

en el acto de la revelación; no lo descifra, como si después supiéramos a qué atenernos sobre Dios. La revelación consiste más bien en que Dios manifiesta su misterio oculto: el misterio de su libertad y de su persona. La revelación es, pues, revelación del Dios oculto como tal»⁹.

La Sagrada Escritura insinúa muchas veces este carácter de manifestación y ocultamiento que tiene lugar en toda revelación que Dios hace de sí mismo. Así se pone de relieve con singular belleza en las teofanías de *Éxodo* (Ex 3, 1-15; 19, 16-25; 34, 6-9), especialmente en la segunda: Dios habla a Moisés en medio de la tiniebla (Ex 20, 21). En esta segunda teofanía, Moisés aprende que el conocimiento de la naturaleza divina es inalcanzable a la inteligencia humana. Eso es conocer en la tiniebla. Comenta San Gregorio de Nisa:

«En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos: en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprensibilidad como por una tiniebla»¹⁰. Ver a Dios en el no ver: en esto consiste lo más alto a lo que puede llegar en esta tierra el conocimiento humano de Dios. Esta paradoja propuesta por la teología negativa no es más que consecuencia de la consideración de la trascendencia de Dios sobre todo pensamiento creado. Por eso se llama *luminosa* a esta tiniebla. Es luminosa, porque adentra el alma en el misterio, sin pretender racionalizarlo. En ella, Moisés aprende «lo que es necesario saber acerca de Dios: que el conocerlo consiste en no formarnos ninguna idea de Él a partir de las cosas conocidas según la forma humana de conocer»¹¹.

Fue Pascal quien formuló con especial claridad la tensión entre la imagen del Dios al que se llega por la razón natural y la del Dios de Abraham, Isaac y Jacob: el Dios vivo de Jesucristo, lo que él llama el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. En efecto, si Dios sigue siendo misterioso incluso en el culmen de su revelación, en Jesucristo, ¡cuánto más misterioso aparecerá en el mero discurrir de la razón! Esta diferencia radical de planos ha llevado a presentar no sólo como contrapuesto, sino como incompatible al «Dios de los filósofos», es decir, el Dios al que se puede llegar por el simple esfuerzo de la razón, con el «Dios de la fe», con el Dios que se ha revelado en Cristo.

Nadie como Karl Barth ha sabido formular con precisión y dramatismo las objeciones contra la *compatibilidad* entre el Dios conocido por la luz de la razón y el Dios conocido por la revelación. K. Barth

9. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 151.

10. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 163. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Gregorio de Nisa: La vida de Moisés*, Madrid, 1993, 171.

11. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Gregorio de Nisa: La vida de Moisés*, cit., 31-36.

llama al «Dios de los filósofos», es decir, al Dios de que hablan, p. e., Platón, Aristóteles, Cicerón y Plotino un ídolo: un *dios falso*. Y ya se sabe que el Dios verdadero es incompatible con los ídolos¹². En consecuencia, según Barth, teología natural y tratado teológico sobre Dios serían incompatibles.

Se trata de una posición claramente incompatible con la doctrina católica sobre Dios, sobre la creación, sobre el hombre y sobre la revelación. En efecto, según la Doctrina de la fe, Dios —el Dios verdadero— «puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las criaturas, porque lo invisible de Dios resulta visible a la inteligencia desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas (cfr. Rm 1, 20)»¹³.

Conviene advertir que no se está tratando aquí sobre si en el orden de la existencia algún hombre ha sido conducido a Dios *exclusivamente* por el discurrir filosófico. Como escribe J. Daniélou, esto no constituye un auténtico problema, porque la conversión a Dios es en todos los casos un asunto en el que va empeñado el hombre en su totalidad; no sólo su razonamiento, sino también su corazón, su voluntad, su libertad y, sobre todo, la gracia de Dios¹⁴. No, no es ésta la cuestión, sino otra distinta, aunque parecida, que se puede formular con estas preguntas: ¿Es posible a la razón natural llegar con su esfuerzo al descubrimiento de la existencia de Dios a partir de la reflexión sobre la propia existencia y sobre la existencia del mundo? ¿Este conocimiento alcanzado por caminos y medios sencillamente naturales es compatible con el conocimiento que se nos ha entregado en Cristo como un don?

Como es sabido, la tradición teológica —desde los Santos Padres hasta nuestros días— ha respondido siempre que es posible a la razón humana —dentro de graves dificultades y limitaciones— alcanzar algo del conocimiento de Dios. El Magisterio de la Iglesia, especialmente en el Concilio Vaticano I, lo ha enseñado solemnemente, al mismo tiempo que insiste en la necesidad moral de la revelación para que todos los hombres puedan conocer fácilmente, con certeza y sin mezcla de error, «todo aquello que en el campo de lo divino no es de suyo inaccesible a la razón»¹⁵.

12. K. BARTH, *Dogmatique*, II, Ginebra, 1953, 62-127.

13. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, DS 3004.

14. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 1957, 43.

15. «Gracias a esta revelación divina, resulta posible a todos los hombres conocer fácilmente, con firme certeza y sin mezcla de error, aún en las condiciones actuales del género humano, todo aquello que en el campo de lo divino no es de suyo inaccesible a la razón». (CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, DS 3005).

Hay que afirmar, pues, que ni el «Dios de los filósofos» y el «Dios de la fe» son incompatibles, ni el conocimiento teológico sobre Dios es incompatible con el conocimiento filosófico. Más aún, parece claro que cierto conocimiento natural de Dios es *imprescindible* para recibir la revelación. Sin una elemental teología natural es imposible el discurso teológico sobre Dios; ambos discursos no sólo no se excluyen, sino que se implican. La teología natural es fundamento de la teología sobrenatural y, a su vez, la teología sobrenatural protege y preserva de errores a la teología natural. Es el mismo y único Dios, Aquél de quien habla la razón natural —que lo ve reflejado, revelado, en su creación— y Aquél del que habla la teología que opera a la luz de la fe.

La teología natural tiene el cometido de ser preámbulo de la fe; no sólo no contradice el conocimiento de Dios que recibimos por fe, sino que ese conocimiento natural es un presupuesto necesario para recibir la fe. Es claro que el Dios en el que desemboca el esfuerzo de la razón al considerar el ser constituye un misterio que se nos ofrece, no un objeto que pueda ser dominado o definido por nuestra mente. Dios no puede ser afirmado más que como Aquel que está más allá de todos los objetos, como Aquel que está sobre toda forma de ser.

Y al mismo tiempo es claro también que el Dios de la Revelación —el Dios que revela su intimidad— sólo puede ser aceptado por el hombre desde el lugar en el que él se encuentra: en este mundo y en su corazón y su mente. Por esta razón, el conocimiento natural de Dios no sólo no contradice el conocimiento de la fe, sino que es presupuesto necesario de la fe; el rechazo de la teología natural volvería imposible el conocimiento de Dios por la fe. En efecto, para recibir a la Escritura como Palabra de Dios, se requiere aceptar primero que Dios existe y que es capaz de manifestarse al hombre¹⁶.

Es claro también que la teología natural por sí misma no puede desembocar en el conocimiento de un Dios Salvador, porque la salvación depende de la iniciativa divina, que es libre y, por tanto, no puede ser deducida *a priori*. La teología natural encuentra su sentido al servir de preparación para recibir la revelación, la fe y la salvación. El hombre ha recibido una inteligencia capaz de conocer el ser y una voluntad capaz de amar trascendiendo lo efímero precisamente para que sea capaz de recibir la interpelación de Dios; la acción divina de la revelación —de entregarse al hombre mediante la revelación sobrenatural— viene precedida con la creación del hombre *a imagen y semejanza* de

16. Cfr. J. H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, cit., 38-40.

Dios, es decir, con la creación del hombre como capaz de Dios, llevando en su inteligencia y en su corazón la pregunta por el Infinito.

Dios creó al hombre a su imagen y semejanza —con capacidad de recibir una más íntima comunicación divina¹⁷— y, además, ha dejado impresa su huella en la creación, para que el hombre, al contemplar la inteligibilidad de la creación se eleve hacia su Creador. «El hombre es por naturaleza y por vocación un ser religioso. Viniendo de Dios y yendo hacia Dios, el hombre no vive una vida plenamente humana si no vive libremente su vínculo con Dios»¹⁸.

DIOS ES TRINIDAD

Dios se reveló primero en su unidad como un ser personal y, al llegar la plenitud de los tiempos, reveló que esa unidad se realiza en el misterio inefable de la trinidad de Personas. Se trata de un único y mismo misterio: el misterio de Dios. Es lógico, pues, que su consideración teológica constituye un único y mismo tratado, estructurado quizás en dos partes por necesidades materiales de estudio. En efecto, el único Dios existente es el Dios trino en Personas y, por lo tanto, el tratado sobre Dios Uno, aunque todavía no explicita formalmente el misterio trinitario, «no debe ni puede hacer abstracción de la articulación personal del misterio revelado»¹⁹.

Ahora bien, el único Dios que existe es tripersonal. Hablar de Él considerado en su Unidad exige, por tanto, no olvidar que se está hablando no sólo de un único Dios personal, sino de un Dios que, en su unidad, es tripersonal. Y a la vez, la consideración de la distinción de Personas nunca puede hacer olvidar que se trata de tres personas que constituyen un único Dios.

Esto hace que en Teología lo referente a Dios Uno y Trino deba ser considerado en tan estrecha unidad que, sea cual sea la forma en que se estructure el tratado, las diversas cuestiones han de entenderse formando un todo inseparable. Por una parte, es conveniente que el tratado sobre Dios a la vez que asume, sana y profundiza —con la seguridad y la facilidad que da la fe— cuanto se contiene en la teolo-

17. «El deseo de Dios —se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*— está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar» (CEC, n. 27).

18. CEC, 44. Cfr. también nn. 26-49.

19. P. SILLER, «Los distintos tratados teológicos y su desarrollo en el siglo XX», en Vv. AA., *Teología del siglo XX*, III, Madrid, 1973, 4.

gía natural, sea un auténtico tratado teológico elaborado a la luz de la fe y en el que se ponga de manifiesto la radical novedad del mensaje de Nuestro Señor sobre su Padre Dios. La consideración teológica de la unidad de Dios ha de prepararse también para una consideración detenida de la Trinidad de Personas en la que se realiza la unidad de Dios. Y al mismo tiempo la consideración de la Trinidad de Dios y de cada Persona en particular ha de realizarse sin perder nunca de vista que se trata de tres Personas que son un único Dios en toda la fuerza que conlleva la palabra unidad. Como puntualiza el Símbolo *Quicumque*, aunque es omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo y omnipotente el Espíritu Santo no son tres omnipotentes, sino un omnipotente²⁰.

Ésta es también la forma en la que el *Catecismo de la Iglesia católica* estructura su explicación de la doctrina sobre la unicidad de Dios y sus atributos (nn. 200-231), para pasar después a exponer el misterio trinitario, que sintetiza en estas tres afirmaciones: la Trinidad es una; las personas divinas son realmente distintas entre sí; las personas divinas son relativas unas a otras (nn. 253-255). En efecto, hay que mantener al mismo tiempo que «la confesión de la unicidad de Dios (...) es inseparable de la confesión de la existencia de Dios» (n. 200), y que el misterio de la Santísima Trinidad «es el misterio de Dios en Sí mismo» (n. 234). Por otra parte, se trata de un misterio que debe ser considerado en una doble vertiente: la inmanente y la económica: «La *theologia* nos es revelada por la *oikonomia*; pero inversamente, es la *theologia* quien esclarece toda la *oikonomia*. Las obras de Dios revelan quién es en Sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras» (n. 236).

Entre teología y economía existe, pues, una relación circular, que no permite separar Trinidad inmanente y Trinidad económica, aunque tampoco las identifique²¹. Esto lleva consigo no sólo la necesidad de dar suma importancia a la teología de las misiones pues ellas constituyen la clave de la Trinidad económica, sino también la necesidad de mostrar coherentemente la relación que existe entre el tratado de Dios y la cristología. En efecto, el Dios del que estamos hablando es Aquel que se ha revelado definitivamente en Cristo²².

20. Ds. 75.

21. Cfr. J. MORALES, «Dios y sus criaturas», en A. ARANDA (ed.), *Introducción a la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica*, Pamplona, 1993, 162.

22. Como escribe W. Breuning, «lo que hay que acentuar no es solamente la importancia fundamental que se atribuye a la confesión de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo para todo lo que pueda ser llamado vida y fe cristianas, sino también la estrecha relación de la confesión trinitaria con la cristológica» (W. BREUNING, «Trinidad», en Vv. AA., *Teología del siglo XX*, III, cit., 13).

EL TRATADO SOBRE DIOS EN EL CONJUNTO
DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

El Dios viviente —único y uno en su misterio trinitario— es la meta del caminar del hombre y es también la meta del quehacer teológico. Él ocupa, pues, el centro de la Teología. Él es el principio y el fin de la contemplación. Ahora bien, Dios está por encima de todo conocimiento, más allá de toda palabra humana y de toda expresión humana. Él es inefable. En ningún terreno como en el de la consideración teológica de Dios se manifiesta el carácter paradójico de la Teología. San Agustín formuló esta paradoja en forma hermosa:

«Queremos buscarle para encontrarle; queremos buscarle, porque ya le hemos encontrado. Se le busca para encontrarle, porque está oculto; se le busca después de haberle encontrado, porque es infinito. Satisface, en efecto, a su buscador en la medida en que éste capta, y hace que quien le ha encontrado siga entendiendo que ha de continuar la búsqueda a fin de completar lo que ya ha empezado a entender»²³.

El misterio de Dios ocupa el centro de la Teología; todo lo demás se contempla en cuanto relacionado con Él. Como escribiera Santo Tomás de Aquino, «puesto que en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, síguese que el sujeto de esta ciencia es Dios»²⁴.

Nos referimos al Dios vivo, tal y como se ha revelado en Cristo. Se trata de un conocimiento de Dios que, asumiendo la verdad sobre Dios contenida en la teología natural, va mucho más allá de un mero concepto sobre Dios, hasta penetrar, por la fe, en el misterio de su intimidad, en el misterio trinitario²⁵ en el que en cierta forma ha penetrado ya el hombre por su vocación de hijo en el Hijo. Por esta razón, en la consideración cristiana sobre Dios se trata no sólo de lo que Dios es *en sí mismo*, sino también de lo que Dios es *para nosotros* ²⁶ Este miste-

23. SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Joh.*, 63, 1, PL 35, 1803.

24. SAN TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 1, a. 7 in c.

25. «Dios no es un objeto de este mundo, por ello tampoco puede entrar en ninguno de nuestros conceptos. No se trata, pues, de un concepto de Dios, porque todos nuestros conceptos hacen que cuanto queremos entender se convierta en una cosa de nuestro mundo. Lo que buscamos es al Dios real y viviente de nuestra fe» (J. AUER, *Dios Uno y Trino*, Barcelona, 1988, 20).

26. «Para nosotros los cristianos la cuestión acerca de Dios (...) se ha convertido en algo muy particular, por el hecho de que sabemos de una historia de la humanidad con Dios, sobre todo en el pueblo de Israel, de una revelación de Dios en esa historia de la humanidad y, finalmente, conocemos incluso el misterio de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret. Nuestro humano camino hacia Dios está así trazado por el camino de Dios hacia nosotros, más antiguo y más vigoroso, en el que se expresa lo que significa revelación de Dios» (J. AUER, *Dios Uno y Trino*, cit., 24).

INTRODUCCIÓN

rio de Dios es el centro de la vida en el cielo y es también el centro de la contemplación teológica en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité. Course de Théologie Orthodoxe*, París, 1986, 9-20.
- CODA, P., *Dios Uno y Trino*, Salamanca, 1993, 15-27.
- COURTH, F., *Dios, Amor trinitario*, Valencia, 1994, 17-21.
- MANARANCHE, A., *Le monothéisme chrétien*, París, 1985, 7-78.
- MONDIN, B., *La Trinità, mistero d'amore*, Bolonia, 1993, 11-30.
- NICOLAS, J. H., *Synthèse Dogmatique*, París, 1986, 23-43.
- RAHNER, K., «Anotaciones al tratado sobre la Trinidad», en *Escritos de Teología*, IV, Madrid, 1962, 105-137.
- SCHEFFCZYK, L., *Dios Uno y Trino*, Madrid, 1973, 5-65.