

I. La experiencia de Dios desde el punto de vista de la Filosofía y de la Teología contemporáneas

¿EXPERIENCIA DE DIOS, HOY?³

Sumario

La contribución “¿Experiencia de Dios, hoy?” quiere informar sobre el *status quaestionis*. El problema de la experiencia de Dios está bajo el signo de “interrogación”; esta situación será dilucidada a la luz de la actual comprensión del mundo e inteligencia del ser, como también de la filosofía del lenguaje y de la teología de la “muerte de Dios”. Las publicaciones acerca del tema “Dios” toman bastante en cuenta las cambiadas circunstancias, como lo confirma el acentuado recurso a la experimentabilidad de Dios. Por cierto, lo que se ofrece como experiencia de Dios cosmológica, antropológica e histórica, tiene que ser clasificado como postulado más bien que como resultado. Por eso, pues, es comprensible que el presente inventario desemboque en un llamado más insistente a preguntarse y esforzarse más hondamente acerca de la experiencia de Dios.

Bibliografía

- H. U. v. Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1958.
W. Kasper, *Posibilidades de la experiencia de Dios, hoy, Selecciones de teología IX* (1970), 203-214.
T. C. Kruijf u.a., *Zerbrochene Gottesbilder*, Freiburg, 1969.
E. Kunz, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt, 1971.
H. de Lubac, *Por los caminos de Dios*, Ed. C. Lohlé, Buenos Aires, 1962.
H. Ott, *Gott*, Stuttgart, 1971.
K. Rahner, *Gotteserfahrung heute: Schriften zur Theologie 9*, Einsiedeln, 1970, 161-176.
J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Philosophie*, München, 1960.
E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971.
H. J. Schultz, *Wer ist das eigentlich Gott?*, München, 1969.
P. Tillich, *Meine Suche nach dem Absoluten*, Wuppertal, 1969.
C. Verhoeven, *Wohin ist Gott?*, Freiburg, 1969.
H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle (= Die Sache mit Gott)*, Ed. du Cerf, Paris, 1970.
--- *Gott kann nicht sterben*, München, 1970.

Las reflexiones que siguen quisieran ser una pregunta, que tiene por destinatarios a la filosofía y la teología de hoy. Como es sabido, cada pregunta busca una real o posible respuesta. Es de la naturaleza de la pregunta, apartar la atención de sí misma. La respuesta esperada se halla, no raras veces, frente a la pregunta planteada como el mar abierto frente a la firmeza de un muelle. Como instancia determinada y determinante la pregunta sale al encuentro de la respuesta. Esta corriente puede seducir y causar impresión, como si la pregunta en contraste con la respuesta fuera el único factor indiscutido. Como la respuesta, así tampoco la pregunta puede prescindir de su horizonte, del cual procede y al cual queda ligada. La pregunta se presenta peligrosa, en cuanto parece abstraer de su trasfondo. Este peligro exige imperiosamente prestar atención, en cada pregunta, a los sonidos agudos y graves que concomitantemente vibran en secreto.

³ Tradujo: P. Adalberto Metzinger, osb. Monasterio de Las Condes - Santiago de Chile.

En vista de las mencionadas interconexiones también la pregunta acerca del actual estado en cuanto a la experiencia de Dios necesita un control de sus premisas y relaciones. Es el uso lingüístico mismo el que ofrece la decisiva palabra-clave para caracterizarlas; se trata de la expresión “pregunta-por-Dios”. A la indicación verbal, contenida en ella, corresponde indudablemente un contenido real. La “pregunta-por-Dios” (*die Gottesfrage*), hoy literalmente está por transformarse en “Dios cuestionado en su mismo existir” (*die Frage nach Gott*). El acento está por lo menos con igual intensidad sobre el componente “pregunta” que sobre lo que se circunscribe bajo el término “Dios”. A la “pregunta-por-Dios” hoy se le niega el derecho de asilo, concedido hasta ahora, de una evidencia incontestada; en su lugar, Dios y la fe en Él, se ven expuestos a una agudizada situación de interrogación. Esta posición tiene que ser tomada en consideración en primer lugar.

1) *El camino para introducirnos en la pregunta*

Dios está cuestionado. Las raíces espirituales e históricas de este proceso remontan muy lejos. La progresiva disolución del común horizonte de comprensión en los tiempos modernos trajo consigo, que en nombre de la ciencia, del mundo y del hombre se hayan propagado varias formas de ateísmo⁴. La situación del hombre, originada de esta manera, es la de un mundo secularizado, en el que Dios aparece como superfluo. Este estado de cosas se refleja en diversas corrientes espirituales del presente, las cuales ayudan a precisar en la escala de valores el puesto de la “pregunta-por-Dios”.

a) La relación de la moderna cosmovisión con la trascendencia ha sido, sin duda, caracterizada acertadamente por M. Buber al hablar de un “oscurecimiento de Dios”; él escribe: “Con esta comparación nosotros hacemos la enorme presuposición de que poseemos la facultad de mirar con nuestro ‘ojo espiritual’, más aún: ojo captador del ser (*Wesensauge*), hacia Dios como con el ojo corporal hacia el sol y de que algo puede interponerse entre nuestra existencia y la suya, como entre la tierra y el sol. Que existe la mirada captadora del ser, una mirada del todo libre de ilusiones, una que no ofrece ninguna imagen, sino que ella sola hace posibles todas las imágenes, no lo dice ninguna instancia en el mundo excepto la fe –que no puede ser demostrada, sino solamente experimentada–, y de hecho el hombre lo ha experimentado. Pero de lo otro, lo que se interpone, también de ello se hace hoy la experiencia. He hablado de esto desde que lo reconocí, y con toda la exactitud, pero dentro de los límites concedidos por mi comprensión”⁵. Mientras M. Buber apunta más bien a la experiencia de “lo que se interpone”, M. Heidegger insiste más en el estado creado por la “ausencia de Dios”: “La ausencia de Dios significa que ningún Dios congrega ya visible y unívocamente a los hombres y las cosas junto a sí mediante esta reunión ni dispone la historia del mundo y el existir humano en él... No solo los dioses y el Dios han huido, sino el esplendor de la divinidad se apagó en el mundo”⁶. Ambos pensadores, en los que se expresa de manera representativa la moderna comprensión del ser, comprueban una pérdida de experiencia en el caso “Dios”. Independientemente de la interpretación, este vacío les impone una abstinencia en cuestiones y actitudes religiosas, la cual los hace sacar de la plenitud de la vida vivida ante todo aquellos aspectos que apuntan a un comportamiento alterado o inauténtico del hombre para consigo mismo y su “ser ahí” (*Dasein*). La prudencia practicada en el pensar y en el callar no equivale a una renuncia total de la experiencia en la “pregunta-por-Dios”, sino pervive, en medio de las “tinieblas del mundo”, de la promesa de una nueva, todavía “incierto aurora de lo Santo” en la que Dios nuevamente se dejará experimentar⁷.

b) La cuestión de la experimentabilidad de Dios constituye el puente que une, en nuestro caso, la moderna reflexión sobre el ser y el actual análisis del lenguaje. Mientras el hablar humano de Dios ya

⁴ Cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'Humanisme athée*, Paris, 1945; H. U. v. BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien, 1956; J. LACROIX, *Wege des heutigen Atheismus*, Freiburg, 1960; J. GIRARDI, *Athéisme contemporain*, Paris, 1967; G. GIRARDI, *Handbuch des Atheismus*, München, 1969; H. VORGRIMLER, *Theologische Bemerkungen zum Atheismus*: J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln, 1969, pp. 582-602.

⁵ *Werke II*, München, 1962, p. 597.

⁶ *Holzwege*, Frankfurt, 1950, p. 248.

⁷ *Ib.*, p. 294.

fue siempre un problema de la filosofía y de la teología, Dios mismo hasta ahora nunca fue un “problema de lenguaje”⁸. Un cambio en este sentido introdujo finalmente la teoría filosófica del conocimiento que se había vuelto prevalentemente hacia los fenómenos lingüístico-semánticos y que incluyó también el lenguaje religioso en el ámbito de sus investigaciones. En el lugar de la conciencia que vive bajo la forma de la analogía y teología negativa, de que todo hablar es inadecuado, entra un principio positivista de verificación: la razonabilidad de un enunciado y su contenido dependen esencialmente de su controlabilidad, accesible a todos, en el mundo de la experiencia. Donde falta esta posibilidad, un enunciado no tiene lugar, siendo “sin-sentido”⁹. Frente a este criterio del sentido del hablar humano, cualquier enunciado sobre Dios ya de antemano aparecerá como “sin-sentido” e imposible, puesto que se substrahe a una verificación empírica. Solamente bajo la influencia del segundo L. Wittgenstein tuvo lugar una cierta corrección de ese rígido punto de vista. Habiendo comprendido que el uso determina el significado de una palabra, se abandonó la estrecha comprensión del lenguaje y se la revisó mediante la introducción del concepto “juego lingüístico” (*Sprachspiel*). Este último decide, si una expresión tiene sentido o no. Desde esta perspectiva también el hablar de Dios gana nuevamente profundidad de sentido. Pero esta posibilidad no dispensa, en manera alguna, de dar cuenta, si y en qué marco enunciados y sentencias sobre Dios revelan una relación con sentido. Como contexto, dentro de cuyos límites puede ser justificado el uso de la palabra “Dios”, se estableció el juego lingüístico (*Sprachspiel*) “religión”¹⁰. Un papel particular cabe, en esta conexión, a las así llamadas “frases performativas”, que representan una gran parte de la manera de hablar religiosa. Con esto la pregunta por el lugar dentro del lenguaje, en el que se puede hablar sobre Dios, está en vías de obtener una respuesta: “Este lugar no se encuentra dentro del lenguaje, sino en su frontera: Dios no se deja enunciar a modo de un hecho entre otros hechos, él trasciende también cualquier posible sistema religioso. Wittgenstein ha visto alcanzado aquí aquel punto, donde se hace evidente que con los hechos empíricamente verificables todavía no está acabado el asunto. El mundo, en último análisis, es experimentado más bien como un todo limitado; en el conjunto trascendente de todos los enunciados, que remiten al más allá de lo meramente empírico, se sitúa entonces, con toda probabilidad, el lugar, donde se puede hablar de Dios”¹¹. Si uno se orienta según esta concepción de la moderna teoría del lenguaje, entonces surge consecuentemente la pregunta acerca de la conexión empírica y la experimentabilidad de la palabra “Dios”, la cual se ha demostrado plena de sentido en el juego lingüístico “religión”. ¿Cuál es el trasfondo experimental, por el que el sentido del hablar de Dios está respaldado?

c) Contesta a esta pregunta en el presente, ante todo un movimiento, que se entiende a sí mismo como “teología de la muerte de Dios” o “teología después de la muerte de Dios”¹². Detrás de esta expresión se esconden corrientes muy distintas, en las que se compenetran secularismo, fe en el progreso, humanismo, filosofía anti-sobrenaturalista con intereses de la teología *kenótica* y de la pastoral. Es evidente la influencia de teólogos como P. Tillich, D. Bonhoeffer o R. Bultmann. Las técnicas del procedimiento, con las que aparece esta “teología radical”, no se dejan reducir a ningún denominador común. El primer paso lo dio J. A. T. Robinson¹³; su anhelo era el de “revitalizar” el mensaje cristiano, tarea en la que no escapó, del todo, del peligro del “horizontalismo”. Los retoños americanos de esta tendencia teológica se extienden desde reflexiones sobre el problema de cómo en el mundo de hoy pueda hablarse de Dios de manera fidedigna y comprensible, hasta llegar a sostener puntos de vista del todo opuestos, que defienden un “cristianismo sin Dios” o bien un “ateísmo cristiano”. El resultado de dichas interpretaciones de lo cristiano consiste en el rechazo de cualquier especie de religión y en un cristianismo reducido a un humanismo mundano-inmanente. Detrás del común reconocimiento de la total ausencia de Dios está la experiencia de la insuficiencia y del derrumbamiento de las tradicionales formas de expresión de la fe. W. Hamilton las describe como “un

⁸ Cf. *Herder-Korrespondenz* 23 (1969), pp. 188 ss.

⁹ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus: Schriften* I, Frankfurt, 1960, Nr. 7.

¹⁰ Cf. C. HUBER, *We can still speak about God: Gregorianum* 49 (1968), 667-693.

¹¹ *Herder-Korrespondenz*, 23 (1969), p. 189.

¹² Cf. J. BISHOP, *Die Gott-ist-tot-Theologie*, Düsseldorf, 2^a 1970; S. M. DAECKE, *Der Mythos vom Tode Gottes*, Hamburg, 1969.

¹³ Cf. J. A. T. ROBINSON, *On Being the Church in the World*, London, 1960; *Honest to God*, London, 1963; *Christian Morals Today*, London, 1963; *The New Reformation?*, London, 1965.

sentimiento del no-tener, del no-creer, del haber-perdido, no solo en lo que respecta a los ídolos o los dioses de las religiones, sino a Dios mismo. Y ésta es la experiencia no solo de algunos neuróticos, ella tampoco es privada o interior. La muerte de Dios es un acontecimiento público en nuestra historia¹⁴. T. J. J. Altizer va aún más lejos; para él Dios mismo ha muerto: “La muerte de Dios anula la trascendencia y, gracias a ello, posibilita una inmanencia absoluta, nueva y liberada de cualquiera referencia a la trascendencia”¹⁵. P. M. van Burén es el más radical de los “teólogos radicales”; él da por muerta aun la misma palabra “Dios”: “Hoy en día no podemos comprender ni siquiera el grito de Nietzsche, de que Dios está muerto; pues, si fuera éste el caso, ¿cómo podríamos saberlo? No, el problema hoy es el siguiente: que la palabra ‘Dios’ ha muerto”¹⁶. La reacción contra tales posiciones extremas no se hizo esperar. Entre los críticos del propio bando se cuenta G. Vahanian; él deplora la muerte de Dios, que se identifica con la pérdida de su trascendencia¹⁷. Frases como “Dios está vivo” y “Dios está muerto” son para H. Cox igualmente sospechosas: “Nosotros tratamos de curar a una religión, ya dedicando nuestra facultad intelectual a una defensa de ‘Dios’ o mirando fascinados al vacío que su supuesta muerte ha dejado. Los adversarios en el actual simulacro de combate, si la divinidad está viva o muerta, a primera vista parecen estar en bandos opuestos. Pero de hecho están muy estrechamente unidos. Pues representan dos respuestas, dependientes la una de la otra, al colapso de la ‘fase religiosa’ en la teología dentro de la cultura occidental. La una trata de reavivar al Dios de las religiones, la otra, en cambio, dada su desaparición, de formular un nuevo mensaje (de salvación)”¹⁸. Independientemente de los defensores americanos de una teología de la muerte de Dios, en Alemania D. Solle ha presentado «un capítulo de la teología después de la “muerte de Dios”»¹⁹. Según ella, la pérdida que amenaza, a la vez, a Dios y al hombre, reclama un sustituto de ambos. El hombre en el camino hacia su propia identidad necesita, además, una ayuda que Jesucristo le presta por algún tiempo. En este sentido Jesús representa ya al hombre delante de Dios, ya a Dios delante del hombre. Puesto que la relación entre la muerte de Dios y su ausencia queda en suspenso, también el sentido de la substitución queda obscuro.

En las tendencias del presente, arriba esbozadas, se perfila una corriente irreversible. El testimonio de la experiencia, reflexión científica y proclamación pastoral comprueban la “pregunta-por-Dios” como el tema central de la reflexión teológica. Después de las incursiones en la eclesiología, la exégesis y la teología del mundo, el problema “Dios”, presupuesto y tratado como evidente, reclama su derecho; ha llegado a ser la pregunta más urgente y radical y el inequívoco centro de relaciones, desde el cual todo lo demás pueda ser pensado consiguientemente y de manera renovada. La profunda cuestionabilidad y problematicidad, en las que ha caído Dios mismo, hicieron madurar los siguientes resultados:

- 1) Las formas de hablar sobre Dios, “domiciliadas” en lo sobrenatural ya no se encuentran más en el horizonte de comprensión de la actual experiencia del mundo y del ser.
- 2) Dios y la esfera, en gran parte autónoma, de la experiencia se desolidarizan, e.d. Dios ya no posee un lugar en el mundo de la experiencia y con eso cesa de ser una realidad.
- 3) A la experiencia de la ausencia o de la muerte de Dios corresponde un intensificado recurso a Jesús, que puede llevar hasta la eliminación cristológica de Dios; con esto se pone en tela de juicio la coherencia entre la “pregunta-por-Dios” y la cristología.
- 4) El contexto, en el que la “pregunta-por-Dios” se expresa y es tratada, tiene prevalente o exclusivamente tintes antropológicos, e.d. Dios es considerado como una función del hombre; esta tendencia se hace notar en una creciente antropologización del cristianismo.

Sería demasiado poco, si se quisiera caracterizar estos puntos de vista como constataciones negativas, y eliminarlos por medio de un cortocircuito apologético; ellos más bien han de ser evaluados como postulados, a los que ya no se puede, por cierto, hacer justicia por el método restaurativo, después de

¹⁴ *The Death of God Theologies Today*: T. J. J. ALTIZER - W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis-New York, 1966, pp. 46 ss.

¹⁵ ... dass Gott tot sei. *Versuch eines christlichen Atheismus*, Zürich, 1968, p. 176.

¹⁶ *Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*, Zürich, 1965, p. 98.

¹⁷ Cf. G. VAHANIAN, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York, 1961, p. 187.

¹⁸ *Stirb nicht un Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*, Stuttgart, 1968, p. 34.

¹⁹ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem “Tode Gottes”*, Stuttgart, 1965.

que la “pregunta-por-el-ser” en occidente ha demostrado conducir a la muerte de Dios, por su adhesión al mundo interpersonal y su exclusiva unión subjetiva²⁰. El llamado que surge de la posición de la pregunta y de la crisis de sentido que han caído sobre Dios, es percibido absolutamente cual misión, como lo testifican las respuestas propuestas.

2) *Las categorías de las respuestas*

Es más que un juego terminológico, que hoy se prefiera hablar de la “experiencia de Dios” en vez del “conocimiento de Dios”. Si no se tiene cada uso lingüístico meramente como un asunto de moda, entonces se precipita en él, por cierto con algunas restricciones, una parte de los problemas ocultos y abiertos de una época. Generalmente se podrá afirmar que con eso, ante la deplorada discrepancia entre la fe enseñada y vivida, tendrá que tomar la delantera, en la “pregunta-por-Dios”, el factor de la praxis sobre el de la teoría. Por este camino el conocimiento de Dios será nuevamente reintroducido en el contexto de la experiencia de Dios, después de haber llegado a ser un conocimiento sin experiencia.

Sin embargo, sería un error funesto, el creer que el concepto “experiencia de Dios” en vez de la expresión “conocimiento de Dios” fuera más claro. Quien considera sin prejuicios la fórmula conceptual “experiencia de Dios”, topará con la contradicción que se expresa en la contradictoria combinación de Dios y experiencia. Como experiencia se entiende comúnmente un modo de conocimiento que se señala por la índole concreta, independiente, inmediata de sujeto y objeto, por la comunicabilidad, accesibilidad y la repetibilidad. En este sentido Dios no puede ser tenido por un “objeto” de la experiencia²¹.

Con esta constatación negativa, ¿acaso no está decidida ya la cuestión sobre la experiencia de Dios? Hacia Dios como al totalmente otro, no hay, según parece, ningún acceso mediante la experiencia. Mas si ya la experiencia frente a Dios, ya Dios frente a la experiencia están totalmente cerrados, entonces las únicas actitudes legítimas del hombre en la “pregunta por-Dios” son el escepticismo y el agnosticismo. Que esta conclusión, sin embargo, no se impone, resulta del hecho de que el concepto de la experiencia no es claro, ni mucho menos. Esto se hace evidente inmediatamente, cuando no olvidamos que el mundo occidental no dispone de ninguna teoría tan desarrollada de la experiencia como en el caso del pensar y de conocer. Este hecho lleva consigo, en el contexto de la “pregunta-por-Dios”, la aguda polémica con el problema de la experiencia como inalienable postulado y presupuesto.

Afirmar que esta polémica ya terminó, sería precipitado, porque en este sector tienen derecho a intervenir, además de la teología, todavía otros “socios”. A esta altura parece ser evidente, que aun el mismo concepto de la experiencia usado en las ciencias empíricas propiamente tales ya no puede ser identificado con el del mero empirismo y materialismo. Lo que designamos como experiencia, representa el resultado de sucesos diferenciados, los cuales dejan ver junto a elementos objetivos otros subjetivos y participan en la estructura comunitaria e histórica del conocimiento humano. Ante todo se ha demostrado insostenible la opinión de la experiencia objetiva o sea sin *a priori*; también la experiencia lleva esencialmente la impronta del hombre que la hace y la sintetiza.

Cuanto más se examinan las implicaciones y presupuestos del concepto y de la realidad de la experiencia, tanto más fácilmente pueden ser eliminadas dificultades que se oponen a una vinculación de Dios con la experiencia. El punto de partida del planteo del problema de Dios lo constituye un concepto de la experiencia que se ha modificado y está en curso de modificarse más aún y que, por su parte, no puede quedar sin repercusión sobre el concepto de Dios. Con eso, el anhelo de la actual experiencia de Dios puede ser circunscrito de la siguiente manera: “La expresión ‘experiencia de

²⁰ Cf. H. MÜHLEN, *Die abendländische Seinsfrage als der Toa Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn, 1968.

²¹ Cf. E. KUNZ, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt, 1971, pp. 50 ss.

Dios' significa en este contexto..., que lo que llamamos Dios, es una realidad y que nosotros tenemos que contar con esta realidad, que por consiguiente el ateísmo, un escéptico positivismo... una teología de la absoluta lejanía de Dios, de la 'muerte de Dios' en el sentido vulgar de la palabra son falsos, desconocen al hombre y su realidad. Y, además, la expresión 'experiencia de Dios' quiere decir que hay algo más fundamental que el conocimiento de Dios mediante las así llamadas pruebas de Dios, cuyo sentido y posibilidad no quieren ser negados, mas las cuales son posibles y existencialmente tienen sentido precisamente sólo como posterior objetivación conceptual de lo que llamamos experiencia de Dios, en cuanto ésta las sostiene y les da origen"²². Con esto está trazado el marco, al cual corresponde la expresión "experiencia de Dios". Esta interroga por un lado, a nuestro mundo empírico sobre Dios, como por otro lado al Dios creído sobre la posibilidad de experimentarlo. Las dos vertientes de la pregunta han de ser tomadas en serio. Lo que se quiere decir con la palabra "Dios", se aclara partiendo de la experiencia, la cual es interpelada por Dios y Dios es interpelado por ella.

Con eso surge espontáneamente el interrogante acerca del lugar, las posibilidades y el cómo de la experiencia de Dios. La lealtad intelectual obliga a hacer la confesión de que en el sector de las respuestas hoy todavía no se perfila y, quizás, tampoco en un futuro próximo se perfilará ningún consenso reconocible. La situación actual lleva los rasgos de una fase de transición, en la que antiguas y nuevas ofertas de solución compiten entre sí, sin que se pueda afirmar, que las primeras estuvieran definitivamente anuladas y las últimas unívocamente dilucidadas. Según un esquema de división universalmente recibido se puede hablar convenientemente de una experiencia de Dios cosmológica, antropológica e histórica. Es evidente que se trata aquí de una presentación tipificada, que no toma en cuenta las diferencias más profundas; de inmediato se percibe, que esta clasificación caracteriza menos posibilidades opuestas que ciertos modelos que en distintas épocas representan caminos posibles y reales de la experiencia de Dios.

a) Experiencia cosmológica de Dios: Según el método de las tradicionales pruebas de Dios ella busca huellas de Dios en la creación. En la contingencia, el orden y la unidad de las cosas y fenómenos el hombre con capacidad de admiración experimenta algo del poder y de la benevolencia del Ser que en ellos se revela y se vela al mismo tiempo. Es innegable que aun en nuestro mundo tecnificado hay hombres amantes de la naturaleza, que de esta manera pueden llegar a una viva experiencia de Dios; esto vale aun para renombrados sabios de las ciencias naturales. Con todo, en general, el número de aquellos que mediante la creación descubren la realidad de Dios, está en constante disminución²³.

b) Experiencia antropológica de Dios: Esta especie de experiencia de Dios se presenta en una serie de variantes. Su origen y difusión están en gran parte relacionados con la crisis de la experiencia cosmológica de Dios. Quebrado el orden existente y perdido el apoyo dado por el mundo, el hombre se ve remitido más y más a sí mismo. En el caso de esta evolución él busca puntos de apoyo para Dios en su propia subjetividad. Como tradicional puede considerarse, en este contexto, la referencia a la conciencia²⁴. En ella el hombre se encuentra confrontado con un deber que pide respuesta y cumplimiento y detrás del cual debe estar un Ser absoluto, que pueda obligar de tal modo y pedir cuenta. Igualmente evidente podría ser el recurso a situaciones fronterizas de la vida como ser: sufrimiento, fracaso, culpa o muerte, las cuales pueden comprobar el anhelo absoluto de salvación del hombre y conducirlo a la cercanía de Dios²⁵. Ya no es absolutamente nuevo tampoco el recurso a la fuerza de un enunciado religioso del ámbito interpersonal, como se expresa en los fenómenos del amor, de la fidelidad, responsabilidad, verdad y veracidad²⁶. El carácter indicativo en el ámbito

²² K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute: Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln, 1970, p. 161.

²³ Cf. R. SAUER, *Die Herausforderung des Atheismus*, München, 1970, pp. 210 ss.

²⁴ Cf. J. H. NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungslehre*, Mainz, 1961, p. 75; *Glaubensbegründung aus dem Personlichen*, Freiburg, 1958, pp. 72-80.

²⁵ Cf. B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg, 1966, pp. 114-116. 134. 147-149.

²⁶ Cf. M. BUBER, *Werke I*, München, 1962, pp. 128 ss. 183-185. 189. 213. 245.

religioso de dichos fenómenos se encuentra tanto en las formas plenas como en las formas defectuosas de los mismos.

Como relativamente nueva podría considerarse la combinación de la “pregunta-por-Dios” con la “pregunta-por-el-sentido” (*Sinnfrage*)²⁷. Para esto de ninguna manera se requiere que esta última esté planteada consciente y explícitamente; la impresión superficial de una evidencia general parece contradecir inmediatamente a una acentuación de la “pregunta-por-el-sentido”. Se muestra útil en este dilema la diferenciación entre la “pregunta-por-la-realidad” (*Sachfrage*) y la “pregunta-por-el-sentido” (*Sinnfrage*)²⁸. La forma bajo la cual hoy la “pregunta-por-el-sentido” se presenta al hombre, está representada por la “pregunta-por-la-realidad”, cuyas implicaciones exigen y llevan a trascender el ámbito estrictamente limitado de la realidad. La razón más profunda de esto ha de buscarse en el hecho de que todo preguntar, conocer, comprender y experimentar humanos están colocados dentro de un amplio contexto, desde el cual y hacia el cual aquéllo se realiza. Los factores de lo continuo y absoluto, con los cuales se abre este horizonte, permiten hablar de una vivencia con sentido: “De esto surge la eternamente inevitable pregunta por el sentido último y propio, un sentido que sostiene y motiva todo; ello postula un fundamento absoluto de sentido de nuestro ‘ser ahí’ en el mundo. Si tiene que motivar todo lo demás dándole sentido, no puede estar situado en el ser y acontecer condicionado y limitado de nuestro mundo empírico; pero tampoco en cualquier ámbito inmanente de los valores o del ser, al cual se pudiera arbitrariamente colocar como centro absoluto del sentido de la vida, el cual, sin embargo, no puede dar una razón de ser, que abarque el todo. ¿No será, pues, que la absoluta razón de ser, si tiene que dar sentido y motivación al todo de nuestra existencia humana en el mundo, deba ser un Absoluto que trascienda todos los contenidos particulares de nuestra experiencia? Y si tiene que motivar y garantizar también el sentido de la vida humano-personal, el sentido y valor de la relación personal, ¿no será, entonces, una razón de Ser personal, un absoluto Tú, que en todo misteriosamente nos encuentra y nos aborda? Por consiguiente, ¿como última razón de ser no ha sido ya siempre presupuesto aquello que nosotros entendemos y denominamos con la palabra ‘Dios’, sin poder comprenderlo jamás?”²⁹. Allí, donde la “pregunta-por-el-sentido” en su puesta a punto antropológica está articulada de tal modo, se ofrece al mismo tiempo un leal principio para dialogar con uno que se autocalifica de atea³⁰.

Como un caso especial de la “pregunta-por-el-sentido” en la búsqueda de una experiencia existencial de Dios se podrá catalogar el fenómeno, a veces aisladamente analizado, de la pregunta o del preguntar³¹. La estructura de la “pregunta-por-el-sentido” como pregunta invita a querer descubrir la pregunta misma. La respuesta a la pregunta, cómo radica la “pregunta-por-Dios” en la “pregunta-por-el-sentido”, se orienta en su índole paradójica y aclarando el proceso del preguntar saca a luz el factor de la confianza primordial, de una apertura hacia el futuro y de una relación de totalidad³². Una síntesis de estos elementos enseña a comprender el interrogar como una manera de auto-trascendencia del hombre y de apertura al mundo, que en virtud de sus premisas y últimas consecuencias remite a una respuesta que radica en la cuestionabilidad (“Fragwürdigkeit”) del misterio y que puede ser recibida solamente *a posteriori*³³.

c) Experiencia histórica de Dios: Esta especie de experiencia de Dios estriba en la actual experiencia del mundo y de la realidad, y representa una forma de la “pregunta-por-el-sentido”, que está ampliada

²⁷ Cf. E. CORETH, *Die Gottesfrage als Sinnfrage: Stimmen der Zeit* 181 (1968), pp. 361-372; K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute: loc. cit.*, pp. 161-176.

²⁸ Cf. H. ZÄHRNT, *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*, München, 1970, pp. 90-96.

²⁹ E. CORETH, *ib.*, p. 371.

³⁰ Cf. H. FRIES, *Herausgeforderter Glaube*, München, 1968; H. VORGRIMLER, *Zusammenfassung: H. J. SCHULTZ, Wer ist das eigentlich Gott?*, München, 1969, pp. 277-285.

³¹ Cf. H. ROMBACH, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Freiburg, 1952, pp. 135-236; E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck, 1964, pp. 81-131. 543-545; H. D. BASTIAN, *Theologie der Frage! Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*, München, 1969.

³² Cf. H. ZÄHRNT, *ib.*, pp. 103 ss.

³³ Cf. K. RAHNER, *ib.*, p. 167.

y extendida hasta abarcar lo cósmico y la historia. El mundo muestra ampliamente los rasgos de un mundo en devenir; con eso espontáneamente se hace virulenta la “pregunta-por-el-sentido” y por la meta de la historia y del futuro. El hecho de que el hombre no obstante todas las notorias contradicciones y sin vacilar se aventura a correr el riesgo de la historia, documenta que en último análisis ella está sujeta a una reivindicación de sentido, en el que ella se basa no sólo como meta, sino también como condición previa; el hombre se sabe y se experimenta comprometido por esto. El sentido de la historia, de este modo presupuesto e impuesto, tiende esencialmente a trascenderse³⁴. Al nexo constatado de la historia con la “pregunta-por-el-sentido” o con la experiencia del sentido no le satisface ningún modelo de una explicación apersonal. Cuando se enlaza estos elementos componentes del sentido de la historia con el problema de Dios, entonces surge el discurso del “Dios ante nosotros”, del Dios que “viene” o que “se hace”.

Bajo el aspecto del futuro, la relación de la experiencia de Dios con la historia puede ser tematizada aún más explícitamente por medio de la “teología de la esperanza”³⁵. La proximidad interna a la dimensión del sentido de la historia es evidente, porque valor y adhesión al sentido contienen algo equiparable a la esperanza en un mundo sano y salvo y se nutren de la confianza, de que la historia en su totalidad un día se realizará plena y definitivamente. En el horizonte del futuro se encuentran la situación del conocimiento del hombre moderno y el centro de la escatología cristiana. En fuerte contraste con la restaurativa imagen de la historia según la fe, imagen que se orientaba hacia el pasado, es el futuro el que será reivindicado como el índice histórico propiamente dicho de la fe. Con esto está dada la premisa, para que un activo *engagement* para con el mundo, una actividad sociopolítica y construcción del futuro puedan entrar en relación con la fe en Dios. Según el concepto de la así llamada “teología política”, las amenazas que surgen juntamente con la planificación tecnológica y sociopolítica, provocan la función correctora e integradora del mensaje esperanzador de la fe³⁶. Donde la categoría de lo nuevo y la referencia de la fe al futuro entran en grado tan predominante en el horizonte, allí Dios no puede aparecer de otra manera que como la realidad del hombre, la cual libera e inaugura esencialmente un futuro y la cual “hará nuevas todas las cosas”. Esta perspectiva recibe legitimación del acontecimiento de la resurrección de Jesucristo, de la cual brota la “esperanza de resurrección” y el “trabajo esperanzado”³⁷. Desde esta fuente deriva su mandato también la teología política; pues a quien espera, le incumbe colaborar en la transformación del presente a favor del futuro. Con toda la seriedad del *engagement* exigido, la real dialéctica de ninguna manera debe ser sublimada hasta el carácter estrictamente escatológico del reinado de Dios: “...al final de cuentas, el Dios venidero puede justificarse sólo por sí mismo, confirmar sólo por sí mismo la fidelidad a sus promesas dadas históricamente. A nosotros queda la pobreza. Mas esta pobreza de nuestro saber acerca de su futuro que llega, nos es una riqueza. Con esta pobreza de nuestra esperanza, en la que sabemos no más, sino menos de nuestro futuro que todas las ideologías tecnológicas y políticas, nos opondremos a cualquier cumplimiento, anticipado o subrepticio, de este futuro”³⁸.

3) *La interpelación de pregunta y respuesta*

Las posibilidades presentadas de la experiencia de Dios obligan a una toma de posición; ésta ve menos su tarea en un poner en duda, que en un prestar ayuda para orientar y bosquejar el cometido permanente. Con tal fin las respuestas dadas se ven expuestas a la pregunta de en qué consiste su propio valor y en qué grado satisfacen la exigencia reclamada.

³⁴ Cf. W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Mainz, 1970, pp. 138-143.

³⁵ Cf. J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, 1966; *Perspektiven der Theologie*, München, 1968; *Umkehr zur Zukunft*, München, 1970; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich, 1965; W. D. MARSCH, *Diskussion über die “Theologie der Hoffnung”*, München, 1967.

³⁶ Cf. J. B. METZ, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*: H. J. SCHULTZ, *loc. cit.*, pp. 260-275.

³⁷ Cf. J. MOLTMANN, *Perspektiven der Theologie*, München, 1968, p. 186.

³⁸ J. B. METZ, *loc. cit.*, pp. 274 ss.

1) Como algo absolutamente positivo de las tentativas mencionadas ha de ser reconocida la seriedad del esfuerzo acerca de la “pregunta-por-Dios”; esto se muestra ante todo en la importancia y responsabilidad que incumbe en este caso al individuo. Queda por saber, si esto es posible en la exclusividad como aquí se presupone.

2) En suma, no se podrá medir todos los caminos mencionados de la experiencia de Dios con el mismo patrón; con esto el individuo debe ser absolutamente libre para decidir, si y cuál camino le agrada. Independientemente de este factor subjetivo, no se podrá pasar sin la constatación, de que no todas las posibilidades propagadas en igual manera corresponden al anhelo de la experiencia de Dios; la corriente, vista desde la mayor proximidad, va de la experiencia de Dios histórica a la cosmológica.

3) Común a todas las experiencias de Dios descritas, es un individualismo que no se puede desconocer; esto significa: aquel que experimenta a Dios, es siempre el individuo. Pero es preciso pensar, si el individuo en el caso de la experiencia de Dios puede tomar el lugar de la categoría correspondiente. No puede negarse el peligro, de que el Dios experimentado de este modo eventualmente pudiera ser un Dios individualista.

4) El Dios, al cual se llega mediante las posibilidades presentadas, despierta más bien la impresión de un Dios-conclusión-de-premisas que la de un Dios experimentado. Esto demuestra que ellas en gran parte quedan deudas del esquema tradicional del conocimiento de Dios. Al mismo tiempo la defendida identidad de este Dios con el Dios de la fe y de la Biblia no es muy convincente.

5) La unión de este Dios con el ámbito de la experiencia y de la realidad a veces causa la impresión de ser extremadamente sutil. Prescindiendo de la experiencia histórica de Dios, siempre es solamente en determinados recortes de la realidad, en los que Dios es experimentado. Mas por estas limitaciones la base de la realidad de Dios mismo se encuentra disminuida. Con esto, Dios automáticamente se hace sospechoso de ser una cosa extraña, una hipótesis marginal o un tapagujeros.

6) Sobre cada uno de los distintos modos de experiencia de Dios hay que anotar: la experiencia cosmológica de Dios sitúa a Dios en la cima o en la base del cosmos, ve a Dios principalmente de modo estático y bajo el aspecto del orden; con esto no entran en consideración dimensiones centrales del ser humano y de la fe, como ser: historia, historicidad y futuro. La experiencia antropológica de Dios muestra a Dios como un factor en la autorrealización del hombre, lo que eventualmente podría poner a Dios en una peligrosa dependencia del hombre: Dios degradado a una función del hombre. La experiencia histórica de Dios postula a Dios casi cual garantía del sentido, lo que equivale a un eventual uso interesado de Dios y a una edición refinada del antiguo Dios-prótesis. La identificación, de ninguna manera libre de interrogantes, entre Dios y el futuro elude la respuesta colocando la “pregunta-por-Dios” en una lejanía indeterminada y, con eso, la aplaza para siempre.

La impresión, causada por un examen crítico de las respuestas presentadas, tiende a la comprensión de que en ellas la “pregunta-por-Dios” sigue viviendo ahora como antes cual pregunta. A ninguna de las soluciones dadas y desarrolladas referentes a la cuestión de la experimentabilidad de Dios le está dado o permitido llegar más allá del estadio de pregunta. Todas ellas devuelven la pregunta planteada. Lo que queda, es solamente la interpelación de la pregunta que no puede dejar de ser oída. Esta interpelación se dirige en primer término a la Iglesia cual comunidad de los creyentes; ella está llamada a dar cuenta de su más íntimo secreto en la historia y en el presente: ¿Dónde y cómo experimenta el creyente a Dios, si es que lo ha experimentado y lo experimenta? De este modo la “pregunta-por-Dios” obliga a la fe, a ser fe confesante. La “experiencia de Dios” significa una parte de la actual prueba y verificación de la fe cristiana. El monacato desde sus orígenes estuvo en el *engagement* de la “pregunta-por-Dios”; él ha realizado en su expresión cenóbica una forma y fórmula fundamentales, actuales aún hoy, de una experiencia cristiana de Dios. Si bajo estas

condiciones hace oír la voz de sus experiencias para con Dios, entonces se trata en esto no sólo de un paso de la autorreflexión monástica impuesta por el Concilio, sino también de un acto de moderna obediencia frente a aquella interpelación que proviene precisamente hoy de la “pregunta-por-Dios”.

*Abtei Schweiklberg, D. 8358 Vilshofen
Alemania*