

EN TORNO A LA DOCTRINA TRINITARIA EN LUTERO Y SU EVOLUCION EN LA TEOLOGIA PROTESTANTE POSTERIOR

INTRODUCCION

De la actitud del protestantismo frente a la doctrina trinitaria no se puede decir lo mismo que Gregorio de Nisa afirmaba de la Iglesia del siglo IV. Según este padre de la Iglesia era imposible llevar a cabo las tareas más sencillas y elementales de la vida sin verse enredado en una discusión sobre la Trinidad¹.

Aunque el carácter ecuménico de los concilios cristológico-trinitarios de la Iglesia antigua permaneció intacto para los primeros reformadores, su principio formal de la «*solá Scriptura*» y su preocupación por la restauración del Evangelio puro los condujeron a una desvalorización de la autoridad doctrinal y del significado dogmático de las definiciones trinitarias.

De este biblicismo más o menos intenso y de la acentuación del aspecto subjetivo-volitivo de la fe («*fides fiducialis*») surge en el protestantismo un cierto desinterés por la doctrina trinitaria. Si bien esta doctrina tenía un lugar destacado en la teología de Lutero, en el transcurso de los años se llega dentro

1 PG 46, 558 B: «*Omnia namque loca urbis talibus repleta sunt, angiporta, bivia, fora, plateae: vestimentorum institores, mensis argentariis praefecti, qui esculenta nobis vendunt. Si quem eorum de obolis interrogas, ille tibi de geniti natura philosophatur; quod si de pretio et aestimatione panis scisciteris, Pater maior est, inquit, et Filius subjectus: quod si lavacrum commodum esse dixeris, ille ex non entibus Filium esse censet*».

de la tradición protestante, a un total abandono del carácter trascendente y sobrenatural de la fe, es decir, del Dios trinitario inmanente. Baste citar los nombres de Kant, Schleiermacher, Hegel y Feuerbach. En esta nuestra afirmación nos vemos apoyados por K. Barth. Este gran teólogo protestante dice que sería difícil sostener que Lutero y el luteranismo no hayan «preparado de hecho el paso de la teología a la antropología de la época moderna», refiriéndose de este modo expresamente a Feuerbach². El mismo Barth alude en este mismo pasaje a la constante insistencia luterana en la «humanidad del Mediador», lo cual coincide fundamentalmente con la visión antropológica del protestantismo que tiene Feuerbach: «la tarea de la época moderna —escribe Feuerbach— fue la realización y humanización de Dios, la transformación y disolución de la teología en la antropología. El modo religioso o práctico de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es el hombre, el Dios humano, por lo tanto Cristo, éste es el Dios del protestantismo. El protestantismo no se preocupa, como el catolicismo, de qué es Dios *en sí mismo*, sino únicamente de qué es El para el hombre; no tiene, por lo mismo una tendencia especulativa o contemplativa, como el catolicismo; el protestantismo no es *teología*, sino que es esencial y únicamente *cristología*, es decir, antropología religiosa»³. Más allá aún de la «antropología» y como radicalización de la misma, piensa Feuerbach que el materialismo alemán tiene su origen en el protestantismo: «el materialismo alemán, pues, vino a este mundo ya en la época de la Reforma y es descendiente directo e inmediato de Lutero»⁴.

Frente a la antropología radical llevada a cabo por L. Feuerbach —exponente genuino de la teología liberal— y contra su antiteología se eleva la teología dialéctica, uno de cuyos máximos representantes, K. Barth, ve en la doctrina trinitaria el mejor correctivo para devolver a Dios su soberanía y su divinidad.

Barth combatió con tanta intensidad la antropología del concepto de Dios que terminó yendo al extremo contrario, es

2 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/2: *Die Lehre von der Versöhnung* 2ª ed. (Zollikon-Zurich 1952) 90. En adelante esta obra de Barth aparecerá citada con la abreviatura KD.

3 L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (ed. por W. Bohlin - F. Jodl), 10 vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1960) vol. II, 246. En adelante se citará SW.

4 SW X, 157.

decir, a la «distinción cualitativa infinita» entre Dios y el mundo, en su afán de restaurar la «divinidad de Dios». Precisamente mediante la doctrina trinitaria cree impedir que Dios sea concebido todavía en dependencia del mundo. Según la doctrina trinitaria, Dios en cuanto Padre no es concebido primariamente en relación al mundo, sino en relación al Hijo, de tal manera que la relación de Dios con el mundo se hace posible mediante la autorelación trinitaria de Dios en la que aquella está prefigurada.

En su afán de devolverle su divinidad, Barth colocó a Dios tan lejos del hombre y del mundo que el diálogo trinitario se convirtió en un «monólogo en el cielo»⁵. Tanto es así, que los representantes de la teología de la muerte de Dios vieron en Barth el mejor apoyo para una teoría de la ausencia de Dios del mundo⁶.

Frente a este concepto de Dios cuasi deísta y *apathético*, coloca J. Moltmann su dios *pathético*. Para Moltmann, la doctrina de la «*communicatio idiomatum*», tal como la exponía Lutero⁷, es el punto de partida para concebir el padecer de Jesús en la cruz simultáneamente como el padecer de Dios. De esta manera, la cristología de los reformadores se aparta del pensamiento escolástico medieval que se había mantenido dentro del concepto aristotélico de Dios como *θεός ἀπαθής*. Sin embargo, Moltmann considera la simbólica de la doctrina trinitaria todavía más apropiada que el dogma de las dos naturalezas para una concepción sistemático-teológica de la muerte de Cristo como atributo de Dios. Por una parte, a partir de la teología del Dios crucificado la doctrina trinitaria, abandonada y olvidada durante mucho tiempo por la mayoría de los teólogos protestantes, gana otra vez en relevancia. Si no se considera la Trinidad divina como una especulación de una relación ontológica, e indiferente al mundo, de las personas divinas, sino que se considera estrictamente desde el punto de vista cristológico, la historia de la pasión del hombre se

5 H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert (Munich 1966) 141-54.

6 Cf. Kl. Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit*. Anfechtung und Überwindung. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie Kirche (Wuppertal 1969) 110.

7 Lutero parte de una «*communicatio idiomatum in concreto*», mientras que Zuinglio la consideraba como una simple «*allosiosis*», como «forma de hablar»: cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (Munich 1972) 218.

confunde con una historia de la pasión de Dios. Y esto es lo que pretende Moltmann cuando afirma: «El principio material de la doctrina trinitaria es la cruz de Cristo. El principio formal del conocimiento de la cruz es la doctrina trinitaria»⁸.

De la total perfección que evitar del Ser Supremo se llega a su imperfección. El Dios preocupado únicamente de sí mismo y encerrado eternamente en sí mismo no es nada más que un «Narciso en potencia metafísica»⁹.

Los términos «Padre», «Hijo» y «Espíritu» son en este modelo moltmanniano solamente metáforas, símbolos de un proceso divino al que pertenece una ruptura que es superada. Dios mismo es este acontecimiento que se manifiesta en la cruz de Cristo.

Esto es en suma lo que a continuación se va a desarrollar de una forma más detallada. Al mismo tiempo, tomando como ejemplo el dogma trinitario, se pone de manifiesto aquella frase del teólogo E. Brunner, quien decía que «la historia de la teología protestante a partir de la Reforma» no es más que la «historia de la desintegración de la doctrina de la Reforma y de la reacción en contra de esta desintegración»¹⁰.

I.—MUTUA CONEXION ENTRE CRISTOLOGIA Y DOCTRINA TRINITARIA EN MARTIN LUTERO

1. *Lutero y la tradición filosófico-teológica.*

Lutero vió en la Iglesia Romana la causa inmediata de toda la deformación del Evangelio. El estado general de la Iglesia la aparecía como un decaimiento funesto. Partiendo del «estado espiritual», como él le llama, Lutero intentó rechazar toda la historia de la Iglesia para así confrontarse directamente con la Biblia. El antitradicionalismo y la incapacidad de valorar lo que a través de la historia ha sido madurando son las características de Lutero. El antitradicionalismo condujo al reformador hasta la aversión contra la «vía anti-qua», es decir, contra la escolástica y Aristóteles. Lutero per-

8 *Ibid.*, 228.

9 *Ibid.*, 208.

10 E. Brunner, *Religionsphilosophie* (Munich 1931) 12 s.

manece fiel al ockhamismo¹¹. Los ockhamistas se opusieron siempre contra la utilización de la filosofía en la teología¹². La utilización de categorías filosóficas la búsqueda de refugio bajo la égida de Aristóteles y Porfirio impiden, en opinión de Lutero, la comprensión auténtica de la palabra divina. En la base de toda teología está el hecho del Dios revelado en Jesucristo¹³. Por otra parte, la filosofía no puede aceptar la encarnación, ya que no hay ningún punto medio entre lo finito y lo infinito¹⁴. Este afilosofismo tiene su fundamento teológico en la doctrina de la «natura corrupta».

Desde el punto de vista filosófico el auténtico luteranismo no ha tenido, sin embargo, hasta E. Kant ningún otro fundamento que la doctrina de la «doble verdad» completamente asimilada. Según esta teoría, para la teología es verdadero que el Verbo se hizo carne, mientras que para la filosofía aparece como imposible y absurdo. Más absurdo que la proposición «homo est asinus» es para la filosofía la frase «Deus est homo»¹⁵. En la doctrina de la «doble verdad», de la que se habían ocupado en la Edad Media sobre todo los ockhamistas¹⁶, radica la distinción entre filosofía y teología.

11 Lutero se reconoce discípulo de Ockham en varios lugares: «Terministas, en las escuelas superiores, decíanse los de una secta a la que yo pertenecía. Sostienen opiniones contrarias a los tomistas, escotistas y albertistas, y llámanse también ockhamistas..., y es la más moderna de las sectas, y también en París la más poderosa. Disputan sobre si la palabra *humanitas*, por ejemplo, significa la humanidad común a todos los hombres. Tomás y otros lo afirman; pero los ockhamistas o terministas niegan que exista tal humanidad común, aseverando que el *terminus homo*, o humanidad, se dice de todos los hombres en particular, del mismo modo que un hombre pintado representa a todos los hombres» (*Tischr.* 6419 V 653). Hay otros múltiples lugares en los que aparece esta idea: «Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum, sed gratiam non habuit loquendi» (*Tischr.* 2544 II 516). «Occam, quamvis ingenio vicerat omnes et confutavit reliquas vias omnes» (*Tischr.* 5135 V 679). «Wilhelmus Occam, scholasticorum doctorum sine dubio princeps» (WA 6 183). «Cur et meae sectae resisterem scilicet Occamicae seu Modernorum, quam penitus imbitam teneo?» (WA 6 195). «Sum enim Occamicae factionis» (WA 6 600).

12 En los ockhamistas se encuentran también los diatribas contra Aristóteles. Según Gregorio de Rimini, Aristóteles «turpissime erravit et contradixit»; para Pierre d'Ally la filosofía aristotélica es más «opinio» que «scientia». Cf. J. L. López-Aranguren, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (Madrid 1963) 38.

13 WA 39 II 269, 8 ss.

14 WA 39 II 14, 34 ss.

15 WA 39 II 3, 5 ss.

16 WA 39 I 229; cf. B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther*

Respecto a esta doctrina, en Lutero apenas se encuentra una evolución. En las *Disputationes* de 1539 se enfrentó con la Sorbona, esa «mater errorum»¹⁷ que había afirmado «idem esse verum philosophia et theologia»¹⁸.

Si el objeto de la filosofía y de la teología es distinto, también su método. La filosofía trata de la idea de Dios, de las leyes, etc. con a ayuda de la razón. El movimiento discursivo tiene lugar en los silogismos. Aunque Lutero esté en relación estrecha con la teología tradicional, sobre todo con la escuela ockhamista, no cesa jamás de repetir que el silogismo no es adecuado para la teología¹⁹. Los silogismos conducen, según el reformador, a la conclusión de la necesidad de la encarnación (acto exclusivo de la libertad de Dios) y pone en cuestión su posibilidad. Se trata de juegos del espíritu en los que el pensamiento no brota de lo dado en la fe, sino que se mueve dentro de ciertas reglas de la lógica. Esto pertenece a la razón humana y no al Dios que se hizo hombre en Jesucristo. En este contexto Lutero puede decir: «Deus non sit subiectus rationi et syllogismis, sed verbo Dei et fidei»²⁰. De hecho la argumentación silogística no es en sí falsa. El objeto es, sin embargo, tan inmenso y profundo que no puede ser abarcado en un silogismo²¹. Esta es la causa por la que Lutero exige que el silogismo y la razón filosófica deben callar al igual que las mujeres en la iglesia, según Pablo²². La teología consiste, por tanto, en el «affectus fidei», no en el «intellectus philosophiae»²³.

Todo esto conduce a una negación del lenguaje racional. Lutero no quiere excluir la dialéctica de la teología, como lo demuestra su utilización en las *Disputationes*. Acentúa, sin embargo, su papel de «doncella de la teología»²⁴. La teología tiene que expresarse en un método adecuado a su objeto, es decir, al Dios hecho hombre en Jesucristo. Aquí es incluso

und in der ökumenischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit (Lund 1955).

17 WA 39 II 3, 7.

18 *Ibid.*

19 WA 39 II 4, 19; 5, 7 ss.; 12, 29; 30, 15 ss.

20 WA 39 II 8, 5, 30, 15 ss.

21 WA 39 II 4, 31.

22 WA 39 II 4, 19.

23 WA 39 II 5, 39.

24 WA 39 II 24, 24 ss.

la analogía inadecuada²⁵. Hay que dejarse guiar en todo momento por el Espíritu Santo.

¿Significa todo esto que la función de la teología se tiene que reducir a una búsqueda constante de conceptos y términos nuevos del lenguaje filosófico? ¿Se quiere decir que conceptos tradicionales como «creatura», «homo», «humanitas», «imago», «trinitas», etc. tienen que desaparecer? De ninguna manera. En su lucha contra el Papado Lutero no quedó aferrado a un antitradicionalismo absoluto ni a un biblicismo puro, sino que la evolución doctrinal en la Iglesia antigua poseyó para él un carácter positivo. A esto se añadió su concepción que le permitió comprender la historia como medio de la revelación divina. Así pudo crecer con los años su gran estima por la «Ecclesia primitiva». El «tiempo puro de la Iglesia» no fue alcanzado por sus diatribas contra el aristotelismo de la escolástica. Como se verá a continuación, Lutero no defiende ningún biblicismo absoluto, ningún «absolutismo de la Biblia» en el sentido de un «antitradicionalismo» total.

La autoridad de la Escritura es en Lutero el presupuesto de todo pensamiento teológico. Su teología tiene la forma de la exégesis. Lutero no es ningún sistemático. Era profesor de exégesis bíblica en Wittenberg. Su obra literaria consta de cursos exegéticos del Antiguo o del Nuevo Testamento o de sermones en los que se explican siempre textos bíblicos. Únicamente es la Escritura la instancia que es capaz de decidir en los objetos de disputa²⁶. Lo establecido por los maestros y Padres de la Iglesia no posee jamás el rango de artículo de fe²⁷. Sólomente en la palabra de Dios se puede confiar incondicionalmente, en la doctrina de los Padres no. Pues los maestros de la Iglesia pueden equivocarse y se han equivocado. La Escritura no se equivoca jamás. Es de aquí, de donde adquiere su autoridad absoluta. Sin la autoridad de las palabras de la Escritura nadie puede hacer afirmaciones seguras en la Iglesia²⁸.

25 WA 39 II 96, 3.

26 WA 7 97, 19.

27 6 508, 19: «Quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non et necesse». WA 54 425, 2: «Quidquid in Ecclesia Dei docetur sine verbo mandatum et impietas est. Sic idem pro articulis fidei statuitur, impietas et haeresis est». WA 50 206, 19: «Es gilt nicht, dass man aus den heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht». WA 8 108, 29.

28 WA 8 97, 32.

Sin embargo, donde la tradición de la Iglesia se muestra como fundamentada en la Escritura, allí posee la tradición también autoridad (aunque derivada). Esto se cumple, según Lutero, en los tres símbolos ecuménicos de la Iglesia antigua. Y esto, no porque fueron aceptados por un concilio, sino porque estaba convencido de su conformidad con la Escritura²⁹. Por ello se confiesa expresamente de acuerdo con ellos y los subraya principalmente en contra de los atitritarios. El juramento doctoral de Wittenberg de 1533 incluye la obligación respecto a los tres símbolos. Lutero los publicó el año 1538 y los explicó. Juntamente con estos símbolos acepta totalmente los dogmas de la Trinidad y de la persona de Cristo de la Iglesia antigua.

2. Lutero y la tradición trinitaria de la Iglesia.

Como se ha apuntado ya, Lutero no negó en ningún momento el significado religante de los primeros concilios. El interés por el estudio de la historia de la Iglesia fue creciendo con los años. Hasta 1539 no había escrito ningún tratado sobre la historia de los dogmas. En su obra *Von den Konzillien und Kirche* (1539) encontramos la opinión del reformador sobre el origen y el significado del credo trinitario de la Iglesia antigua. El motivo de tal obra fue el aplazamiento varias veces repetido del concilio que el Papa había convocado para mayo de 1537 en Mantua. Lutero contempló escéptico la posibilidad de un concilio libre y universal, el cual estaba desde un principio pensado para condenar las ideas de la Iglesia de la Reforma. Esta fue la causa que movió a Lutero a comienzos de 1539 en su obra citada anteriormente a esclarecer fundamentalmente el significado de los concilios.

En su tratado Lutero utilizó la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, divulgada en Occidente por medio de una traducción latina de Rufino y la *Historia ecclesiastica Tripartita* de Casiodoro. Un papel preponderante jugó el franciscano Pieter Crabbe en su obra *Concilia omnia, tam generalia quam particularia*.

En la primera parte del tratado Lutero constata que los concilios y los Padres no pueden ser la última autoridad para la doctrina y la vida eclesial. Ante todo, observa que ni un

29 WA 50 283, 11, para el credo trinitario.

concilio ni un padre de la Iglesia han presentado la doctrina cristiana en su totalidad³⁰. En Nicea se trató únicamente la divinidad de Cristo, en el Constantinopolitano se definió la divinidad del Espíritu Santo, Efeso declaró que en Cristo solo hay una persona y el Calcedonense aprobó el dogma de las dos naturalezas en Cristo. Sin embargo, una única fuente comprende la totalidad de la doctrina cristiana, es decir, la Escritura³¹.

De todo lo dicho, se puede decir que la autoridad fundamental radica en la Escritura³². La Escritura es la norma y la fuente³³. Los concilios que no tienen su fundamento en la Sagrada Escritura son, en palabras de Lutero, «concilios de Caifás, de Pilatos y de Herodes»³⁴. Todo lo que fue definido por los concilios estaba ya, según Lutero, en la Escritura. La meta de un concilio no es la de confeccionar artículos de fe, sino, teniendo en cuenta la Escritura, la de proteger los viejos dogmas contra el peligro de la herejía. Partiendo del hecho de que los cuatro dogmas definidos en los primeros concilios (divinidad de Cristo, divinidad del Espíritu Santo, unicidad de la persona en Cristo, la doctrina de las dos naturalezas) «están ya existentes amplia e intensamente en el evangelio de Juan»³⁵, Lutero puede aceptar los cuatro primeros concilios (Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia) y denominarlos «concilios principales»³⁶.

30 WA 50 546, 14.

31 *Ibid.*, 15 ss.: «Wenn du alle Concilia hast, so bis tu dennoch dadurch kein Christ, sie geben zu wenig. Wenn du auch alle Vetter hast, so geben sie dir auch nicht gnug. Du must doch in dide heilige Schrift, darin es alles ist reichlich gegeben, oder in der Catechismus, da es kurtz gegeben, und auch weit mehr weder in allen Concilien und Vetern funden wird».

32 *Ibid.*, 520, 7: «Also mus doch die Schrift meister und Richter bleiben». 547, 2: «Und wo die Hellige Schrift nich gethan und gehalten hette, were die Kirche der Concilli und Vetter halben nicht lange bleben. Und zu warzeichen: Woher habens die Vetter und Concilia, was sie leren oder handeln? Meinsttu, das sie es zu yrer zeit erst erfunden oder vom Heiligen Geist ymer ein neues ynen eingegeben sey? Wodurch ist denn die Kirche bestanden vor solchen Concilien und Vetern?».

33 *Ibid.*, 520, 3-6: «Er wolle lieber aus dem Born selbs, weder aus den bechlin trincken, wie denn alle Menschen thun, wo sie aus der quelle mügen trincken, der bechlin wol vergessen, on das sie des bechlins zum Born zu kommen nützlich brauchen».

34 *Ibid.*, 606, 21-22.

35 *Ibid.*, 605, 21-22.

36 *Ibid.*, 605, 15.

3. ¿Es Lutero un teólogo de la Trinidad?

A pesar de la aceptación por parte de Lutero de los primeros concilios trinitarios, los numerosos estudiosos de Lutero no están de acuerdo sobre qué significado posee su doctrina dentro de su teología. En general se podría decir que las concepciones de Lutero sobre la Trinidad han sido tratadas breve y erróneamente. De esta opinión es Y. Congar cuando afirma: «Les ouvrages consacrés à étudier la doctrine luthérienne sur Dieu ne nous présentent pas une théologie trinitaire tant que soit peu élaborée»³⁷.

O se pasa por alto la postura luterana respecto al dogma trinitario para resaltar la soteriología o la dialéctica entre el «Deus absconditus» y el «Deus revelatus»³⁸, o se intenta encontrar en Lutero una adulteración de la doctrina trinitaria clásica. Así por ejemplo, para K. Holl, Lutero defiende simultáneamente un modalismo y un subordinacionismo³⁹. Para Lutero un punto inadmisibile era que el actuar de Cristo fue un *actuar inmediato de Dios*, que la voluntad de Cristo no solamente coincidía con la voluntad divina, sino que constituía con ella la única y la misma. Brevemente: Cristo fue «Gott von Art». Igualmente aplica a Cristo los títulos de Señor Sabbaot y de Jehová. Frente a Pedro Lombardo en relación con la controversia afirma: «essentia generat cum capitur personaliter»⁴⁰.

De este acercamiento al modalismo se derivaba al mismo tiempo una *subordinación del Hijo respecto al Padre*. Cristo es el «don de Dios» a la humanidad, «don y ejemplo», el instrumento con el que Dios trabaja. Ya que Cristo ha recibido su

37 Y. Congar, 'Regards et réflexions sur la christologie de Luther', en A. Grillmeier - H. Bacht, eds., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III (Wurtzburgo 1954) 477.

38 D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther* (Gotinga 1960) 35. Además: K. O. Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichen und Menschlichen in Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, 2ª ed. (Munich 1927).

39 K. Holl, *Gesamte Aufsätze*, 6ª ed. (Tubinga 1932) vol. I, 72, nota. De esta misma opinión es también G. Aulén, *Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart* (Gütersloh 1930) 181 s.: «Durchgehend ist bei Luther, um die alte dogmenhistorische Terminologie anzuwenden, ein subordinatorischer Zug sichtbar. Christus hat Teil an der göttlichen Majestät, ja er ist selbst göttliche Majestät. Aber die göttliche Majestät geht nicht in Christus auf. Das Wort, dass der Vater grösser ist als ich, ist für Luther lebendig».

40 *Disput.*, 433 y 872, Drews.

divinidad del Padre ⁴¹ puede conducir a los hombres no hacia sí, sino hacia el Padre. No hace su voluntad, sino la del Padre.

Hay otros estudiosos que ven en Lutero un representante de la doctrina trinitaria clásica, si bien son de la opinión que en general la doctrina trinitaria constituye un «bloque errático» ⁴² dentro de las obras de Lutero.

El historiador J. Köstlin, quien ha escrito una de las mejores exposiciones de la doctrina trinitaria en Lutero ⁴³ le reprocha al reformador estar más en dependencia de la tradición que de la Sagrada Escritura ⁴⁴. Sin embargo, esta opinión aparece bastante dudosa, pues, como se ha dicho anteriormente, para Lutero no hay ninguna contradicción entre estas dos fuentes. Lutero no hubiese asimilado el dogma trinitario clásico, sino hubiera encontrado su fundamentación en la Escritura, principalmente en el Antiguo Testamento ⁴⁵.

4. La Trinidad en el Antiguo Testamento según Lutero.

Lutero encuentra vestigios de la doctrina trinitaria en múltiples lugares del Antiguo Testamento. De esto no hay que extrañarse dado el carácter profético de la totalidad de su interpretación. Digna de consideración es la forma consecuente rígida de cómo se mantiene dentro de los marcos de sus principios exegéticos. No utiliza como pruebas aquellos lugares en los que la exégesis alegórica antigua se había apoyado preferentemente, sobre todo la perícopa clásica de los partidarios de la alegoría, es decir, la aparición de Dios en la figura de los tres hombres que visitan a Abraham en el encinar de Mambré (Gen. 18). Lutero está de acuerdo con los exégetas judíos en la tesis de que el sentido histórico auténtico no sabe nada de la Trinidad. A la interpretación alegórica de los Padres le concede un papel secundario no como prueba, sino únicamente como ilustración y como confirmación

41 *Disput.*, 516, Drews: «Pater generans transfundit suam substantiam in divinitate in filium»; 518: «Christus refert omnia sua in patrem, etiam divinitatem».

42 W. Elert, *Morphologie des Luthertums* (Munich 1931) vol. I, 191.

43 J. Köstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt*, 3ª ed. (Darmstadt 1963) vol. I, 68-76 y vol. II, 92-95.

44 *Ibid.*, II, 84.

45 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1963) 175: «Luther

visible de algo probado suficientemente en otra parte⁴⁶. Conforme a esta regla habrá que interpretar⁴⁷ otros lugares en los que Lutero recurre directamente a Gen. 18 como testimonio de la Trinidad. Asimismo Lutero no admite la teoría de que la Trinidad se reproduce en Adán, imagen de Dios, según las tres potencias del alma: *memoria, intelligentia, voluntas*. Siempre que menciona la *imago Dei* (Gen. 1, 26), advierte de la inseguridad de tales especulaciones⁴⁸.

Incluso allí donde encuentra testimonios de la Trinidad, pocas veces omite el acentuar su sentido todavía oscuro frente a la claridad meridiana de los textos neotestamentarios⁴⁹. Constatamente se remite a una serie de perícopas en los que la Trinidad está suficientemente clara para quien lo quiere ver. En esta labor, Lutero parte preferentemente de observaciones lingüísticas a las que atribuye una especial fuerza de convicción. Siguiendo la exégesis de la Iglesia antigua⁵⁰, encuentra una pluralidad de personas en el seno del Dios uno allí donde Dios habla de sí en plural: «Hagamos al hombre» (Gen 1, 26), «He aquí al hombre hecho como uno de nosotros» (Gen 3, 22), «Bajemos y confundamos su lengua» (Gen 11, 7)⁵¹.

Que Dios ha hablado en «pluralis maiestaticus» como dicen los judíos, es para Lutero una idea un tanto divertida. El Espíritu Santo no escribe en estilo protocolario⁵². En opinión de

bejaht die orthodoxe Lehre von der Trinität, weil er sie in der Schrift bezeugt weiss, schon im Alten Testament».

46 WA 43 11, 18 ss.: «Quod enim ad hunc locum attinet, concedamus historicum sensum nihil contra Judaeos facere: Sed nonumquam catachreses etiam suum locum habent». *Ibid.*, 12, 12: «Quod si alla trinitatis probatio non esset quam haec tres species, ego sane eam non crederem, sed habemus alla fundamenta firma et certa». *Ibid.*, 13, 34: «Recte ergo patres hoc loco usi sunt. Aliud enim est probare, aliud ornare. Rhetorica argumenta non semper probant, sed vehementer ornant et persuadent, quae dialectica probavit».

47 *Drei Symbola* (1938): WA 50 280, 14 ss.

48 *Gen. Predigten* (1538): WA 14 110, 7 ss., 35 ss. (WA 24 49, 6 ss.); *Gen. Vorl.* (1535): WA 42 45, 1 ss.

49 *Trin. Pred.* (1523): WA 12 587, 28, *Drei Symbola* (1538): WA 50 278, 28, *Gen. Vorl.* (1543): WA 44 186, 1, *Hauspost.* (1544): WA 52 238, 30. Cf. también *Disp.* (1543): WA 39 II 256, 11 ss.

50 Cf. Justino, *Dial.*, 61 s., 129.

51 Cf. *Gen. Vorl.* (1543): WA 44 185, 32 ss. También *Drei Symbola* (1538): WA 50 279, 7 ss.

52 «Hoc autem extrema ridiculum est, quod Judaei dicunt deum sequi principum consuetudinem, qui reverentiae causa de se in plurali numero loquuntur. Sed hanc cancellariam (ut sic dicam) spiritus sanctus non imitatur

Lutero el plural del nombre de Dios Elohin le dibió dar más que pensar a los judíos. Demuestra contundentemente la pluralidad de personas⁵³. Esta pluralidad se deja entrever ante todo como dualidad. La segunda persona tiene que ser totalmente Dios, pues Dios no deja su gloria a ningún otro (Is 48, 11)⁵⁴. Por el contrario, la introducción de la tercera persona exige una fundamentación especial. Lutero observa ante todo, que en el AT el Espíritu se manifiesta en acciones divinas independientes y, según la ley de la incomunicabilidad de la gloria de Dios, el sujeto de tales acciones tiene que ser totalmente Dios⁵⁵. Una vez reconocido esto, la existencia del Espíritu como persona distinta queda asegurada y evidenciada. Al Espíritu se le puede encontrar de la forma más sencilla en todos los lugares, en los que se habla de dualidad de personas según la regla: «Donde la Escritura habla de las dos personas del Padre y del Hijo, allí está también el Espíritu Santo, la tercera persona que habla a través de los profetas»⁵⁶. El Espíritu Santo está presente sin más en toda la abundancia de las profecías cristológicas, de tal manera que cuando Lutero en su obra *Von den letzten Worten Davids* las quiere comentar, se mete en un aprieto: «¿Dónde sentamos a nuestros queridos huéspedes? Este librito es demasiado reducido para que tengan asiento». Enumera solamente aquellos lugares en los que preferentemente piensa: Ps 2, 7 s; Ex 33, 19; Gen 19, 24; Os 1, 7; Ps 45, 8. 12; Jer 23, 5 s; Is 50, 1. 6 s; Ps 97, 7 (Hebr 1, 6); Ps 102, 2 s (Hebr 1, 10); 1 Chron 17, 12; Gen 22, 18; 49, 10⁵⁷).

Hay ciertamente algunos lugares en los que como en las últimas palabras de David (2 Sam 23, 2), se habla expresamente

nec agnoscit scriptura sacra hunc loquendi modum. Quare est hic certo significata trinitas: *Gen. Vorl.* (1535): WA 42 43, 35 ss. Además: *Drei Symbola* (1538): WA 50 278, 31 ss.

53 *Gen. Vorl.* (1535.1543): WA 42 10, 11, WA 44 186, 20. También en *Drei Symbola* (1538): WA 50 278, 32.

54 *Pred.* (1523): WA 12 586, 9 ss.

55 *Hauspost.* (1544): WA 52 341, 20. En Gen 1, 2 Lutero entiende la «ruah» primeramente como viento, más tarde como Espíritu. Viento: *Genesispredigten* (1523): WA 14 100, 2; WA 24 27, 24. Espíritu: *Genesisvorles.* (1535): WA 42 8, 21.

56 *Von den letzten Worten Davids*: WA 54 34, 32 ss.

57 *Ibid.*: WA 54 85, 24 ss. Una enumeración similar se encuentra en *Drei Symbola* (1538): WA 50 281, 7 ss. Un ejemplo digno de resaltar es Gen 19, 24: «Der Herr liess regnen Schwefel und Feuer vom Herrn'. Hie siehest du fluge, dass der Herr, der regnen lässt, der Sohn ist, vom Herrn das ist vom Vater, denn der Sohn ist vom Vater und nicht wiederumb»: WA 54 86, 7 es.

del Espíritu y se insinúa la Trinidad⁵⁸. Sin embargo es mucho más importante que la distinción entre el Padre y el Hijo se pueda revelar solamente a través del Espíritu, por ejemplo Dan 7, 13: «¿Cómo pudo hablar la carne y la sangre, la razón y la sabiduría humana de cosas tan altas e incomprensibles?»⁵⁹ La plenitud del Espíritu de a que dan testimonio los profetas y que experimenta el corazón creyente es la prueba más fehaciente de la existencia del Espíritu Santo. Aquí es donde aparece más clara la distinción entre Lutero y la exégesis trinitaria alegórica de los antiguos. Mientras que estos intentan encontrar tres hipóstasis divinas en el Antiguo Testamento, Lutero centra su interés en mostrar cómo se hace visible en todos los lugares la triple forma del actuar de Dios en su unidad y en su distinción. Consecuentemente no se conforma con la prueba formal de las tres divinas personas, sino que el acento de todas sus investigaciones de las perícopas trinitarias veterotestamentarias recae sobre la distinción de funciones. Esta tarea la emprende desde todos los puntos descritos. No solo desde el significado especial del Espíritu⁶⁰, sino también desde la misión del Hijo en el mundo. El significado trinitario de Gen 48, 15 s («El Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que ha sido mi pastor desde que yo vivo hasta el día de hoy, el ángel que me ha librado de todos los males...») se hace tan manifiesto que se invoca el mismo *go 'el* que en Job 19, 25: «Yo sé que vive mi redentor». Hay que distinguirlo de las otras dos personas, del Padre y del pastor solícito⁶¹.

Tal distinción de funciones las encuentra Lutero también en el lugar que le era preferido entre todos los anuncios precursores de la Trinidad, es decir, Gen 1. En la tríada del Creador, de la Palabra y del Espíritu coincidieron Moisés, David (Ps 33, 6), Juan (1, 1 ss) y Pablo (Col 1, 15 ss).

Con todo, el Antiguo Testamento no ha hecho ninguna aportación esencial e independiente a la doctrina trinitaria de Lutero. Le ofrece solamente una serie de pasajes al respecto, pero no le configura la doctrina deducida a partir del NT y de

58 WA 54 34, 32 ss.; *ibid.*, 35, 31 ss.

59 WA 54 38, 13.

60 WA 54 35, 2: «Also gibt man nun dem Heiligen Geist die ganze Heilige Schrift und das äusserliche Wort und Sakrament, so unser äusserliche Ohren und Sinnen ruhen oder bewegen».

61 WA 44 697, 8 ss. y 698, 32 ss.

la tradición eclesial. La mayoría de tales testimonios cristológico-trinitarios los adquirió a través de interpretaciones erróneas de las peculiaridades de la lengua hebrea, especialmente a través de la repetición del nombre de Dios en lugar de un pronombre. El material restante es escaso. Su doctrina trinitaria, marcadamente funcional, y sus principios exegéticos le impidieron hacer proliferar alegóricamente los textos trinitarios veterotestamentarios. Le bastó el reencontrar en pasajes decisivos las formas primitivas del actuar divino, es decir, creación, palabra y espíritu.

Ante este panorama de interpretaciones es comprensible la afirmación de Congar: «Luther a-t-il une théologie trinitaire correcte? En a-t-il une précise?»⁶² A la vista de las múltiples investigaciones de autores protestantes así como de las propias puede añadir: «Luther n'est pas l'homme du mystère de la Trinité, il est celui de Dieu et cela suffit... L'en soi de Dieu intéresse peu Luther... Il n'a pas voulu s'occuper de spéculations sur Dieu; il ne veut connaître Dieu qu'en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'acte victorieux d'amour et de don où il se constitue ma justice et mon salut»⁶³. Cree aportar un cierto número de formulaciones, que peligrosamente están muy lejos de la terminología trinitaria tradicional.

La opinión de Congar es exacta en cuanto que resalta la atención de Lutero respecto a la revelación y a la voluntad salvífica divina. Sin embargo, no parece aceptable, en cuanto que no quiere ver que esta voluntad salvífica divina en Lutero no sólo no presupone los dogmas trinitarios y cristológicos clásicos, sino que tiene lugar en el cuadro de una acción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No es solo «Dios» el que salva, sino Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo en un acto divino, en el que está también el hombre incluido.

Habría que preguntar, no obstante, en qué medida es legítimo y necesario hablar, de acuerdo con la tradición, de la Trinidad inmanente, o dicho de otro modo, del *Dios-en-sí*. ¿No sería suficiente hablar de la revelación del Dios trinitario en la historia? ¿No es esto lo que Lutero ha hecho? Sin lugar a dudas, éste es el punto de partida de su teología. Cuando habla de la Trinidad lo hace únicamente fundamentándose en la revelación y en el testimonio de la Sagrada Escritura.

62 *Op. cit.*, 480.

63 *Ibid.*

Con todo, hay que constatar que no queda estancado en la Trinidad económica, sino que, a diferencia de Felipe Melancthon, llega hasta la Trinidad inmanente, es decir, hasta las relaciones eternas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Si hubiera dos «dioses» —el Dios que salva y el Dios en-sí— se pondría en cuestión la certeza de la redención. Esta es la razón del por qué es necesario hablar de la Trinidad inmanente.

La acentuación de la Trinidad inmanente en su «total conformidad» con la económica tiene precisamente como meta el impedir toda «speculatio majestatis». La doctrina de la Trinidad inmanente en su totalidad quiere únicamente decir que el Dios que se revela en la historia es absolutamente idéntico con el Dios que es desde toda la eternidad. Si se hablase solamente de la Trinidad económica y con una silenciosa omisión de la Trinidad inmanente se insinuase que no se puede hablar de Dios, se abrirían con ello las puertas a todas las posibles especulaciones sobre este Dios «oculto», que, en este caso, no sería absolutamente idéntico con el Dios que se revela en la historia como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Si la teología trinitaria de la Iglesia antigua se atrevió, a pesar de la peculiaridad e insuficiencia de las formulaciones, a decir algo sobre la esencia eterna de Dios, lo hizo sólo con el fin de dejar en claro que el Dios de la Trinidad económica que se revela en la historia es el mismo que el que existe desde toda la eternidad. No posee ningún otro ser «eterno» detrás del «ser» que se ha revelado aquí en el tiempo en el actuar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Viendo las cosas de esta manera, Lutero no podría por menos que hablar de la Trinidad inmanente. Nos queda pues ver cómo habla y qué postura adopta respecto a la teología trinitaria tradicional.

5. Algunos rasgos de la doctrina trinitaria en Lutero

Aunque la doctrina trinitaria en Lutero había tenido desde el principio la clara función de resaltar en Cristo al «Dios concreto»⁶⁴ y al «Deus pro me», en cuya función la doctrina trinitaria, por una parte, representa el «fundamento del mensaje

64 W. Elert, *op. cit.*, 189, nota 199.

de la justificación»⁶⁵, y por otra parte, en la doctrina trinitaria se extienden las líneas de la teología de la justificación hasta la cristología, pneumatología y doctrina de Dios, tiene lugar en él una evolución o mejor dicho un cambio de acento⁶⁶.

El período del que nos ocupamos aquí tiene de base, como obras principales las *Disputationen* (1533) y el tratado *Von den Konziliis und Kirchen* (1539). En ellos Lutero muestra poco a poco interés por el estudio de la historia de la Iglesia. Al mismo tiempo se puede observar también el resultado de la confrontación del pensamiento de Lutero con la tradición.

En esta época el reformador se ocupó muy a menudo del problema trinitario, sobre todo a partir de 1543. No fue el enfrentamiento con la Iglesia tradicional la que le dio ocasión. Respecto a la doctrina trinitaria creía ser de la opinión de la Iglesia Romana. Según Lutero, el dogma trinitario fue negado tanto por los cristianos (Miguel Servet) como por los no cristianos⁶⁷ (judíos y turcos). En contra de los que creían que era pecaminoso hablar de la Trinidad⁶⁸, Lutero emprendió en las *Disputationen* y en la *Schrift über die letzten Worten Davids* la defensa contra los ataques.

En esta obra Lutero se esfuerza por poner en claro el mensaje de la Escritura sobre la Trinidad. Para ello, parte de la persona de Jesucristo⁶⁹. Lutero constata que el mundo fue creado por la Palabra (Gen 1; Jn 1)⁷⁰. Esta Palabra que existía ya antes de la creación, no fue creada, sino que estaba en Dios, era el mismo Dios, en cuanto que era otra persona distinta. En otro lugar muestra que en el texto que se comenta

65 A. Peters, 'Die Trinitätslehre in der Reformatorischen Christenheit', en *Theologische Literaturzeitung* 94 (1969) 562.

66 Para una exposición detallada de la doctrina trinitaria en Lutero véase R. Jansen, *Studien zu Luthers Trinitätslehre* (Berna/Francfort del Meno 1976). Sobre la evolución de la doctrina trinitaria en Lutero pp. 207-10.

67 WA 54 68.

68 WA 39 II 29, 10; 97, 5.

69 WA 39 II 305: «Adversarii nostri volunt, articulos nostros non satis esse fundatos in scripturis, suntque vocabulisticae, cupiunt enim, vocabulis sibi demonstrari veritatem articuli trinitatis, sicut et Ariani sibi volebant ostendi vocabulum 'homousion'... Vocabulum quidem non est in Paulo, sed res ipsa et in Paulo et in tota scriptura sacra habetur et exprimitur expressis verbis. Ut igitur res ipsas proprie tradamus, oportet nos uti vocabulis rebus ipsis accomodatis et convenientibus. Ita tres personae et unus Deus in scriptura clarissime probatur».

70 En opinión de Lutero, ambos textos se refieren claramente a la doctrina trinitaria; cf. WA 54 65 ss.

(2 Sam 23, 2-3) también se puede ver la Trinidad. Aquí se habla del Espíritu del Señor, es decir, del Padre y del refugio de Israel que es el Hijo⁷¹. Con frecuencia se encuentra el razonamiento siguiente: al Mesías se le promete un reino sublime y eterno. Ya que tal honor es digno únicamente de Dios, el Mesías tiene que ser Dios constituyendo una persona distinta del Padre⁷². Junto al testimonio de la Escritura también se pueden mencionar los símbolos y las obras de la Trinidad⁷³. Dios utiliza las criaturas para revelarse como Dios trinitario. A las criaturas hay que tenerlas en cuenta bajo dos aspectos: o *absolute*, es decir, como criaturas de Dios, obras en común de las tres personas unidas de la Trinidad, o *relative*. Bajo este último aspecto son utilizadas por Dios como símbolo de las tres personas separadas⁷⁴. La paloma es únicamente un símbolo del Espíritu Santo⁷⁵ y el hombre Jesús (considerado específicamente, ya que la *unio hypostatica* no cesará jamás) únicamente el símbolo del Hijo. Lutero no sigue ya el pensamiento de Agustín como lo había hecho en un sermón⁷⁶ de 1514, en el que hablaba de los «vestigia trinitatis» en el nombre y en la naturaleza. Tales símbolos tienen solamente la función de acompañar la palabra y de confirmarla. Al igual que la palabra, estos símbolos se refieren a la fe⁷⁷. Aquí no es posible conocer el misterio del Dios trinitario por la fe; «allí», sin embargo, «contemplantarlo eternamente»⁷⁸.

6. Función de la doctrina trinitaria en Lutero

El anciano Lutero en la *Schrift über die letzten Worten Davids* (1545) y en las *Disputationen* examinó detalladamente toda la doctrina trinitaria. Contra el ataque de los judíos y mahometanos, considera necesario hablar del tema con más detalle⁷⁹.

Desde un principio fue siempre constante la relación íntima entre su doctrina trinitaria y su cristología. Lutero parte

71 WA 54 53, 31 ss.

72 WA 54 35; 44, 15.

73 WA 54 61, 19.

74 WA 54 61, 27 ss.

75 WA 54 61, 38.

76 WA 1 20, 1 ss.

77 WA 54 64, 37.

78 WA 54 61, 17.

79 WA 54 58, 34-59, 7.

siempre de la persona de Jesucristo. A este respecto los testimonios más claros son el sermón del 23 de mayo de 1515 y la obra *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*. Aquí se expresa en los siguientes términos: «Porque conocemos con certeza la palabra de Dios sobre este artículo de la Trinidad Santa... no se disputa mucho sobre el modo de cómo Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo son un único Dios. Es suficiente que Dios habla de sí mismo y da testimonio en su palabra. Dios sabe qué es EL y cómo se puede hablar de Dios y de su palabra que tú puedes meditar... Sin embargo, sobre qué y cómo es la esencia divina, se debe permanecer sencillamente en la palabra que dice que es imagen del Dios invisible y que es el primer nacido de todas las criaturas, es decir, que es igual a Dios...»⁸⁰.

Esta centralización cristológica de la doctrina trinitaria se puede observar en la obra *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*: «He experimentado y observado en toda la historia de la cristiandad que todos aquellos que han recibido bien y conservan el principal artículo sobre Jesucristo, han permanecido seguros en la fe cristiana auténtica... Quien se mantiene seguro en el artículo de que Jesucristo es auténtico Dios y hombre, que murió y resucitó por nosotros, ese tal admite todos los demás artículos y está seguro de ellos...»⁸¹. Este pasaje pone de relieve que Jesucristo es ciertamente verdadero Dios y verdadero hombre, que en él y sólo en él encontramos a Dios, que solamente en los evangelios y los testimonios escriturarios a través de él llegamos al conocimiento de la Trinidad, que por otra parte, solamente podemos y debemos conocer tanto de la Trinidad como el Evangelio nos da a conocer.

En Jesucristo conocemos y experimentamos la Trinidad del Dios uno, cuyo ser, obra y voluntad nos son impenetrables e inconcebibles y de cuya gracia no nos podemos apoderar jamás. Tanto en la fe como en el conocimiento de Dios se trata del conocimiento de la Trinidad. Este conocimiento se pierde en el momento en que apartamos nuestra mirada de Jesucristo. Lutero acentúa siempre en contextos trinitarios el papel relevante de la Palabra, del Hijo. Al margen de éste, las afirmaciones trinitarias son imposibles e ilegítimas. En este

80 WA 41 274, 12 ss.

81 WA 50 266, 32-38.

sentido, las proposiciones trinitarias son de carácter descriptivo-económico, ya que Dios es conocido como Señor y Todopoderoso únicamente en el Verbo y a través del Verbo. Sólomente este acto de la revelación nos permite una mirada en el ser mismo de Dios. Únicamente la autoapertura económico-salvífica de Dios nos permite conocer en imagen y comparación la relación pretemporal y permanente al Padre del Espíritu y del Hijo.

Existe, por tanto, una relación íntima entre la doctrina trinitaria de Lutero y su cristología. Para Lutero, Cristo es el «Dios concreto»⁸². Con todo, Lutero no queda estancado «en un cristomonismo estrecho, sino que cultiva esencialmente una doctrina trinitaria. El tema principal de su teología trinitaria es la movilidad dinámica hacia nosotros de la divinidad en el Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁸³. Al «solus Christus» no le corresponde, sin más, una doctrina trinitaria, sino que: «La aceptación del 'Deus praedicatus' implica, mejor dicho, es, en cuanto tal, expresión de que Dios actúa en sus formas de ser para conducirnos al Evangelio y para establecer el Reino de Dios»⁸⁴.

La acentuación de la *Trinidad económica* en Lutero tiene su fundamento en el hecho de que la concentración en la obra garantiza el misterio y la insuficiencia de la persona. Con las afirmaciones sobre la *Trinidad inmanente* a las que Lutero llega necesariamente a través de las obras del Dios Trino queda asegurado que Dios es sujeto de su obra. De la Trinidad de la revelación (Trinidad económica) se deduce la Trinidad inmanente como condición de su posibilidad, como su dique protector⁸⁵.

7. Resultados del pensamiento de Lutero

Después de esta breve exposición de la teología trinitaria de Lutero, se puede decir que, en general, Lutero es un teólogo de la Trinidad. Pero si contemplamos su doctrina trinitaria dentro del contexto más extenso de su teología, tenemos que

82 W. Elert, *op. cit.*, I, 189.

83 M. Greschat, *Melanchthon neben Luther*. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537 (Witten 1965) 35.

84 Kl. Schwarzwäller, *Theologia crucis*. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio (Munich 1970) 207.

85 R. Jansen, *op. cit.*, 225.

añadir con L. Scheffczyk que «la postura de los reformadores ante el dogma trinitario deja traslucir... una tensión característica: a la vez que lo aceptan, denuncian su insuficiencia. Esta postura pudo estar libre de peligro mientras siguió íntimamente vinculada a la aceptación de la antigua doctrina de la iglesia. Pero en el seno de la Reforma latían los principios que con el tiempo hicieron problemática una tal aceptación»⁸⁶. Entre tales principios se encuentra, ante todo, la «fe fiducial».

La fe en Lutero no tiene nada que ver con un autoapercebimiento creador del hombre ni con el estado anímico de una credulidad que no tiene ningún objeto, ningún enfrente.

La fe existe solamente en el enfrente de la palabra de Dios. Este enfrente es el que proporciona el fundamento y el contenido. Dicho de otra manera más precisa, la fe está en relación íntima con la «promesa». Creer significa en Lutero aceptar interiormente la promesa divina y fijarlo todo en ella. La fe es el acto de la voluntad con el que el hombre se «adhiera» a la palabra de la promesa⁸⁷. «En la fe hay que desechar todo lo que no sea palabra de Dios... La fe depende simple y públicamente de la sola palabra. No apartes de ella tu mirada y no observes ninguna otra cosa»⁸⁸.

La fe está orientada totalmente hacia la palabra. Por ello se refiere a Dios mismo, es decir, a Cristo. «Creer en la palabra» significa creer «en Dios a través de la palabra»⁸⁹. Creer está en relación directa con Dios mismo. La palabra de la promesa en la que yo creo no posee la autoridad de contenido de una verdad valedera y que, como tal, da testimonio de sí, sino la autoridad personal del Dios y Señor que habla en ella y se me da a conocer. La palabra no transmite al hombre una verdad temática, sino la donación personal y la interpelación en asentimiento y llamamiento en promesa y mandamiento. De aquí que creer sea confiar en Dios a través de su palabra.

La fe es un acto del hombre dirigido a la palabra de la

86 L. Scheffczyk, 'Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität', en: J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, vol. II (Einsiedeln-Colonia 1967; reimpresión 1975) 196.

87 WA 40 III 50, 3: «natura fidei voluntas quae pendet in verbo, quod praescribit invisibilia gaudia, auxilla et patrocinia».

88 WA 10 III 423, 17.

89 WA 10 I 129, 14.

promesa. Pero ningún acto que el hombre debè ejecutar por sí mismo. Más bien, se trata de un acto que es constituido por la palabra de Dios. Es obra de Dios Espíritu Santo en el hombre, la cual actúa a través de la palabra y de la predicación⁹⁰.

Todo esto quiere decir que *la palabra se me confirma*, y que la palabra se *me* confirma. En el hombre hay también una instancia a la que la palabra de Dios se le testimonia. A esta instancia la denomina Lutero el «corazón» o la «conciencia». En ella radica el lugar de la certeza de la fe (*certitudo fidei*). La palabra me coloca ante Dios en la total singularidad y soledad de mí mismo y me invita a una fe que solamente en su totalidad es mi propia fe y tiene seguridad. La fe es, en este sentido, un acto incondicionalmente personal y subjetivo. Con otras palabras: la fe se identifica con aquella fuerte y segura confianza (*fiducia*) del corazón en el perdón de Dios en Cristo a pesar de la perenne pecaminosidad del hombre. Esta seguridad de la fe es el «articulus stantis et cadentis ecclesiae», como posteriormente se expresaron los ortodoxos luteranos. La cuestión de la certeza de la fe tiene para Lutero suma importancia. La salvación es, según él, una realidad decisiva y personal, la comunión con Dios. Esta comunión tiene lugar, sin embargo, en la «subjetividad» de la fe.

La referencia de la fe fiducial a la salvación individual como tal (en contraposición al contenido, es decir, a la fe dogmática en verdades de la revelación) no fue capaz en Lutero de anular el «contenido» de la fe, es decir, la «fides quae», a pesar de su «teoría de la decadencia».

En la teología de Lutero quedaron todavía dos principios: La palabra de la Escritura con un contenido que se expresó claramente en los *Heubtconcilia* y la experiencia de la fe en la palabra de la Escritura. A este respecto, Lutero afirma: «Habeo duos textes fidelissimos et invictos, scil., scripturam et conscientiam quae est experientia»⁹¹.

Estos dos principios, inseparables en Lutero, fueron posteriormente separados en el protestantismo siguiente⁹². Por

90 WA 39 I 83, 26: «...fides, quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur».

91 Cf. H. M. Müller, *Erfahrung und Glaube bei Luther* (Leipzig 1929) 233.

92 Ya en tiempos de Lutero los «visionarios» (*Schwärmer*) habían defen-

una parte se defiende una *religio naturalis* en la que toda revelación objetiva, todo dogma es suprimido en ventaja de una experiencia existencial en fe. El resultado final fue la teología liberal con la supresión total del dogma y de la Biblia como fundamentos de la fe. Por otra parte, otra dirección buscó una relación inmediata con la palabra de la Biblia eludiendo todas las formulaciones dogmáticas. Esta dirección fue la marcada por la teología dialéctica de Karl Barth.

II.—J. J. ROUSSEAU, PRECURSOR DEL RACIONALISMO TEOLOGICO

El precursor de la dirección mencionada en primer lugar fue J. J. Rousseau. En su obra *Emile ou l'éducation* (1762) se convierte el *Credo del vicario de Saboya*, donde se proclama la «religión natural» en el evangelio moderno. La relación del protestantismo alemán con el evangelio bíblico y con el dogma eclesial fue influenciada eficazmente. Ya anteriormente en su obra *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Rousseau había expuesto una filosofía de la historia acabada, que no es otra cosa que la aplicación de la «idea de la decadencia» aplicada a la historia universal de la humanidad. Para Rousseau el estado natural del hombre es aquel en el que ningún hombre necesita del otro, ni en lo bueno ni en lo malo, ni en la amistad ni en la enemistad. La razón de todo esto radica en que el hombre está libre exteriormente de toda técnica e, interiormente, de toda reflexión, cuando está sentado tranquilamente bajo un roble y cuando bebe del agua de una fuente. Con la técnica y con la reflexión se convierte en un ser social. Con la sociedad comienza la desigualdad, es decir, la imposibilidad de la libertad, de la tiranía y de la esclavitud. En el *Credo del Vicario de Saboya* esta idea se aplica a todo el cristianismo tradicional.

A la cabeza de sus principios epistemológicos está la conciencia. «¡Conciencia! ¡Conciencia!, instinto divino, inmortal

dido una «experiencia» de Dios sin Escritura. ¿Qué utilidad tendría la Escritura para quien se siente inmediatamente iluminado por el Espíritu Santo?

y celeste voz... que hace al hombre semejante a Dios... sin tí yo no conozco nada en mí»⁹³. Gracias a la conciencia, el hombre puede escoger lo bueno en vez de lo malo porque la elección del bien no hay que atribuir a Dios, sino al hombre. En este sentido, la elección del bien depende únicamente del hombre: «Cherchez la vérité vous-même!». A través de la conciencia le fue posible al hombre llegar al primer dogma, al primer artículo de la fe, al conocimiento de una voluntad que mueve el mundo desde fuera. La conciencia necesita, para llegar a este conocimiento, únicamente la naturaleza. De aquí el imperativo: «Obéissons à la Nature!»⁹⁴.

Con estos dos principios se ha dado ya la sentencia sobre la revelación, Escritura y dogma. Seguro es que aquello que se puede decir aquí tiene que decidirse por la razón de cada individuo. «Las ideas más elevadas de la divinidad nos llegan solo por la razón. Contemplad el espectáculo de la naturaleza, escuchad la voz interior. Dios ¿no lo ha dicho todo a nuestras miradas, a nuestra conciencia, a nuestro juicio? ¿Qué es lo que los hombres pueden añadir a esto?»⁹⁵.

Rousseau aboga así por una religión natural para la que las revelaciones serían empequeñecimiento de Dios y los dogmas su oscurecimiento. El cristianismo eclesial-tradicional en su totalidad aparece como una monstruosa carga, como escombrera milenaria. Rousseau le ha dado de esta manera al protestantismo antiguo una nueva dirección. En el protestantismo de primera hora el individualismo, la experiencia individual, la certeza de la fe estaban todavía en tensión con la revelación objetiva, existente en la Biblia y mantenida viva en la iglesia. Rousseau soluciona esta tensión en favor del principio subjetivo, al cual se subordina y se sacrifica totalmente el objetivo. En Rousseau tiene prioridad el libro de la naturaleza, que como fuente del conocimiento de Dios, le está en todas las cosas a disposición y del que aprende más que todos los hombres le puedan enseñar⁹⁶.

A las religiones reveladas ni las rechaza ni las acepta. Frente a ellas, incluido también el cristianismo, adopta una

93 J. J. Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*. Ed. por L. Schmits, (Paderborn 1971) 306.

94 *Ibid.*, 312.

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*, 312 ss.

postura de duda respetuosa: «De buen grado confieso que la majestad de la Biblia excita mi asombro y que la santidad del Evangelio me habla al corazón. ¡Ved los libros de los filósofos con toda su pompa qué pequeños son en relación a éste! ¿Puede ser que un libro a la vez tan sublime y tan sencillo, sea la obra de los hombres? ¿Puede ser que el que ha hecho la historia no sea más que un hombre? ¿Es éste el tono de un entusiasta o de un ambicioso sectario? ¡Qué dulzura, qué pureza en sus costumbres! ¡Qué gracia conmovedora en sus instrucciones! ¡Qué elevación en sus preceptos! ¡Qué profunda sabiduría en sus discursos! ¡Qué presencia de espíritu, qué finura y qué justeza en sus respuestas! ¡Qué imperio sobre sus pasiones!»⁹⁷.

Rousseau llega incluso a afirmar que Cristo no puede ser comparado con Sócrates: «Si la vida y muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y muerte de Jesús son las de un Dios»⁹⁸.

A pesar de este entusiasmo por la persona de Cristo y por la Sagrada Escritura, Rousseau, consecuente con sus principios epistemológicos, rechaza el cristianismo. Está plagado de cosas increíbles, contrarias a la razón e inaceptables, frente a las que hay que adoptar una postura de respeto callado pero no religante. Aquí se incluyen también los dogmas que no se refieren a la vida o la moral.

De esta forma Rousseau se convierte en el precursor del *neoprottestantismo*. A él se le debe el primer gran intento de «mantener viva la relación de toda piedad y moralidad propia del cristianismo a Jesús»^{98*}.

Esta teología del Vicario de Saboya necesitaba todavía un enriquecimiento, una profundización y un mejoramiento posteriores. Tal como es presentada no se abrió camino. Pero desde el punto de vista temático podemos decir que prácticamente tuvo que tener un gran futuro. A partir de Rousseau existe en el sentido pleno de la palabra lo que se denomina racionalismo teológico, es decir, una teología para la que lo cristiano es idéntico con lo verdaderamente humano, tal como nos está siempre presente y al alcance de la mano en aquella

97 *Ibid.*, 326 s.

98 *Ibid.*, 327.

98* E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* (Gütersloh 1949-54) vol. III, 132 s.

profundidad de la *ratio*, en aquella zona antropológica que es la más íntima»⁹⁹.

III.—«DESUBSTANCIALIZACION» DE DIOS: KANT Y SCHLEIERMACHER

El principio moderno de la subjetividad, el proceso según el cual el hombre se hace consciente de su libertad como autonomía y la convierte en el punto de partida, medida y medio de la comprensión total de la realidad se halla indiscutiblemente en el contexto de la historia del cristianismo, en el que precisamente la doctrina trinitaria desempeñó un papel decisivo en el conocimiento de la eminencia incondicional de la persona y de su libertad sobre todos los otros valores y bienes. Los primeros reformadores pudieron todavía aprovechar y propagar estos motivos cristianos procedentes de la Antigüedad y de la Edad Media. Pero tan pronto como Dios fue pensado en el horizonte de la subjetividad no pudo ser comprendido ya como el ser altamente perfecto e inmóvil. De esta manera sobrevino una «desubstancialización» de Dios. Con este propósito surgieron dos direcciones¹⁰⁰. O Dios fue pensado como la última condición de la posibilidad de la libertad, que dentro de un mundo de lo condicionado puede mantener su pretensión incondicionada únicamente en el medio de absoluta libertad, o Dios fue concebido como la esencia de todos los seres, es decir, por encima de todo ser, de tal manera que todo lo real solamente representa un momento de lo finito. La primera solución tiene la tendencia a funcionalizar la fe en Dios y a preguntarle a la doctrina trinitaria qué significado práctico tiene para la vida. A juicio de Kant, de la Trinidad, tomada literalmente, no se deja hacer nada para la práctica¹⁰¹.

En el segundo caso se llega a una renovación del modalismo. Los tres seres divinos son entendidos como autoexpli-

99 K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, vol. I (Hamburgo 1975) 194 s.

100 W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957); H. Krings - E. Simons, Art. 'Gott', en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Munich 1973) vol. II, 614-41.

101 E. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en: W. Weischedel (ed.), *Werkausgabe*, 12 vols. (Frankfort del Meno 1978) vol. XI, 303 s.

caciones en el mundo y en la historia del único ser divino. En este sentido, según Schleiermacher todas las dimensiones de la revelación, tal como las desarrolla la doctrina trinitaria, son exhibidas con el fin de acentuar la conciencia de «absoluta dependencia». La conciencia constituye así el criterio que sobrepasa la relevancia de las dimensiones de la revelación. Todo lo que no es realizable dentro del marco de esta conciencia es considerado como teológicamente irrelevante. Baste citar la preexistencia de Cristo, las verdades escatológicas y la Trinidad que es colocada al final de la dogmática como en una «plaza de desguace»¹⁰².

IV.—G. W. F. HEGEL: LA VIDA HUMANA COMO MOMENTO DE LA VIDA ECONOMICO-TRINITARIA DE DIOS

Después que la doctrina trinitaria tradicional había caído en descrédito en la teología de la *Aufklärung*, adquiere en el idealismo una actualidad inesperada. El ejemplo más claro lo constituye Hegel quien con razón lanza sus diatribas contra la mencionada teología, incapaz de decir algo sobre Dios¹⁰³. Hegel intentó una mediación entre las dos formas mencionadas de pensamiento, concibiendo el Absoluto no como substancia, sino como sujeto¹⁰⁴ que adquiere su realidad vaciándose en el otro. Hegel se sintió en la obligación de tener que defender la teología contra los teólogos profesionales. Vio la fe cristiana amenazada por dos partes apuestas: por un racionalismo teológico que se apoyaba en Kant y por una religión del sentimiento de carácter pietista. El racionalismo teológico defendía la fe en Dios. Más aún: sabía que Dios existe pero no se puede saber *qué es*¹⁰⁵. En opinión de Hegel, esta forma de hablar de Dios es vacía y sin vida.

102 Cf. I. García Tato, *Die Trinitätslehre Karl Barths als dogmatisches Strukturprinzip* (Bad Honnef 1983) 139-74, principalmente 173.

103 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Ed. por G. Lasson (Hamburgo 1966) vol. II/2, 225: «Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie: sie nimmt es übel, wenn die Vernunft sich in der christlichen Religion aufzeigt». En adelante = R II/2.

104 Cf. W. Pannenberg, '*Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels', en *Kerygma und Dogma* 22 (1976) 25-40.

105 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Ed. por G. Lasson 2ª ed. (Hamburgo 1966) vol. I/1, 36 (= R I)

La teología del sentimiento de Schleiermacher se basa en la convicción de que Dios se revela inmediatamente en la conciencia del hombre, que el hombre conoce directamente a Dios. Siendo el sentimiento de la dependencia absoluta el Sinaí de la nueva religión, entonces sería, en opinión de Hegel «el perro el mejor cristiano»¹⁰⁶. Según Hegel, a Dios no se le puede concebir como un punto fijo y estático, sino que hay que entenderlo como aquella dinamicidad con la que se revela¹⁰⁷. «Dios es actividad y actuosidad absolutas y su actividad consiste en reconciliar eternamente la contradicción. Esta reconciliación eterna es él mismo»¹⁰⁸. Hegel se eleva en contra de una forma de pensar que ve en la relación un segundo momento que sobrevendría después del hecho y accidentalmente a una sustancia (la «naturaleza» divina) o a los «sujetos» (las «personas» divinas) ya constituidos. La «sustancia» es movimiento en acto, los «sujetos» son puras relaciones. La relación al otro es constitutivo del ser-sí-mismo. El «sujeto» no debe ser concebido como un «hypokeiménon» en reposo, como un ser estable, como un punto fijo al que se le fijan los predicados como a su soporte¹⁰⁹. Se trata de un *automovimiento* que penetra, atraviesa y abarca en sí las diferencias sin las cuales sería identidad anodina y vacía. Solamente de esta forma puede ser Sujeto, Espíritu, Libertad en acto.

Hegel ve en el cristianismo la «religión perfecta»¹¹⁰, «la religión absoluta»¹¹¹. Mientras que las otras religiones se encuentran todavía en la «fase del espíritu finito»¹¹², de la religión cristiana se puede decir que en ella el Espíritu Absoluto se manifiesta a sí mismo, que «en ella Dios se ha manifestado totalmente en Dios no queda nada sin revelar»¹¹³.

Hegel ve una correspondencia con la dialéctica interna del Espíritu Absoluto en el hecho de que el Dios del cristia-

106 'Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit', en *Gesammelte Werke*. Ed. por H. Glockner, 3ª ed. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1958) vol. 20, 19.

107 Cf. H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottefrage der Neuzeit* (München 1978) 179.

108 R II/2, 13.

109 'Phänomenologie des Geistes', en *Gesammelte Werke*, vol. 23, 9-10; I, 21, 26-27.

110 R IV, 3.

111 R I, 75.

112 *Ibid.*, 67.

113 R II, 154.

nismo es concebido como trinitario. Dice expresamente «que el Espíritu en su concreción tiene que ser concebido necesariamente como trinitario» ¹¹⁴.

He aquí una forma muy sugestiva de mostrar cómo el predicado «trinitario» no se aplica al sujeto Dios sin que transforme profundamente este sujeto. Lo que había presentado lo mejor de la reflexión ontológica cuando hablaba del ser como «*bonum sui diffusivum*» o «*actus purus et immanens*» se encuentra aquí: el Bien es auto-comunicación, la riqueza del acto puro implica una *auto-diferenciación* interna. Las representaciones trinitarias permiten comprender y formular que la «causa Sui» es espontaneidad auto-afirmativa que consiste en el movimiento mismo de oponerse a sí mismo para reflejarse en sí, que es Libertad que se muestra como «naturaleza» en el acto de negarse y de negar esta negación. La verdadera «trascendencia» no es originaria, sino que se desvela al término del proceso como su «resultado».

Aquí surge una dificultad. Allí donde el pensamiento cristiano clásico distingue prudentemente entre la plenitud colmada y autosuficiente de Dios en sí-mismo (Trinidad inmanente) y la contingencia de su salida libre de sí mismo hacia el otro distinto de sí (creación, encarnación, redención), Hegel se revela contra la abstracción de esta disociación. No hay que olvidar que la filosofía de Hegel únicamente fue posible en el marco de la Reforma. Con ésta coincide en que lleva hasta sus últimas consecuencias el principio de la subjetividad. Hegel mismo lo confiesa en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ¹¹⁵. En la Reforma «el principio de la subjetividad, de la relación pura conmigo, la libertad está no sólo reconocida sino exigida totalmente». Hegel considera al principio de la subjetividad realizado en la Reforma como el retorno a sí mismo del Espíritu. Según la *Philosophie der Geschichte*, la historia del mundo es el «desarrollo y el auténtico devenir del Espíritu» ¹¹⁶. En la Reforma nos encontramos con el «retorno a sí mismo» del Espíritu.

Conforme a todo esto, el *Sitz-im-Leben* de la doctrina

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ed. por H. Glockner, vol. 19 (Stuttgart-Bad Canstatt 1965) 253 ss.

¹¹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ed. por E. Gans (Berlín 1837): *Werke*, vol. 9, 563.

trinitaria no es escuela preparatoria para la contemplación de Dios más allá de la muerte, sino que la revelación de la vida trinitaria divina es la condición divina de la posibilidad de toda libertad humana presente. En opinión de Hegel, libertad incluye «renacimiento» en el Espíritu Santo divino¹¹⁷, dado que la libertad sólo puede haber en Dios y no en la naturaleza o en las determinaciones de la naturaleza o bajo un Dios creador todopoderoso que dispone de sus criaturas como vasijas de barro o esclavos. Esta es la razón por la que «el cristianismo ha traído la liberación verdadera a través de la revelación de la Trinidad, en contraposición a la religión judía»¹¹⁸. De aquí que el hecho de que Dios «se da a conocer como trinitario... sea el gozne en torno al cual gira la historia universal»¹¹⁹, la cual es a su vez la historia de la conciencia de la libertad.

Hasta nuestros días es corriente la siguiente alternativa: o existe un Dios como realidad que lo determina todo (en este caso, frente a tal omnipotencia no puede existir ningún otro poder o autodeterminación humana), o existe la libertad humana (en tal caso no puede existir ningún Dios que en su providencia todopoderosa gobierne el mundo de una forma absolutista).

Hegel ve lo falso de esta alternativa en la absoluta separación entre lo infinito y lo finito. La solución de esta «antinomía» radica según él en la revelación cristiana en cuanto que ha convertido a la unidad de Dios con el hombre en su contenido central, superando aquella oposición abstracta. «El culto», en el que el sujeto se «proporciona la conciencia de la unidad con Dios»¹²⁰, es en opinión de Hegel¹²¹ la superación de este «conflicto para toda autoconciencia». Dios es concebido en su infinitud verdadera que no excluye lo finito, sino que lo incluye solamente si su autodistinción revelada en Cristo, su vaciamiento en el otro y su «permanecer-en-sí» en este otro son conocidos y reconocidos. Verdadera infinitud

117 *Berliner Schriften*, Ed. por J. Hoffmeister, vol. 11 (Hamburgo 1956) 61-74.

118 R II, 91.

119 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ed. por H. Glockner, vol. 17, 217.

120 *Jenaer Realphilosophie*. Ed. por J. Hoffmeister (Hamburgo 1967) 269; cf. R I, 69.

121 R II, 212 s.

que incluye finitud e historicidad es por ello la unidad de sí misma y de su otro. Solamente así, es decir, en el Dios que no excluye de sí mismo lo finito, es posible la libertad humana. Hegel sintetiza la relación de Dios con el espíritu finito libre de la siguiente manera: «El espíritu se coloca enfrente de sí como su otro y a partir de esta distinción es retorno a sí mismo. El otro, concebido en la idea pura, es el Hijo de Dios. Este otro en su concreción es, sin embargo, el mundo, la naturaleza y el espíritu finito. Así pues, el espíritu finito mismo es considerado como un momento de Dios. El hombre está igualmente contenido en el concepto de Dios y ese estar-contenido puede expresarse de tal modo que la unidad del hombre y Dios esté supuesta en la religión cristiana. A esta unidad no se la puede concebir superficialmente, de manera que Dios solamente fuese hombre y el hombre Dios, sino que el hombre es en tanto Dios en cuanto supera la naturalidad y la finitud de su espíritu y se eleva hacia Dios» ¹²².

La superación de la naturalidad finita es elevación hacia una vida no natural, sino hacia una vida espiritual y divina en el reino de la libertad, y al mismo tiempo, renacimiento en el Espíritu Santo ¹²³. La teoría hegeliana de la libertad confirma según lo dicho la afirmación de la Biblia: «El Señor es Espíritu y donde está el Espíritu del Señor está la libertad» (2 Cor 3, 17) y muestra al mismo tiempo la convertibilidad de esta afirmación: donde está la libertad (en vez de la mera arbitrariedad), allí está el Espíritu del Señor.

El cristianismo es pues la religión de la libertad. Con el cristianismo irrumpió por primera vez la conciencia de que el «individuo como tal posee un valor infinito. En cuanto que objeto y fin del amor de Dios está predestinado a tener relación absoluta con Dios en cuanto Espíritu, a vivir en sí ese Espíritu, es decir, de que el hombre en sí está predestinado a la más alta libertad» ¹²⁴.

El hombre es en sí libre, porque conoce el ser de Dios. Dios es esencialmente Espíritu, es decir, trinitario. Esta es la razón por la que en el «cristianismo, en la Trinidad radica...

¹²² *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Ed. por G. Lasson, 4 vols. (Leipzig 1917-20) vol. III, 734.

¹²³ Vide nota 117.

¹²⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*. Ed. por F. Nicolli - O. Pöggeler (Hamburgo 1959) 388.

la auténtica liberación»¹²⁵. En el cristianismo a Dios no se le conoce como un extraño, sino como el ser del espíritu finito... Precisamente aquí es donde se basa la libertad del hombre, dado que «libertad... es la relación con el objeto considerado como extraño»¹²⁶. A esto le llama Hegel «reconciliación». La reconciliación del hombre con Dios consiste en el hecho de que el hombre conoce a Dios como su ser. La reconciliación es pues el acontecimiento binario del acto de Dios como acto del hombre. Desde el punto de vista del Espíritu divino infinito, la reconciliación del hombre es la reconciliación de Dios consigo mismo. Pues cuando en la superación de la naturalidad le sobreviene el reconocimiento de sí mismo como infinito, tal reconocimiento le es proporcionado desde la *otredad* de sí mismo, conciliándose de esta manera consigo mismo a través del otro. El hombre puede estar en sí mismo *como el (re)conocido*. El ser-en-sí-mismo le es mediatizado. Por otra parte, en cuanto que el espíritu finito representa la más elevada autoajenación real de Dios, la superación de la naturalidad es acto propio de Dios en su otro y el ser-conciliado de Dios en su otro y el ser-conciliado de Dios auto-mediación, es decir, auto-reconciliación¹²⁷.

El hecho de que la autoalienación del hombre, es decir, la naturalidad del espíritu finito, acontece como autoalienación de Dios, de que la superación de la naturalidad del espíritu finito en la muerte es idéntica con la vuelta del Espíritu absoluto hacia sí desde la alienación real que tiene lugar en el tiempo, en una palabra, el hecho de que la reconciliación del hombre consistente en la superación de su naturalidad sucede como reconciliación de Dios se ha hecho realidad para Hegel en Jesucristo.

A través de Cristo se le ha transmitido a los hombres la conciencia de su libertad. Con la aparición de Cristo se ha revelado la nulidad de la contradicción abstracta entre lo finito y lo infinito así como la realidad «de que la verdad, lo afirmativo, lo absoluto es la unidad de lo finito con lo infi-

125 R II, 91.

126 *Ibid.*, 36.

127 R II/2, 166: «...el hombre, lo finito está expuesto incluso en la muerte como momento de Dios y la muerte es el reconciliante... Por medio de la muerte, Dios ha reconciliado al mundo y se reconcilia eternamente consigo mismo. Este retornar es su vuelta hacia sí mismo, siendo de esta manera Espíritu».

nito»¹²⁸. Cristo, el hombre en cuanto hombre, en quien ha aparecido la unidad de Dios y del hombre, ha mostrado en su muerte, en su historia, la historia eterna del Espíritu, una historia que todo hombre tiene que llevar a cabo para ser como el Espíritu, para convertirse en el Hijo de Dios¹²⁹. En el nacimiento de Cristo, en su vida y muerte se hace manifiesta la enajenación del Espíritu absoluto, en su resurrección se revela la superación, la negación de la negación, la absoluta afirmación. Muerte y resurrección como muerte de la muerte son la forma manifiesta de la perpetua dialéctica del espíritu. «Dios se hace en este proceso y éste es sólo la muerte de la muerte»¹³⁰, Dios es «el que ha matado a la muerte al surgir de ella»¹³¹. En la historia de Cristo se explicita la autoafirmación del espíritu absoluto en la forma de la certeza inmediata. Cristo es absolutamente el poseedor de sí mismo, dado que es el poseedor del otro incluso en la forma radical de la «otredad» al superarlo en la autoaceptación y al suprimirlo en sí mismo.

Hegel afirma abiertamente en la unidad y en la irrecuperabilidad de la manifestación de la identidad de Dios y del hombre. Esta identidad «no puede ser más que única y suceder una sola vez»¹³², posee la forma de la «particularidad exclusiva»¹³³, la «figura de la subjetividad, de lo concreto inmediato»¹³⁴, es decir, posee la forma de un hombre único concreto, del Dios-hombre Jesucristo. Únicamente porque esta identidad es *dialéctica*, la unicidad de Jesucristo se basa verdaderamente en lo ejemplar. Cristo no es el único que es dialécticamente idéntico con Dios, sino todo hombre. En Cristo se ha hecho visible tal identidad. Su ser de Dios y hombre es la ejemplificación del hombre en cuanto hombre.

La aparición de Cristo es única, ya que en Cristo se trata solamente de una *forma* concreta en la cual se hace manifiesta la unidad de Dios y del hombre. La repetición de esta forma de manifestación de la dialéctica absoluta se ha hecho imposible con la muerte y la resurrección de Cristo. Esta

128 R II/2, 135.

129 Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

130 R II/2, 167.

131 *Ibid.*

132 *Ibid.*, 138.

133 *Ibid.*, 142.

134 *Ibid.*, 135.

forma es la inicial, pero no la más elevada. Está presupuesta inevitablemente, pero de la misma manera que toda intuición está presupuesta al concepto, es decir, como forma que debe ser superada. La superación constituye el contenido de la historia *post mortem Christi*. En ella la verdad es trasladada desde la forma de la certeza inmediata a la forma del concepto.

Resumiendo: Según Hegel la libertad humana se fundamenta en la identidad dialéctica entre Dios y el hombre. El hombre es *libre* porque es *espíritu* finito, es decir, la más radical *autoenajenación de Dios*. La vida humana es momento de la vida económico-trinitaria de Dios, y la Trinidad económica es la perfección de la Trinidad inmanente. Hegel concibe la libertad humana como la mediación necesaria del espíritu divino y la convierte en el lugar en el que se concretiza el Ser-en-sí de Dios. Para Dios, esto significa que consigue su divinidad en la unificación del reino histórico-temporal de la libertad. La gloria de Dios es idéntica con su existencia como espíritu de la comunidad. «Dios retorna a sí mismo en el yo como en el que se supera en cuanto finito y es Dios únicamente como tal retorno»¹³⁵.

Dios tiene que demostrar constantemente su absoluteidad y asegurarse así de sí mismo. En Dios hay algo que no es él mismo y que lo lleva hacia la autoconfirmación. El Dios de Hegel está condenado a su libertad o, con palabras de K. Barth, es «su propio prisionero»¹³⁶. La revelación no es un acto libre de Dios. Es necesario que Dios se revele¹³⁷. La conciencia finita, que es partícipe de la revelación, se muestra como un momento en el concepto, en el proceso de Dios. Tanto la creación como la reconciliación son necesarias. Necesaria para Dios es también la comunidad en la que es el espíritu de la comunidad, pudiendo ser de esta manera espíritu y Dios. Si Dios no fuera el espíritu de la comunidad, no sería Dios y sólomente en cuanto que es espíritu de la comunidad es Dios.

De esta manera se destruye tanto la libertad divina como la humana. Pues si es verdad la afirmación siguiente: «Dios

135 R I/1, 148.

136 K. Barth, *Die protestantische Theologie*, vol. I, 349.

137 R III, 35: «Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht ein Geist»; R III, 6: «Gott ist schlechthin offenbar».

es creador del mundo. Pertenece a su ser, a su esencia ser creador»¹³⁸, y si es propio del ser de Dios el enajenarse en el mundo y retornar de él hacia sí mismo, entonces Dios no es libre en la creación del mundo y tanto creación como redención son una necesidad esencial de Dios. En consecuencia, no puede haber ninguna libertad en la creatura. Hegel la funcionaliza y con ella toda la no-libertad, como p. ej. el dolor, al convertirla en un momento necesario de mediación de la divinidad de Dios. La libertad que es *conditio sine qua non* de la perfección divina, queda difuminada.

Se podría objetar que en Dios coinciden necesidad y libertad, por lo que el reproche de que Dios y el mundo están implicados en un proceso de necesidad no responde a la realidad¹³⁹. Ciertamente se puede entender la enajenación de Dios en el sentido de una coacción externa. La convergencia de libertad y necesidad no significa que Dios sea el *absolutamente* libre, que su libertad sea pura autodeterminación. En el contexto hegeliano tal convergencia adquiere otro significado distinto.

Si bien es verdad que la libertad de Dios está exclusivamente determinada desde su esencia, ésta, sin embargo, se basa en la reflexión absoluta, en el manifestar-se que se reconoce. De esta manera el otro es superado en su otredad. El Hijo es simplemente la única persona-de-Dios en el modo de su reconocimiento de sí misma, pero no el otro. La diferencia intratrinitaria es la del (auto-)conocimiento, no la del amor y por encima de todo «solamente la distinción abstracta en general» en la que la «determinación de la distinción no está todavía consumada»¹⁴⁰. Esto tiene como consecuencia que lo conocido se identifica con lo querido y que lo otro de Dios se convierte en lo querido esencialmente por Dios —con lo que Dios en la creación del mundo no es libre. Dios sería sólo libre, si lo conocido como tal no fuese ya lo querido. La Trinidad inmanente está determinada por un todavía-no que consecuentemente mediante la historia hu-

138 R II/2, 74.

139 Cf. W. Pannenberg, 'Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels', en: W. Pannenberg, *Gottesganke und menschliche Freiheit* (Gottinga 1972) 87-113, aquí 102 ss.

140 R II/2, 93.

mano-divina de la libertad tiende hacia la consumación de la eternidad pre-mundana de Dios¹⁴¹.

La absoluta libertad tendría que ser *donación libre* del otro intradivino en autonomía; y, en palabras de Schelling, tendría que implicar la libertad de Dios frente a su esencia. Por el contrario, el Dios de Hegel no es libre respecto a sí mismo. Es *esencialmente* el creador del mundo. La creación no existe en razón de sí misma, sino en razón de la consumación del ser de Dios. La enajenación real en el mundo es exigencia de su ser y de esta manera precisamente no es motivo del amor de Dios.

Con el resurgimiento de estas clásicas objeciones contra Hegel¹⁴² no conseguiremos claridad alguna hasta que no nos preguntemos por las causas de la ausencia de la libertad en su pensamiento. La causa próxima radica en el concepto dialéctico del Espíritu que se presenta con la pretensión de ser la verdad del pensamiento cristiano¹⁴³. La doctrina eclesial de Dios que existe en tres personas pretende poner de relieve la plenitud y perfección de la vida personal-divina. Dado que Dios es amor, su vida se consume en la trinidad de personas. El ser personal significa ser-relacionado, auto-ascensión hacia el otro de forma que esta relación sea constitutiva para la persona. El ser personal de Dios está determinado por la relación del Padre y del Hijo. «La relación, el ser-relacionado, no es algo que se le añade a la persona, sino que esta relación es la persona misma. Respecto a su esencia, la persona existe únicamente *como* relación»¹⁴⁴. Por otra parte, Dios es la plenitud de la libertad, la perfección del ser-relacionado-al-otro que acaece desde toda la eterni-

141 Cf. L. Oeing-Hanhoff, 'Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption', en *Theologie und Philosophie* 52 (1977) 389.

142 Para una discusión detallada, ver entre otros: J. Splett, *Die Trinitätslehre G. F. W. Hegels* (Friburgo de Brisgovia-Munich 1965) 137 ss.; W. Kern, 'Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels', en *Zeitschrift für katholische Theologie* 102 (1980) 129-55; W. Kern, 'Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin', en *Scholastik* 34 (1959) 394-427.

143 L. Oeing-Hanhoff ha llamado la atención al respecto: «Hegel, el filósofo del Espíritu ha olvidado al Espíritu Santo, mejor dicho, no ha tenido en cuenta la forma de ser personal que le es propia y ha dado un sentido completamente distinto a las afirmaciones eclesiales al respecto»: L. Oening-Hanhoff, 'Hegels Trinitätslehre', *op. cit.*, 394 s.

144 J. Ratzinger, 'Zum Personverständnis in der Theologie', en *Dogma und Verkündigung* (Munich-Freising 1973) 205-24. Aquí 211.

dad. El amor culmina en la comunicación y participación de sí, en la donación libre a sí mismo de nueva libertad. En la vida intradivina la libertad alcanza su más alto grado de perfección en la procesión de la persona del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. En el Espíritu Santo el amor que es Dios alcanza su plenitud.

A la afirmación de Hegel de que Dios es esencialmente el creador del mundo se le puede dar otro sentido distinto del que Hegel le da. El ser creador esencial de Dios sería, a distinción de Hegel, expresión de que Dios es el amor. El considerar el ser creador como la esencia de Dios significa que Dios es esencialmente superación amorosa continua. Sin embargo, a causa de la perfección de Dios, tal ser creador no se basa solamente en el dejar-ser del mundo, sino en la «donación» intradivina del Espíritu Santo que por esto, se le denomina también don del Padre y del Hijo. «Donación» del Espíritu Santo es un término ambiguo ya que en este caso no se puede tratar de un hecho arbitrario. La procesión del Espíritu Santo no es ninguna criatura debido a la identificación de libertad y necesidad en Dios. Con todo, esta identidad tiene ahora otro sentido distinto. Es expresión de la perfección constituye el fundamento de la procesión esencial necesaria, que es precisamente quien garantiza una creación libre del mundo, dado que la libertad divina tiene su plenitud en el Espíritu Santo. De esta manera, Dios es *en sí* acontecimiento puro de amor. Esta es la razón por la que no está necesitado de la enajenación en el mundo y por la que no tiene que ganarse a sí mismo en la relación de dependencia respecto al mundo. La doctrina trinitaria hegeliana es expresión del lado histórico de Dios. Hegel no distingue el proceso de la auto-revelación histórica de Dios, de un Dios que permanece en sí mismo, sino que entiende el proceso de la historia como el proceso de Dios mismo. Hegel llega a defender incluso una Trinidad inmanente, pero para que Dios no resulte un pensamiento irreal y abstracto, el Hijo tiene que aparecer y crear el mundo. Este no se identifica sin más con el Hijo, pero representa su momento negativo. Dios asume libremente esta tragedia de la enajenación. Pero tal explicación no tiene nada que ver con la concepción cristiana. La Trinidad «inmanente» hegeliana se realiza únicamente como «económica». En Hegel Dios es identificado con el método dialéctico. La lógica es caracterizada como la presentación de Dios, «cómo es en su

ser eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»¹⁴⁵.

Al final de esta reflexión hegeliana sobre la Trinidad se puede decir: Hegel ha querido ser un teólogo de la Trinidad, pero en realidad no lo ha sido. Desde mediados del siglo XVIII y a través de la *Aufklärung* sobrevino la gran crisis del protestantismo que llevó a una amplia desvalorización de sus principios, llegando a dominar, aunque no exclusiva, sí predominantemente la teología de los siglos XVIII y XIX y comienzos del XX. El ataque de Lutero contra toda funcionalización del cristianismo se torna en una fe optimista en la naturaleza humana.

A la poca valoración de lo humano, como aparece en el menosprecio de los sacramentos, de los ministerios y del canon, en el rechazo del Papado, de la veneración de los santos así como en la negación de toda cooperación humana en el proceso salvífico, le sigue la supervaloración de lo puramente humano. La teología deviene antropología, la magnificencia de la razón, autonomía de la conciencia y su necesidad son el criterio de lo religioso.

La nueva autocomprensión del protestantismo aparecía apoyada suficientemente en Lutero. A él se acudía como al pionero de la libertad de conciencia y de la independencia de toda autoridad eclesiástica o dogmática.

«Lutero... tu nos has redimido del yugo de la tradición. ¿Quién nos liberará del insoportable yugo de la letra? ¿Quién nos presentará por fin un cristianismo como el que tu ahora nos enseñarías?»¹⁴⁶. Así escribía Lessing contra el pastor Göze. Este deseo de Lessing se alcanzó con la filosofía de Hegel. Este aportó el principio de la evolución dialéctica. Ahora, teología y filosofía son idénticas. La evolución se justifica en sí misma, en el eterno concebirse-a-sí-misma de la razón. El influjo hegeliano fue tan intenso que sin él sería imposible el intento de «secularización» del ministerio trinitario defendido por el marxismo con la ayuda de Feuerbach.

145 *Wissenschaft der Logik*. Ed. por Lasson, vol. I, 31.

146 G. E. Lessing, *Philosophische und theologische Schriften*. Parte IV, en *Gesammelte Werke*. Ed. por P. Rilla, vol. VIII (Berlín 1956) 161.

V.—LA TRINIDAD COMO MISTERIO DE LA VIDA SOCIAL EN L. FEUERBACH

Lutero había afirmado que la divinidad hay que encontrarla no en el cielo, sino en la tierra, en el hombre Jesús. Posteriormente, la ortodoxia luterana había fijado esta doctrina en el dogma de la «communicatio idiomatum in genere majestatico»¹⁴⁷, según la cual se le pueden atribuir a la humanidad de Jesús en cuanto tal los atributos de gloria divina, omnipotencia, omnipresencia, eternidad, etc., con el fin de salvaguardar la unidad real de humanidad y divinidad en Cristo. Aquí estaba latente la posibilidad de una inversión de arriba y de abajo, de Dios y del hombre. Lo que a los antiguos le parecía justo para la persona de Cristo, le podría parecer a los modernos absolutamente natural para los hombres, como se vio ya en Hegel.

El joven Hegel había afirmado ya en su obra *Die Positivität der christlichen Religion* al respecto: «Junto a intentos antiguos le tocó especialmente a nuestra época el consagrar los tesoros, que habían sido malvendidos al cielo como propiedad del hombre, al menos en teoría. Pero, ¿qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho?»¹⁴⁸.

Con Feuerbach tuvo lugar la devolución de lo divino al hombre pensado como existente. En él se convirtió en sujeto y viceversa lo que era predicado en la religión (inteligencia, moralidad, amor, padecer...) ¹⁴⁹. La teología luterana, según la cual el eje de la teología, no pudo permanecer por más tiempo en esta concepción. El paso siguiente, es decir la antropología es el eje de la soteriología, fue siempre una tentación. Feuer-

147 La bibliografía al respecto es muy abundante. Baste citar aquí algunos títulos: W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (Berlín 1957) 71-132; F. Franck, 'Communicatio Idiomatum', en *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. III, 326-34; M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur* (Paris 1973) 345-59; A. Michel, 'Communication des Idiomates', en *DTC*, vol. II, 145-48; K. O. Nilsson, *Simul. Das Miteinander Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (Gotinga 1966).

148 'Die Positivität der christlichen Religion', en *Frühe Schriften* (Theorie Werkausgabe Suhrkamp, vol. I (Frankfort del Meno 1971) 209.

149 H. Küng, *Existiert Gott?, c.it.*, 236: «Also nicht mehr: Gott ist Intelligenz, Moral, Liebe, Leiden. Sondern umgekehrt: die Intelligenz, die Moralität, die Liebe, das Leiden sind göttlich».

bach no dudó en dar este paso ¹⁵⁰. Para desenmascarar a la religión llevó a cabo una reducción, la reducción al hombre. Efectuó «la crítica antropológica de la religión», de la formación de los dioses, de las enajenaciones de nuestro propio mundo que deben ser destruidas. Estas son simples duplicaciones del hombre e hipóstasis transferidas. Lo que de perfección y significado atribuía el cristianismo a Dios y el Hegel de la religión «superada» por la filosofía concedía a la razón absoluta, Feuerbach lo reserva para el hombre. ¿Es realmente cierto, preguntaban los filósofos de la izquierda hegeliana, y con ellos Feuerbach, que existe algo así como un espíritu absoluto que se vale de la conciencia humana para concientizarse de sí mismo? ¿No sería mejor una ilusión en el sentido de que todo espíritu absoluto constituye la proyección del espíritu humano? Entonces el espíritu absoluto sería el doble de nosotros mismos, a quien debido a un engaño óptico, es decir, debido a un acto de objetivación, veríamos acercarse a nosotros.

Con ello ya se ha abordado la relación con Hegel de Feuerbach. Respecto a esta relación Feuerbach afirma que el principio de su filosofía no radica en la «substancia» de Spinoza, ni en el «yo inteligible» de Kant, ni en el «espíritu absoluto» de Hegel ni en ninguna magnitud abstraída de la realidad, sino que su principio es el más real de todos los seres reales, el auténtico *ens realissimum*: el hombre. Este hombre piensa el espíritu. El espíritu no se piensa en el hombre. Pero este *ens realissimum* no es, según Feuerbach, el hombre individual, sino el hombre en cuanto especie.

150 En los comienzos de su obra *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Francfort del Meno 1966) que data de 1843, escribe: «1. Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie. — 2. Die religiöse oder praktische Weise dieser Vermenschlichung war der Protestantismus. Der Gott, welcher Mensch ist, der menschliche Gott also: Christus — dieser nur ist der Gott des Protestantismus. Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr, wie der Katholizismus, darum, was Gott an sich selber ist, sondern nur darum, was er für den Menschen ist; er hat deshalb keine spekulative oder kontemplative Tendenz mehr wie jener; er ist nicht mehr Theologie — er ist wesentlich nur Christologie, d.i. religiöse Anthropologie. — 3. Die rationelle oder theoretische Verarbeitung und Auflösung des für die Religion jenseitigen, ungegenständlichen Gottes ist die spekulative Philosophie. — 4. Das Wesen der spekulativen Philosophie ist nichts anderes als das rationalisierte, vergegenwärtigte Wesen Gottes. Die spekulative Philosophie ist die wahre, die konsequente, die vernünftige Theologie».

La universalidad del ser humano encuentra su base y su fuente en el «género humano». De aquí que sea totalmente erróneo esperar del individuo perfección y salvación. El hombre verdadero y perfecto se presenta sólo en la totalidad de los hombres. Esto se vio oscurecido e impedido por la concentración en un individuo de todas las propiedades de la especie. «Falta aquí por completo la visión y la conciencia de que el 'yo' necesita del 'tú' para ser perfecto y que los hombres sólo en conjunto constituyen el hombre, que los hombres solamente en conjunto son lo que el hombre debe y puede ser, y cómo el hombre debe y puede ser»¹⁵¹. El prójimo, el «tú», es el mediador entre la imperfección del individuo y las perfecciones de la especie. De esta forma, el «tú» posee para el individuo «significado universal», mediante el «tú» el individuo tiene «aunque solo sea unido a una vida común humana». Es decir, mediante el otro, experimento que soy hombre, que no podemos ser unos sin los otros¹⁵².

Juntamente con Fr. H. Jacobi y Fr. von Baader, Feuerbach es el precursor del personalismo de Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Theodor Steinbüchel y Romano Guardini. Todos ellos polemizan contra el «yo» autónomo y contra el pensar objetivo de la filosofía vigente y ponen de relieve la unión del «yo» al «tú»¹⁵³. Sin embargo, Feuerbach adopta una postura especial, dado que pasa por alto la cuestión del ser espiritual del hombre y se fija sólo en el hombre concreto. Lo peculiar del ser del hombre lo ve en que el hombre vive en compañía y en frente de otros hombres, en una comunidad determinada por lo vital-sensible. A su entender, el idealismo ha pasado por alto que el hombre es un ser provisto de sentidos. Toda la autoactividad del «yo» está limitada por la presencia manifiesta del «tú» del prójimo. El hombre se encuentra esencialmente en una relación de «acción recíproca» respecto a los otros hombres.

151 *Das Wesen des Christentums*. Ed. por W. Bohlín-F. Jodl, 10 vols.; VI (Stuttgart-Bad Cannstatt 1960) 187 (=WdC).

152 'Über Philosophie und Christentum', en *SW*, vol. VII, 67.

153 Así Th. Steinbüchel, 'Die menschliche Existenz in heutiger philosophischer Sicht. Idealismus und Existenz', en Th. Steinbüchel - Th. Müncker (ed.), *Das Bild vom Menschen*. Festschrift für Fritz Tillmann (Düsseldorf 1934) 148 s. y 155 s.; Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung (Ratlebona 1936) 38-40.

Según todas estas afirmaciones es posible sustituir «especie» por «comunidad». En el pensamiento de Feuerbach el concepto de «especie» ha alcanzado una nueva meta, es decir, la comunidad. Vida en común es para él vida humana. Al igual que para Hegel, individualidad es para Feuerbach «peculiaridad ruin». El hombre, abandonado a sí mismo es incompleto, necesitado, infeliz, desprovisto de su ser auténtico. «Soledad es finitud y limitación»¹⁵⁴. Únicamente el prójimo me aporta comunidad, me redime del mal de la individualidad. Necesito de él para ser con él hombre auténtico.

Feuerbach concibe al hombre en la «existencia» como el ser vivo, real, como el ser *coexistente* en el mundo. Real es sólo la distinción entre el «yo» y el «tú». Precisamente en la unidad vivida de esta distinción radica el ser del hombre. El concepto del objeto no es más que el concepto de un yo objetivo, de un tú. A través de la conciencia del tú se me transmite la conciencia de mí mismo. Tal transmisión es de naturaleza sensible. Para Feuerbach todo conocimiento comienza con la percepción sensible. No existe otra fuente de conocimiento que los sentidos. Los sentidos son los que deciden si se trata de una realidad objetiva o subjetiva. Feuerbach limitó su investigación epistemológica a un ámbito, dentro del cual el objeto religioso solamente puede aparecer como fenómeno psíquico. En su quehacer filosófico parte del presupuesto de que el Dios de la religión no puede tener ninguna existencia independiente como persona fuera de la conciencia humana. Con ello Feuerbach no quiere rechazar sin más la religión, sino proporcionarle su auténtico objeto, es decir, el hombre mismo.

En su obra *Das Wesen des Christentums* construye capítulo a capítulo su nuevo credo y le aplica a la totalidad de los dogmas cristianos su forma de pensar. En esta transformación, el misterio trinitario es el misterio de la vida comunitaria. Feuerbach afirma que el misterio trinitario «es el misterio de la vida comunitaria y social —el misterio de la necesidad de 'tú' para el 'yo'»¹⁵⁵. La irreal Trinidad divina significa para Feuerbach de forma simbólica el misterio de la sociabilidad de los hombres. Pluralidad de los hombres, unidad de la humanidad. En su obra «*Das Wesen des Christentums*» Feuer-

154 'Grundsätze der Philosophie der Zukunft', en *SW*, vol. II, § 60, 318.

155 *Ibid.*, § 63, 318.

bach precisa su pensamiento: «Son tres personas, pero no son esencialmente distintas. *Tres personae, pero una essentia*. Hasta aquí todo sucede de forma natural. Pensamos tres, y hasta varias personas, que son esencialmente idénticas. Así nosotros distinguimos a los hombres unos de otros por diferencias personales; pero en lo principal, en la esencia, en la humanidad, somos una misma cosa»¹⁵⁶.

En este contexto se pone de manifiesto cuán lejos se halla la «trinidad» de Feuerbach de la auténtica Trinidad cristiana. La personalidad que distingue a unos hombres de otros aparece como accidental, mientras que la unidad de naturaleza es presentada como la sustancia a la que se refiere al accidente de la persona. Por el contrario, en el misterio trinitario cristiano la distinción y oposición de personas son totales. Feuerbach parece confundir la unidad lógica del género humano con la unidad numérica real que la doctrina cristiana reconoce en la esencia indivisible del Dios Trino. Hay hombres, pero en la realidad concreta no hay una humanidad. Tomás de Aquino a quien Feuerbach tenía por «uno de lo más grandes pensadores y teólogos cristianos»¹⁵⁷, afirmaba: «Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia»¹⁵⁸.

Para Feuerbach y para Marx la esencia humana no se encuentra en ninguna «persona» individual humana, sino solamente en la comunidad, en la humanidad entera. Decir que el hombre es un ser genérico es trasladar sobre la abstracción lógica que es la humanidad la dignidad del trabajador, de la persona concreta¹⁵⁹. Feuerbach y Marx son víctimas del idealismo hegeliano contra el que creían combatir. Menosprecian tanto la persona humana como la trinitaria en beneficio de un humanidad irreal, a la que divinizan. Contra esta concepción de ver en la Trinidad un símbolo del hombre hay

156 *WdC*, 280.

157 *Ibid.*, 182.

158 *Summa Theol.*, I q 39 a 3.

159 Cf. P.-D. Dognin, 'Aux sources philosophiques du collectivisme marxiste', en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 48 (1964) 423; S. Decloux, 'Le mystère de l'Esprit d'Amour', en *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 947-69.

que decir que el reconocimiento de la Trinidad divina es la condición concreta del reconocimiento de la personalidad individual de todo hombre creado a imagen de la Trinidad. Feuerbach atribuye a la naturaleza humana la unidad real que niega a Dios. Con ello pretende sustituir la adoración de la Trinidad real por la de una humanidad abstracta.

VI.—¿REANIMACION DEL CREDO DEL DIOS TRINITARIO?

Al comienzo del trabajo pudimos constatar que Lutero a pesar de sus principios epistemológico-teológicos (teoría de la decadencia, fe fiducial, *communicatio idiomatum*, *Deus pro me...*) admite todavía las formulaciones dogmáticas de los primeros concilios y, con ellos, el dogma de la Trinidad. Incluso el *Deus in se*, la Trinidad inmanente, encuentra un lugar en su teología, aún cuando sea sólo a modo de dique protector para la Trinidad económica, dique que debe proteger a ésta del triteísmo y del modalismo¹⁶⁰. «Pero no pudo pasar mucho tiempo hasta que su concepto de la fe, en el que la experiencia subjetiva y el momento de la fiducia reducían la *fides historica et dogmatica*, tuviese que entrar en conflicto con la verdad objetiva y teórica del dogma definido»¹⁶¹.

En Hegel y Feuerbach pudimos ver hasta qué extremos lleva la acentuación del aspecto subjetivo de la fe, es decir, hasta la divinización de la razón humana, hasta la racionalización del misterio divino y, con ella, hasta su destrucción. Una fundamentación de la religión que toma en serio al absoluto, tiene que mostrar al hombre en su finitud, el cual está puesto en frente del divino absoluto. En Hegel y en Feuerbach este «estar enfrente» desaparece. La lógica humana es aplicada a la vida divina, la libertad de Dios se muestra como la necesidad de una lógica humano-sobrehumana. De esta manera, tanto la filosofía de la religión de Hegel como la «teantropología» de Feuerbach no son capaces de mostrar al hombre como el oyente de Dios.

Aunque Hegel defiende un automovimiento de la verdad

160 Cf. R. Jansen, *op. cit.*, 225; Kl. Schwarzwäller, *op. cit.*, 204.

161 L. Scheffczyk, 'Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität', en *Myst. Sal.*, vol. II, 195.

que en su triple acto nos recuerda la doctrina trinitaria clásica, hay que constatar cuán alejadas se hallan ambas concepciones. Comprender a Dios implica llegar hasta el misterio del amor y verlo todo partiendo de ese centro. Hegel lo intentó cuando habla del ser como un perderse (donación al otro); la muerte es el «regalo» en que, perdiéndome, me encuentro (unido al otro). Sin embargo, Hegel no admite que el amor exige siempre un otro. No se trata de anular al otro, no se quieren destruir distancias. Se trata de lograr un ámbito de encuentro, una presencia en que se den, al mismo tiempo, la distancia y cercanía. El amor no funde a los seres, como piensa Hegel; no destruye sus distancias, no diluye sus personas. El amor es respeto hacia los otros; los deja donde están en su distancia; sólo al admitirlos como son puede surgir el verdadero contacto del encuentro ¹⁶².

El Dios Trinitario hegeliano se convierte en un principio lógico y ontológico, que, a pesar de todas sus analogías con las afirmaciones cristianas, conduce a una apoteosis de la razón, dado que el automovimiento de la verdad coincide con el automovimiento del pensamiento humano y creación, reconciliación y redención aparecen como necesarias para Dios. La Trinidad hegeliana da al traste conscientemente con el principio «credo ut intelligam», imprescindible para todo conocimiento teológico. El influjo de Hegel fue tan intenso, que, sin él el intento de «secularización» del misterio trinitario llevado a cabo por Feuerbach sería imposible.

Hay que admitir, no obstante, que Hegel, Schleiermacher e, incluso Feuerbach, perseguían la loable meta de hacer desaparecer de Dios su carácter de objeto, para convertirlo en un Dios vivo. Una concepción *estática* de la eternidad había convertido a Dios casi en un prisionero de su propio ser. Este *estatismo* es el que hace exclamar a Nietzsche: «Yo creería sólomente en un Dios que supiese bailar» ¹⁶³.

A partir del siglo XIX son muchos los teólogos cristianos que, por una parte, siguen tras las huellas de estos pensa-

162 Cf. A. López Quintás, *Metodologías de lo suprasensible* (Madrid 1964). Según este autor, el amor no cambia a los que aman de tal modo que origine al destruirlos un tercero. El amor auténtico suscita un «ámbito de encuentro» (de presencia) en que los seres son distintos (la distancia) al acercarse mutuamente (inmediatez).

163 F. Nietzsche, 'Also sprach Zarathustra', en *Werke*. Ed. por K. Schlechta, vol. II (Frankfort del Meno-Viena 1976) 307.

dores, al intentar eliminar del concepto de Dios el carácter de neutralidad, de «apatía», para convertirlo en un Dios vivo, en un *sujeto*, en un «tú», mediante una reconsideración del misterio trinitario. Por otra parte, en la doctrina trinitaria tradicional se vio el mejor correctivo contra los excesos de la teología liberal, contra su «psicologismo» e «historicismo». Esta meta es la que persiguen, entre otros, los teólogos protestantes K. Barth y J. Moltmann.

1. La doctrina trinitaria en Karl Barth como principio dogmático estructural¹⁶⁴.

Para Barth Dios no es ni el motor inmóvil, ni la idea abstracta ni un reflejo de la conciencia piadosa. La realidad de Dios se fundamenta en sí misma. Para Barth, en la Biblia divinidad se llama «libertad, independencia óntica y noética»¹⁶⁵. Nuestra relación con Dios no se efectúa a través de la religión, en cuanto que ésta consiste en una actividad humana (psicológica o histórica). Dios no está sujeto al presupuesto de experiencias religiosas humanas. En el conocimiento de Dios se trata más bien de un movimiento que viene del mismo Dios y que él nos comunica.

En el sentido de la crítica kantiana, para Barth Dios no puede ser concebido metafísicamente como «cosa en sí». Una aseidad de Dios según la analogía de la «cosa en sí» caería víctima de la crítica¹⁶⁶. En 1919 Barth vio ya que la afirmación de una aseidad metafísica tendría que convertirse en teología de la muerte de Dios. La teología del «Dios vivo» necesita otros medios de pensamiento. Barth combate la aberración del «Dios mismo» causada por el abstracto «Dios en sí». «Dios en sí» es para la teología como para todas las ciencias modernas una hipótesis, un concepto de delimitación que por ser objeto del saber humano y de la ciencia humana

164 Cf. I. García Tato, *op. cit.*

165 KD I/1, 323.

166 K. Barth, 'Der Christ in der Gesellschaft', en *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge* (Munich 1924) 45: «Tot sind alle 'Dinge an sich', alles hier und dort, einst und jetzt, dies und das, das nicht zugleich Eines ist. Tot sind alle blosse Gelegenheiten. Tot ist alle Metaphysik. Tot wäre Gott selbst, wenn er nur von aussen stiesse, wenn er nur ein 'Ding an sich' wäre und nicht das Eine in Allem, der Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren und der unsichtbaren, der Anfang und das Ende».

no puede ser tenido en consideración¹⁶⁷. Si se concibe, por ejemplo, a Dios bajo la categoría filosófica del absoluto como «el ser deducido de la realidad dada, entonces se ha pensado un mitológúmeno»¹⁶⁸.

Barth es pues consciente de la problemática de mito de su concepto de Dios confirmándose así la afirmación de E. Jüngel de que Barth «atribuye a su doctrina trinitaria (1932) la misma función que en la teología de Rudolf Bultmann tiene su programa de la desmitologización»¹⁶⁹. Los métodos de Barth y Bultmann corren parejos durante un buen trecho hasta que el concepto barthiano de «Dios mismo» asume la figura de la doctrina trinitaria, hasta que «la doctrina trinitaria como problema de la invulnerable subjetividad de Dios en su revelación»¹⁷⁰ colma definitivamente el concepto de «Dios mismo».

E. Jüngel ha puesto de relieve en su tesis *Gottes Sein ist im Werden* el aspecto ontológico del concepto desmitologizante barthiano de Dios: El «Ser» de Dios acaece «él mismo» en el hecho de que en la historia y en el acto de la revelación se remite eternamente a sí mismo en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es decir, «Dios se corresponde»¹⁷¹. Esta correspondencia de Dios consigo mismo significa que Dios sólo puede ser «objeto», es decir, sujeto para sí mismo. Aquí radica el carácter desmitologizador de la doctrina trinitaria. Si se puede considerar el programa bultmanniano como el esfuerzo por un concepto adecuado de Dios y este programa ve la meta del esfuerzo en «no objetivar a Dios como un 'El' o un 'ello'..., sino en considerar a Dios como 'Tú'..., en este caso no se podrá ocultar el paralelismo manifiesto con el sentido que Barth asigna a la doctrina trinitaria»¹⁷².

Gracias a la doctrina trinitaria, Dios permanece en su revelación, en contra del modalismo y del subordinacionismo, el «sujeto *indisoluble*»¹⁷³. Y gracias a la doctrina trinitaria,

167 K. Barth, 'Schicksal und Idee in der Theologie', en *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 55.

168 K. Barth, 'Der Glaube an den persönlichen Gott', en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 24 (1914) 72.

169 E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase (Tübinga 1965) 33.

170 K. Barth - E. Thurneysen, *Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie* (Munich-Hamburgo 1966) 163.

171 KD II/1, 741 y 744.

172 E. Jüngel, *op. cit.*, 33 s.

173 KD I/1, 403.

Dios no deviene ningún «El» o «ello», sino que «permanece 'Tú'»¹⁷⁴.

El que Dios permanezca siempre acontecimiento y acto, es decir, «yo» y «tú», significa que es óptica y noéticamente el Señor. Por lo cual, Dios no puede ser para el hombre objeto de conocimiento al modo de la *analogia entis*. De lo contrario el hombre sería en su pensamiento señor sobre Dios y dispondría de él a su gusto. Pero ¿no pertenece precisamente al concepto de revelación divina el que la palabra de Dios se manifieste de alguna manera al hombre a través de la palabra humana, de suerte que a esta palabra humana se la pueda considerar como verdadera, aunque insuficiente, expresión del pensamiento y de la voluntad de Dios? Para Barth Dios tiene que permanecer, incluso en su revelación, el *viviente*. «Sin el coraje de *pensar* el carácter de ser vivo de Dios, la teología se convierte al fin en un mausoleo de la vida de Dios»¹⁷⁵. ¿De qué fuentes recibe el hombre el conocimiento de Dios como ser *vivo* que cualifica a la revelación ante todo como revelación-de-Dios? Barth menciona aquí las «obras» de Dios con la «confianza de que nosotros en estas *sus* obras tengamos que ver simultáneamente con él mismo, con su *ser* en cuanto *Dios*»¹⁷⁶. Dónde se apoya esta confianza queda claro cuando Barth introduce el dogma trinitario del que «siempre procede una dogmática eclesial»¹⁷⁷. La teología auténtica tiene que «ganar y explicar» sus afirmaciones sobre el ser de Dios «teniendo en cuenta en todo caso la revelación del ser del Dios trinitario»¹⁷⁸. La única garantía para pensar a Dios como ser vivo radica en la concepción ontológica fundamental de Dios como trinitario. Lo que quiere decir que si, a pesar de todo, la revelación debe ser considerada como «palabra» o «discurso» de Dios, hay que tener en cuenta que la revelación en Barth «es primera y fundamentalmente la palabra que Dios habla en sí mismo y para sí mismo en su intimidad eterna»¹⁷⁹. La revelación tiene que ser concebida en superioridad absoluta por encima y fuera de todo pensar humano. Únicamente Dios puede ser sujeto de ese discurso.

174 *Ibid.*, 402.

175 E. Jünger, *op. cit.*, V.

176 KD II/1, 292.

177 *Ibid.*, 293.

178 *Ibid.*

179 KD I/1, 198.

En este discurso, Dios no puede ser tampoco sujeto de ningún otro que no sea él mismo, si no se quiere que su discurso sea humanizado y rebajado a la relatividad de lo terreno. «Dios no es ni deviene objeto de ningún otro que no sea él, incluso en su palabra»¹⁸⁰.

En este hablar de Dios, él mismo es sujeto (el Revelador), él mismo es también acto de este hablar (la Revelación) y el objeto¹⁸¹. Esta es la razón por la que, según Barth, la doctrina sobre la revelación tiene que comenzar necesariamente con la doctrina trinitaria, dado que todo análisis temático del concepto de la revelación cristiana conduce inmediatamente a la doctrina del Dios trino¹⁸².

En su *Kirchliche Dogmatik* aborda el tema de la cognoscibilidad natural de Dios en el § 2 (II/1). En el axioma de este paragrafo Barth acentúa que la posibilidad del conocimiento de Dios por el hombre radica en que «en el Hijo de Dios por medio del Espíritu Santo se convierte en un objeto participable de la complacencia divina y de esta manera de la verdad de Dios»¹⁸³. A partir de aquí Barth lanza sus diatribas más acerbas contra el Vaticano I. Para Barth la razón de la posibilidad postulada por el Vaticano I radica en la *analogia entis* a la que considera «el invento del Anticristo y por cuya causa no puede hacerse católico»¹⁸⁴. Barth reprocha a la definición del Vaticano I prescindir de la Trinidad y «preguntar en primer lugar *in abstracto* por la cognoscibilidad de Dios creador»¹⁸⁵. Condicionado por su forma de plantear el problema, el Vaticano I consigue, a juicio de Barth, sólo un ídolo y no el verdadero Dios viviente¹⁸⁶.

De aquí se puede deducir que la relación con Dios no puede radicar jamás en una relación del ser hombre con Dios. La fe como la forma provisional de la relación única de Dios con el hombre es para el hombre un ser-relacionado-de-Dios con Dios. No hay ningún regreso del hombre a Dios que no

180 K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Vol. I *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (Munich 1927) (=CD) 64; 170; KD I/1, 402.

181 CD, 126 ss.; KD I/1, 311 ss.

182 KD I/1, 312; 325.

183 KD II/1, 67.

184 KD I/1, VIII.

185 KD II/1, 87.

186 *ibid.*, 92.

signifique un alejamiento de todo lo que sea tiempo e historia. «Auténticos hombres de Dios saben que la fe sólomente es fe en cuanto que no aspira a ninguna realidad *histórica* o *ánimica*, sino que es realidad inefable de Dios...»¹⁸⁷. Según Barth, a la fe habrá que interpretarla como la crítica de la *theologia naturalis* en cada una de sus formas.

A pesar de esta aversión contra todo fundamento filosófico que conduce a la negación de la *theologia naturalis* como un «invento del Anticristo» y de la religión como «idolatría» Barth no se puede liberar de la filosofía. En el transcurso de la evolución de su teología se ha manifestado repetidas veces a cerca de la necesidad de una determinada forma de pensar, es decir, de una filosofía consciente o inconsciente¹⁸⁸. Barth tiene una pasión que delata su forma de pensar. Es la pasión de la «realidad»¹⁸⁹, de la «realidad propia»¹⁹⁰, de la «realización»¹⁹¹.

Sin embargo, realidad sólomente se encuentra allí donde se ha alcanzado la más elevada condensación, la más elevada concretidad de todo lo posible: en el «Concretissimum»¹⁹². Este «Concretissimum» puede ser denominado «acontecimiento» o acto. Aquí es donde se puede constatar la distinción principal entre Barth y el pensamiento aristotélico de la escolástica. Barth piensa a partir del punto de la más alta realidad y todo lo demás es para él un estadio preparatorio, potencia en vistas de su realización o, con palabras de Kant, *condicio-*

187 R 2, 35.

188 CD, 403-5; cf. también, 'Die Kirche Jesu Christi', en *Theologische Existenz heute* 5 (1933) 20 ss.

189 KD III/1, 395 s.

190 KD III/2, 40 s.

191 CD, 70.

192 Cf. KD I/1, 141: «Gottes Wort ist kein Ding, das zu beschreiben, es ist aber auch kein Begriff, der zu definieren wäre. Es ist weder ein Sachverhalt noch eine Idee. Es ist nicht 'eine', auch nicht die höchste 'Wahrheit'. Es ist die Wahrheit, indem es Gottes sprechende Person ist, *Dei loquentis persona*. Es ist nicht ein Objektives. Es ist das Objektive, indem es das Subjektive, nämlich das Subjektive Gottes ist. Gottes Wort heisst: der redende Gott. Gewiss, Gottes Wort ist nicht etwa bloss die formale Möglichkeit, sondern die gefüllte Wirklichkeit göttlicher Rede. Es hat immer einen ganz bestimmten objektiven Inhalt. Gott redet immer ein *cocretissimum*. Aber dieses göttliche *concretissimum* ist als solches weder vorherzusagen noch nachzusprechen. Was Gott redet, das ist nie und nirgends abstrahiert von Gott selbst bekannt und wahr. Es wird bekannt und wahr dadurch und darin, dass er selbst es sagt, dass er in Person in und mit dem von ihm Gesagten gegenwärtig ist».

nes de la posibilidad¹⁹³. La escolástica parte de «naturalezas» y «esencias» para determinar, a continuación, sus actividades. Tal proceso se condensa en la frase «operari sequitur esse». Por el contrario, Barth combate este axioma con su antípoda «esse sequitur operari».

En la filosofía contemporánea existe además otra antípoda de esta forma concreta barthiana de pensar en la que la realidad más elevada y primordial es la conciencia, el conocimiento de mí mismo como sujeto cognoscente. Esta forma de pensar es rechazada por Barth con la fundamentación de que toda posición de la conciencia está sometida a la sospecha de ser engaño o ilusión¹⁹⁴. Barth emprende la ruta contraria. No lo que sale *al encuentro desde* la conciencia, no la posición de la conciencia (esse), sino la «contraposición» de la conciencia (operari) constituye para él el fundamento del conocimiento verdadero y cierto¹⁹⁵.

Lo que Barth entiende con el nombre de «contraposición» que le ocurre a la conciencia humana es la automanifestación, la revelación de Dios en Jesucristo¹⁹⁶. Jesucristo es para Barth el punto de partida y el principio de su noética. Jesucristo «mismo es aquí ya 'principio de conocimiento'»¹⁹⁷. La palabra «principio de conocimiento» lo pone Barth entre comillas, ya que Jesucristo es una persona y no un principio. Desde el punto de vista noético las diversas preguntas de la Biblia «¿quién es Dios?», «¿qué hace Dios?» y «¿qué causa Dios?» no poseen la misma significación. Es la respuesta a la segunda pregunta «¿qué hace Dios?», es decir, la cristología, quien tiene la prioridad. Contra todo hegelianismo «la

193 'Kritik der reinen Vernunft, en W. Weischedel, ed., *Werkausgabe*, 12 vols., 2ª ed. (Frankfurt del Meno 1976) vol. III, 247.

194 Así KD III/1, 395 ss.; III/2, 86 ss. Esto mismo lo afirma también Barth respecto a la «formación de la idea del ser más perfecto» y de la conclusión «de la existencia de Dios a partir de la perfección del ser de Dios»: KD III/1, 397 s. Aquí se puede constatar una diferencia entre Barth y Anselmo, cf. H. Enslin, 'Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm v. Canterbury und bei Karl Barth', en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 11 (1969) 154-77.

195 KD III/1, 399: «Wir reden also nicht von einer weiteren Setzung unseres Bewusstseins, sondern von einer unserem Bewusstesein widerfahrenden Entgegensetzung und von der damit und nur damit, so und nur so begründeten Erkenntnis». Además KD III/1, 416.

196 KD III/1, 399.

197 KD IV/1, 21.

historia del mundo no es el juicio del mundo»¹⁹⁸. Jesucristo es el sentido de la historia. Viene de arriba y permanece siempre tangente al hombre. Lo que quiere decir que tampoco en Cristo lo humano se diviniza. La «distinción cualitativa infinita» entre Dios y el mundo, que Barth había tomado de Kierkegaard, sigue aquí todavía vigente.

La cristología no es, pues, para Barth un tema aislado e independiente dentro de su teología. El credo cristológico impregna y determina todas las afirmaciones de su teología. Fuera del acontecimiento de Cristo toda afirmación sobre Dios es imposible. Jesucristo es el «principio del conocimiento». Todo lo que se puede decir sobre Dios y sobre el conocimiento de Dios sólo puede suceder con la presuposición del conocimiento de Cristo. Esto es válido tanto para el conocimiento de Dios como para todo conocimiento de la verdad humana. Lo que quiere decir que fuera de la persona de Cristo no existe ninguna verdad¹⁹⁹. En Barth todo remite a la cristología de tal manera que se puede hablar de una «christologische Engführung» de su teología. Aunque en la KD I/1, 90 el «concepto central» de los prolegómenos y de la dogmática sea la *palabra de Dios*, sin embargo, el concepto de «palabra de Dios» se va rellenando poco a poco con el nombre concreto de Jesucristo. Esta palabra es identificada expresamente con Jesucristo²⁰⁰ y denominada criterio de

198 R 2, 34.

199 KD IV/1, 434: «Was ist Wahrheit? Sicher keine Idee, kein Prinzip, kein System... kein Gefüge von Richtigkeiten, keine Lehre: auch keine noch so richtige Lehre vom Sein Gottes und von dem Menschen, von ihrer normalen Beziehung zueinander, von deren Begründung, Wiederherstellung und Ordnung. Gewiss kann, mag und darf sich die Wahrheit auch je und je in solcher Lehre spiegeln, sekundär auch in Gestalt solcher Lehre bezeugt werden. Gewiss fordert sie es sogar, auch gelehrt,... verstanden und in leidlich 'richtigen' klaren und folgerichtigen Gedanken, Worten und Sätzen zur Sprache gebracht zu werden. Aber eben: auch in der richtigsten, aufs wissenschaftlichste gewonnenen und geformten Lehre sind wir schon oder noch beim Menschen und noch nicht mehr bei der dem Menschen bezeugenden Wahrheit Gottes... Lehre kann auch als ein Gefüge von lauter richtigkeit Lüge sein oder werden. Gerade die Lüge kleidet sich sogar mit Vorliebe in das Gewand der Lehre, der Idee, des Prinzips, des Systems... Das ist sicher, dass keine Lehre als solche, die Macht hat, den sündigen Menschen zu entlarven... Die dazu mächtige Wahrheit ist... das Sprechen, Tun und Wirken der dem Menschen... bezeugenden *Person* des wahrhaftigen, weil primären Zeugen. Jesus Christus... ist die Wahrheit».

200 KD I/1, 142; 156; 199.

la dogmática²⁰¹. En la Kirchliche Dogmatik de Barth se lleva a cabo una «concentración cristológica»²⁰² como jamás había habido en la historia de la Iglesia y de los dogmas²⁰³. Cuando Barth exige que toda dogmática «de hecho debe ser fundamentalmente cristología y sólo cristología»²⁰⁴, esto no hay que entenderlo delimitando a la reconciliación, sino que hay que entenderlo a la creación, a la justificación y a la redención. En estos cuatro apartados «toda dogmática puede y tiene que ser entendida como cristología en el sentido amplio del concepto»²⁰⁵.

Este «cristomonismo» no está, sin embargo, en contradicción con aquella otra afirmación barthiana de que el dogma trinitario «debe ser decisivo y determinante para toda la dogmática»²⁰⁶.

El Cristo barthiano no es objeto de experiencias religiosas o místicas. Cristo no es el «señor hermoso» de la mística, ni el «salvador» del pietismo, ni el maestro de la sabiduría, ni el filántropo de la *Aufklärung*, ni el Jesús, cumbre de una humanidad elevada de Schleiermacher, ni el Jesús hegeliano, encarnación de la idea de religión. Ni siquiera la personalidad religiosa de Carlyle. El Cristo barthiano no es el hombre que vivió entre los años 1 y 30 en Palestina, sino el eterno y preexistente que se revela en la resurrección. El punto de partida no se cifra como en Lutero «abajo», «en la carne», en el hombre Jesús de Nazaret, sino «arriba», en el Hijo de Dios, en la segunda persona de la Trinidad.

El ser de Dios intratrinitario tiene en Barth una significación decisiva para la fundamentación de la cristología. Cuando Barth dice: «Cristo revela a su Padre. Este Padre suyo es Dios. Por tanto, quien lo revela, revela a Dios»²⁰⁷, presupone la divinidad preexistente, eterna y trinitaria. Partiendo del

201 KD I/2, 135: «Eine kirchliche Dogmatik muss freilich im ganzen und in allen ihren Teil'en christologisch bestimmt sein, so gewiss das von der Heiligen Schrift bezugte und von der Kirche verkündigte offenbarte Wort Gottes ihr eines und einziges Kriterium ist und so gewiss dieses offenbarte Wort eben mit Jesus Christus identisch ist».

202 K. Barth, 'Parergon. Karl Barth über sich selbst', en *Evangelische Theologie* 8 (1948-49) 272.

203 H. Zahrnt, *op. cit.*, 116.

204 KD I/2, 975.

205 KD I/2, 988.

206 KD I/1, 179.

207 *Ibid.*, 427.

concepto de autorevelación, de «autodesvelamiento»²⁰⁸ de Dios, aquél que revela a Dios no puede ser otro que Dios. A partir de aquí Barth entiende la «proposición de la divinidad de Cristo» no como proposición deducida, sino como la «proposición fundamental»²⁰⁹. La afirmación de que no es «la revelación ni la reconciliación» quien constituye la «divinidad» de Cristo, «sino su divinidad» quien constituye «la revelación y la reconciliación»²¹⁰ adquiere toda su fuerza cuando, al igual que Barth, se determina que Dios «se pone a sí mismo» en Cristo²¹¹. Cristo existe antes de toda revelación o reconciliación, antes de su ser para el otro. De lo contrario, Dios estaría en Jesucristo condicionado por su ser para el otro, para los hombres²¹². Según Barth, Dios puede ser libre para el otro, porque ya está desde toda la eternidad abierto para el otro a causa de su autodiferenciación trinitaria-inmanente.

Aquí queda manifiesto que la doctrina trinitaria es el presupuesto de la cristología. Dado que el Hijo de Dios mismo ha elegido ya en la Trinidad inmanente la obediencia, su manifestación en la existencia humana concreta no reviste la forma del subordinacionismo ni constituye un menoscabo de su divinidad, sino que es su expresión adecuada y perfecta. En la obediencia humana de Jesús, en el ser-para-nosotros, Dios se corresponde en su forma más perfecta. Barth se sitúa en la tradición de la cristología calcedonense, es decir, Barth defiende una cristología descendente: En Jesús ha descendido a la historia humana el Hijo eterno que vive en la Trinidad de Dios. De esta cristología opinaba Barth: «Es agua de glaciar que se precipita desde una altura de 3.000 metros. Con ella se puede emprender algo»²¹³.

Aunque Barth puede ser considerado como un representante de una cristología descendente, dado que su Cristo es el Hijo preexistente y eterno del Dios trinitario, se podría,

208 *Ibid.*, 332 ss.

209 *Ibid.*, 436.

210 *Ibid.*, 436 s.

211 *Ibid.*, 437.

212 *Ibid.*, 442.

213 K. Barth, 'Die dogmatische Prizipienlehre bei Wilhelm Herrmann', en *Zwischen den Zeiten* 3 (1925); cf. además W. Kasper, 'Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie', en L. Scheffczyk, ed., *Grundfragen der Christologie heute* (Friburgo de B. 1975) 146.

sin embargo, calificar su cristología como una cristología ascendente. El punto de partida barthiano parece estar situado en la cruz y en la resurrección de Jesús, como ha mostrado algún estudio reciente²¹⁴. En la cruz y resurrección, Dios se revela definitivamente para el hombre al causar y comprender la humillación de Dios la elevación del hombre.

Sin embargo, esta revelación y manifestación del Dios trinitario en Cristo sucede *sub specie contraria*. Barth nos presenta un Cristo en el que sólo se pone de relieve lo puramente humano. Ni los milagros ni la transfiguración en el Tabor son tenidos en cuenta. Jesucristo apareció a los ojos de sus contemporáneos como un simple hombre, en un incógnito total. Su humanidad no es una teofanía. De ninguna manera ni en ningún momento la humanidad se desprende de la «mundanidad» que la posee toda entera. En tales circunstancias, ¿puede ser la revelación algo distinto de un monólogo intratrinitario? H. Zahrnt habla de un «monólogo en el cielo»²¹⁵. El Hijo que se revela aquí no es pues «...cualquier hijo, sino el Hijo de este Padre que también como Padre de este Hijo permanece Padre en el cielo, el cual envía a este Hijo»²¹⁶.

En todo caso, desde el punto de vista noético no todas las diversas preguntas bíblicas en torno a Dios («*Wer ist Gott?*», «*was tut er?*» y «*was wirkt er?*») poseen el mismo significado. La cristología, la doctrina sobre Cristo, tiene la prioridad. Sin embargo, esta forma de pensar radicalmente cristológica —denominada por P. Althaus «Christomonismus» y por H. U v. Balthasar «christologische Engführung»— es sólo de carácter noético. Ontológicamente presupone la respuesta a las otras dos preguntas de manera que cada una de las respuestas presupone la respuesta de las otras dos. De esta manera, admitida la prioridad noética de la cristología respecto a la doctrina trinitaria, hay que tener en cuenta, sin embargo, la necesidad de la doctrina trinitaria frente a la cristología²¹⁷.

214 Cf. B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart 2^o ed. (Neukirchen 1974).

215 H. Zahrnt, *op. cit.*, 141 ss.

216 KD I/1. 341.

217 Barth se manifiesta al respecto: «Es steht mit der biblischen Beantwortung der Frage: *Wer ist Gott in seiner Offenbarung?* tatsächlich so, dass

Si la revelación es *Dei loquentis persona*, no hay en ella ninguna distinción entre forma y contenido. Si entendemos la revelación a partir de su sujeto, de Dios, tenemos que comprender ante todo que su sujeto (el Revelador, el Padre) es idéntico con su actuar, con su predicado (la revelación, el Hijo) e idéntico también con su efecto, con su objeto (el ser revelable, el Espíritu Santo). Había que preguntar aquí por dónde ha llegado Barth a este resultado. El dogma trinitario en cuanto tal no se puede encontrar en la Escritura. Con todo, Barth concede que la problemática que se ha desarrollado más tarde en la doctrina trinitaria no es ajena a la Biblia, sino que, al menos, está insinuada en ella ²¹⁸. Barth no se refiere a algunas perícopas concretas de la Biblia en las que se habla de la trinidad en la unidad y de la unidad en la trinidad. En su opinión «falta en la Biblia la constatación expresa de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de la misma naturaleza y por ello Dios en el mismo sentido» ²¹⁹.

La doctrina trinitaria no está revelada en perícopas concretas de la Biblia, sino en el hecho de la revelación ²²⁰. El fundamento, la raíz de la doctrina trinitaria, si es que tiene una y es dogma, radica en la revelación. Con esto no se quiere decir que la revelación es el fundamento de la Trinidad en el sentido de que únicamente en su revelación y en virtud de su revelación es trinitario Dios. Barth quiere decir más bien que la doctrina trinitaria no posee ningún otro fundamento que el que «nosotros por ningún otro camino llegamos a la doctrina trinitaria que por el de un análisis del concepto de revelación ²²¹, de tal manera que la única interpretación exacta posible de la revelación es la doctrina trinitaria. En este sentido la doctrina trinitaria es la interpretación de la revelación y ésta el fundamento de la doctrina trinitaria.

sie sofort auch auf die beden anderen Fragen: Was tut er? und: Was wirkt er? antwortet, und zwar nicht nur beiläufig antwortet, nicht nur so, dass man sich das, was man da zu hören bekommt aufheben konnte für das andere Mal, wo man dann auch diese anderen Fragen stellen wird, sondern so, dass man sofort, indem man die Antwort auf jene erste Frage entgegen nimmt, auch hören muss, was auf diese anderen Fragen geantwortet wird — so, dass man sie auch als mitgegeben in jenen anderen Antworten hört»: KD I/1, 313.

218 *Ibid.*, 331.

219 *Ibid.*, 401.

220 CD 168; también KD I/1, 330.

221 KD I/1, 329.

La revelación en la Biblia no posee ningún otro fundamento óntico o noético que sí misma. En la Biblia Jesús habla ὡς ἐξουσίαν ἔχων (Mt 7, 29). Con ello Barth afirma que la revelación recibe su independencia óntico-noética de su soberanía²²². La definición de la soberanía incluye según Barth necesariamente la doctrina trinitaria. La soberanía es la explicación más elemental que nosotros conocemos de Dios. En este sentido afirma Barth que la proposición «Dios se revela como el Señor» es un juicio noético²²³. Es decir, este juicio no se basa en una *ampliación* del concepto de revelación a partir del *acontecimiento* concreto de la revelación, sino que se trata más bien de una explicación simple del *concepto* de revelación. La explicación temática se basa en el *concepto* de Dios que es definido como βασιλεια como soberanía. Esta definición es para Barth un axioma.

Del juicio analítico «Dios se revela como Señor» se sigue para Barth «que Dios mismo en unidad indestructible, pero también en indiscutible distinción es el Revelador, la Revelación y el Ser-revelable»²²⁴. Del concepto de *soberanía* Barth consigue tanto la categoría de «unidad» como la de «distinción».

Que Dios se revela como el Señor conlleva para Barth lo siguiente: «Dios se revela. Se revela a sí mismo *mediante sí mismo*. Se revela a sí mismo»²²⁵. Es decir, Dios se revela como el Señor y la revelación es revelación de la soberanía de Dios por el hecho de que Dios *mismo* actúa totalmente en ella. La *identidad* del «Sujeto», del «Actuar» y del «Efecto» de la revelación, es decir, la *identidad* del «Sujeto, Predicado y Objeto»²²⁶ de la proposición «Dios se revela» fundamenta a juicio de Barth la afirmación de la «*unidad indestructible*» de Dios. La categoría de la «distinción» es la pareja inseparable de la unidad de Dios así entendida. Si antes hemos acentuado la *identidad* de Dios en las «tres figuras de su ser

222 «Offenbarung ist Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes. Denn das ist die Gottheit Gottes, das ist's, was der Mensch nicht weiss und was Gott ihm offenbaren muss und nach dem Zeugnis der Schrift offenbart: Herrschaft»: KD I/1, 323.

223 *Ibid.*

224 *Ibid.*, 311.

225 *Ibid.*, 312.

226 *Ibid.*, 312 s.

divino en la revelación»²²⁷, nos fijamos ahora en las «tres figuras». Esta tríada no puede ser destruida ni sublimada en un cuarto elemento²²⁸. De la Biblia se puede, en opinión de Barth, deducir una distinción (no-identidad). La unidad de Dios no puede ni debe ser suprimida con una «unicidad». Con esto queda fundamentada la afirmación de la «distinción indestructible» de Dios.

Resumiendo, se podría decir: Dado que el Revelador, la Revelación y el Ser-revelable son *uno y el mismo* Dios, se puede afirmar la *unidad* de Dios (en su revelación). Dado que el Dios uno es el mismo tiempo el *Revelador*, la *Revelación* y el *Ser-revelable*, se puede afirmar también la *distinción* de Dios (en su revelación). Y dado que la unidad y la distinción de Dios no pueden ser separadas, hay que afirmar la *Trinidad* de Dios (en su revelación)²²⁹.

La revelación no se puede separar jamás del sujeto. El análisis del concepto de la revelación nos muestra la referencia radical a Dios como sujeto actuante, es decir, como Revelador, Revelación y Ser-revelable. Únicamente en la doctrina trinitaria se actualiza la soberanía (exousía) de Dios, de la que habla la Escritura. Barth denomina a la «soberanía de Dios» la «raíz de la doctrina trinitaria»²³⁰. La revelación en cuanto autorevelación en la que Dios se comunica al hombre como el Dios que es en su esencia no-revelable, es el suelo donde arraiga esta raíz. Dios se revela siempre y en todo caso como el que constituye el fundamento y el suelo del concepto de la revelación, como el *indisponible* y el *incondicionado*. El concepto de la revelación incluye en sí la doctrina trinitaria²³¹. Y ésta es en cuanto tal la *exégesis* del

227 *Ibid.*

228 Barth encuentra argumentos incluso en la Biblia en contra de una cuaternidad: «Es scheint nicht möglich und es wird in der Bibel auch kein Versuch gemacht, die Einheit des sich offenbarenden Gottes und seiner Offenbarung und seines Offenbarseins in eine Einerleiheit aufzulösen, also die Grenzen, die genannten drei Gestalten seines Gottseins in der Offenbarung voneinander trennen, aufzuheben, sie etwa auf ein synthetisches Viertes und Egentliches zurückzuführen... Der 'Engel Jahwes' im Alten Testament ist mit Jahwe selbst offenbar identisch und nicht identisch. Es ist ganz unmöglich, dass nicht auch die Nicht-Identität sichtbar werde und bleibe»: *Ibid.*, 315.

229 Cf. E. Jüngel, *op. cit.*, 27 ss.

230 KD I/1, 323.

231 *Ibid.*, 320: «Es gilt nun erst hinzusehen, um uns klarzumachen, dass

concepto de la revelación²³². Por esta razón, Barth coloca la doctrina trinitaria al comienzo de su dogmática, en los prolegómenos, pues la doctrina trinitaria da «respuesta a la pregunta por el Dios que se revela en la revelación»²³³.

En este sentido Barth ha abandonado las directrices de su padre espiritual Calvino. Este mencionaba la doctrina trinitaria sólo bajo el punto de vista de que «...por medio de sus conceptos, en sí ajenos a la Escritura, el que niega la divinidad de Cristo, es decir, el enemigo de la fe cristiana, se ve obligado a quitarse la máscara y a combatir abiertamente lo que de otra manera haría sólo secretamente y so pretexto cristiano»²³⁴. E. Brunner sigue a Calvino, al afirmar que la doctrina trinitaria no pertenece al Kerygma, sino que es «sólo una doctrina protectora para el núcleo de la fe eclesial-bíblica»²³⁵, concretamente, para la intelección de la palabra de Dios.

En oposición a Calvino y a Brunner, Barth afirma: «La doctrina trinitaria es la que caracteriza a la doctrina cristiana de Dios como cristiana —es la que caracteriza como cristiano al concepto de revelación frente a todos los otros posibles conceptos de Dios y de su revelación»²³⁶. A juicio de Barth, la doctrina trinitaria no es ninguna trampa ocasional que se utiliza de vez en cuando para cazar a herejes descarriados, sino que por encima de esto, caracteriza la fe cristiana en su más íntima esencia. En la teología trinitaria se pone de manifiesto que Dios en la revelación no es distinto de Dios en su realidad eterna. Barth quiere poner de relieve que en la revelación de Dios nos encontramos con Dios mismo y que fuera de la revelación no podemos construir ningún concepto de Dios.

Dado que la palabra de Dios se manifiesta a sí misma como lo que es y se define a sí mismo de tal manera que su

wirklich schon der christliche Offenbarungsbegriff das Problem der Trinitätslehre in sich enthält, dass man ihn gar nicht analysieren kann, ohne als ersten Schritt eben diesen zu tun: zu versuchen, die Trinitätslehre zu Worte kommen zu lassen».

232 *Ibid.*, 352.

233 *Ibid.*, 329.

234 Cf. E. Brunner, 'Die christliche Lehre von Gott', en *Dogmatik I* 4º ed. (Zurich 1972) 208 s.

235 *Ibid.*, 214.

236 KD I/1, 318.

definición no está referida a ninguna posición fuera de sí misma, coinciden *principium* y *principiatum*, *definiens* y *definiendum* ²³⁷. De esta manera se puede hablar de la autodefinición de la palabra de Dios, es decir, de la doctrina trinitaria como *principio de construcción*, como *principium non principiatum* de la teología barthiana.

En esta dialéctica de la distinción y la no-distinción puesta de relieve por la doctrina trinitaria se juega el carácter de *acontecimiento*, la *concretidad* del ser de Dios. El ser de Dios es uno. Pero las diversas relaciones de origen no expresan ninguna separación, sino una determinada participación de cada forma de ser en las otras, dado que donde hay distinción allí hay también comunidad.

Para superar el problema de esta *no-distinción distinta* Barth echa mano de la doctrina clásica de la *perikhóresis* y de la *apropiación*. La primera intenta poner de manifiesto el aspecto de la unidad del actuar de Dios hacia fuera. La unidad de Dios en la Trinidad no es sólo unidad hacia *dentro*, sino que lo es también en el actuar de Dios en la creatura. «A la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu *entre sí* le corresponde su unidad *hacia fuera*. El actuar de Dios es el ser de Dios en su relación con la realidad que crear o creada distinta de El» ²³⁸. Esta proposición procede del principio del dogma trinitario. Su negación podría llevar al modalismo (unidad hacia dentro, Trinidad en la historia de la salvación). Siguiendo a Agustín y al concilio de Florencia ²³⁹, Barth se mantiene dentro de las definiciones del concilio de Florencia *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*.

A la inseparabilidad del *opus ad intra* corresponde la misma inseparabilidad del *opus ad extra*, es decir, no tenemos nada con el Padre que no tengamos con el Hijo y con el Espíritu. No sabemos nada del Espíritu que no sepamos del Padre y del Hijo. Con la ayuda de la doctrina de la *perikhóresis* Barth rechaza toda metafísica platónica que divide la realidad en dos mundos en uno de los cuales existe «Dios

237 Cf. F. Wagner, 'Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth', en T. Rendtorff, ed., *Die Realisierung der Freiheit*. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths (Gütersloh 1975) 15.

238 KD I/1, 391.

239 *Ibid.*, 395.

para sí» y en el otro «Dios para nosotros». Para Barth «ser y actuar de Dios no son dos cosas distintas, sino una sola»²⁴⁰.

En el dogma trinitario se trata además de una «distinción». Pero, ¿cómo puede manifestarse en el *actuar* de Dios la unidad de las formas de ser divinas expresada en la doctrina de la perikhóresis para que no vaya en menoscabo de su distinción? Aquí Barth se vale de la doctrina de las apropiaciones de la «dogmática clásica»²⁴¹. *Apropiación* es aquel proceso que atribuye respectivamente a cada una de las formas de ser de Dios determinados predicados lógicos. Estas apropiaciones son principalmente tres: *creación* = Padre; *reconciliación* = Hijo; *salvación* = Espíritu Santo.

En la doctrina trinitaria se manifiesta que la «objetividad» de Dios se puede pensar únicamente como «acontecimiento». Dios se hace objetivable. Es objetivable sólomente como aquel que se *hizo* a sí mismo objetivable. En la Escritura Dios se hizo objetivable como creador, reconciliador y redentor. La concepción del ser de Dios como acontecimiento concreto, es decir, la doctrina de las apropiaciones, determinan fundamental y totalmente su dogmática. Cuando en 1932 apareció la primera mitad del primer volumen, estaba ya decidida la división de la totalidad de la obra según las apropiaciones. En el prólogo del primer volumen quedaba fijada la división de la siguiente forma: I) *Prolegomena zur Dogmatik (Die Lehre vom Wort Gottes)*. II) *Die Lehre von Gott*. III) *Die Lehre von der Schöpfung*. IV) *Die Lehre von der Versöhnung*. V) *Die Lehre von der Erlösung*. Sin embargo la muerte impidió la culminación de esta gran empresa. La *Kirchliche Dogmatik*, a pesar de sus considerables dimensiones es un *opus imperfectum*. La salvación prevista para el quinto volumen, quedó sin escribir. En los *Prolegomena zur Dogmatik* del primer volumen quedó consignado, aunque *in nuce*, lo que sería la doctrina de la salvación, que la muerte impidió.

Resumiendo, se podría decir que para Barth la doctrina trinitaria no es una parte cualquiera sino la parte decisiva de la dogmática cristiana. En la dogmática resulta imposible hablar adecuadamente del ser de Dios y de las propiedades divinas sin antes haber presupuesto que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. En la doctrina trinitaria Barth vio realizado

240 *Ibid.*, 391.

241 *Ibid.*, 393.

su deseo teológico, es decir, la oposición entre la *theologia naturalis* especulativa y la de la revelación. El Dios trinitario es el Dios de la revelación, no el Dios de los filósofos. La realidad de la revelación en Jesucristo manifiesta en primer lugar la posibilidad y la condición del conocimiento de Dios, pues Dios es cognoscible únicamente a través de Dios, es decir, a través del Dios que se revela en Jesucristo. Por esta razón coloca la doctrina trinitaria al comienzo de su dogmática.

2. La trinitaria «*theologia crucis*» de Jürgen Moltmann.

Hubo un tiempo en que tanto en la Iglesia como en la teología se concebía a Dios en su soberanía inamovible por encima de todo devenir terreno. Ciertamente se admitía la revelación de Dios en Jesucristo. Pero en ello se veía con frecuencia algo así como un episodio soteriológico que no podía ni debía afectar en nada a la inmovible trascendencia y soberanía del ser supremo. Dios tenía que ser un Dios victorioso. Que Dios *mismo*, y no sólo el Hijo, tenía que padecer, era un pensamiento que fue evitado en la medida de lo posible.

Sin embargo, recientemente tanto en la teología católica²⁴² como en la protestante²⁴³ han surgido nuevas corrientes que ajustan completamente la teología a la cristología, concentran la cristología en la cruz de Cristo y conciben el ser de Dios en su muerte como ser trinitario.

La vieja tesis de Martín Kähler de «la cruz de Cristo como fundamento y norma de la cristología»²⁴⁴ vuelve a ganar nueva

242 H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, vol. III/2 (Einsiedeln 1969); H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*. Referat auf der Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 4.1.1969 (Münster 1969); K. Rahner, 'Zur Theologie der Menschwerdung', en *Schriften zur Theologie*, vol. IV (Einsiedeln 1964); H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Friburgo de B. 1970).

243 E. Jüngel, 'Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat', en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968) 93-116; *Gottes Sein ist im Werden*, op. cit.; H.-G. Geyer, 'Atheismus und Christentum', en *Evangelische Theologie* 30 (1970) 255-74; R. Weth, 'Hell im gekreuzigten Gott', en *Evangelische Theologie* 31 (1971) 227 ss.

244 M. Kähler, 'Das Kreuz. Grund und Mass der Christologie (1911)', en

actualidad. En nuestros días un representante de esta corriente es Jürgen Moltmann ²⁴⁵. Según Moltmann, el mundo antiguo inculcó, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, la *apatheia* como axioma metafísico e ideal ético. *Apatheia* significa en el sentido físico inmutabilidad, en el sentido psíquico insensibilidad y en el sentido ético libertad. Por el contrario, *pathos* quiere decir necesidad, coacción, instinto y dependencia. Para Platón Dios es bueno y no puede ser causa del mal, del padecer o de castigo. Las historias *pathéticas* de los dioses de los dramaturgos no son, por ello, adecuadas a Dios (*θεοπρεπής*). En cuanto perfecto, lo divino no tiene necesidad, no conoce ni odio ni amor y no necesita ni víctimas ni cultos. Ya que lo igual sólo puede ser conocido y amado por lo igual, la divinidad se basta a sí misma. De aquí que el principio teológico *ἀπαθής τὸ θεῖον* se mantenga vigente desde Aristóteles. En cuanto *actus purus* es pura causalidad y no puede devenir objeto de padecer. Dios se piensa a sí mismo desde toda la eternidad y es por ello el pensamiento del pensamiento. Siendo el ideal del sabio el hacerse semejante a Dios y participar de su ámbito, tiene que estar por encima de necesidades y afectos y llevar una vida exenta de apasionamiento y de padecer en la *apatheia* del espíritu. En el pensamiento del pensamiento encuentra el sabio tranquilidad en Dios. En la voluntad eterna encuentra la presencia eterna de Dios, en la cual se diluye toda caducidad. Quien se libera de sí mismo y de su débil cuerpo gana aquella libertad que la divinidad posee por naturaleza. *Apatheia* no significa aquí todavía embotamiento o no-participación, sino que es la cara negativa de la libertad de espíritu semejante a Dios y superior al mundo.

La teología de la Iglesia antigua vino en el axioma *apathético* este momento de la libertad de Dios y de la liberación del hombre. Adoptó la situación de Dios *apathético* como introducción a la proclamación del amor del Dios trinitario:

Schriften zur Christologie und Mission, en *Theologische Bücherel* 42 (1971) 292-350.

245 Sobre todo en su obra *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972). Otras publicaciones de J. Moltmann al respecto: 'Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute', en *Evangelische Theologie* 33 (1973) 346-65; 'Christliche Trinitätslehre', en P. Lapide - J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre* (Munich 1979) 32-46; *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (Munich 1980).

Dado que el verdadero amor brota de la libertad del egoísmo y de la dependencia y que ama sine ira et studio, la *apatheia* se convirtió en el presupuesto del *agapé*. De esta manera se adoptó el concepto del θεός ἀπαθής y se denominó a la inteligencia de Dios el Hijo y a su voluntad el Espíritu Santo. En esta misma línea, se metió a la Trinidad en el marco del Dios *apathético* y se contempló la relación del Padre con el Hijo en la *generatio* y la relación con el Espíritu en la *processio*. Se pensaban las relaciones trinitarias en Dios, en su ser eterno, como era en sí mismo antes de la encarnación, presentándose con ello dificultades insuperables para concebir teológicamente la *derlictio Christi* en la cruz por el Padre.

Desde el punto de vista teológico, la adopción del θεός ἀπαθής planteó tanto al judaísmo como al cristianismo dificultades insolubles. La identificación del Dios *apathético* con el *pathos de Yahwé* en el AT y con la pasión de Cristo en el NT condujo el callejón sin salida en el que se halla la teología hoy. O se rompía el axioma religioso de la *apatheia* divina o se le daba otro sentido a la historia de la pasión de Cristo. O se superaba el ideal de libertad antiguo o se le daba otro sentido a la libertad de la fe cristiana y judía. De la inconsecuencia que ninguna de las dos cosas fue llevada a cabo, surgió la problemática actual.

Frente a la cuasi-uniformidad *apathética* de la teología tradicional, construye Moltmann su «*pathetische Theologie*», siguiendo el ejemplo de Orígenes²⁴⁶, por parte cristiana, y del rabino Abraham Heschel, por parte judía²⁴⁷.

El ideal griego de la *apatheia* degradada, a juicio de Moltmann, al Dios teísta convirtiéndolo en un ser al que todo hombre supera en el hecho de que es capaz de padecer hasta

246 En medio del esplendor de la *theologia apathetica* existe un texto de Orígenes con tonos de *teología pathética*: Hom 6, 6 (PG 13, 714-15): «Tale mihi quidam intellige super Salvatorem. Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpeusus est nostras antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere. Si enim non fuisset passus, non venisset in conversationem humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit, et visus est. Quae est ista quam pro nobis passus est passio? Caritas est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, longanimis et multum misericors, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia quando humana dispensat, passionem patitur humanam? Supportavit enim mores tuos Dominus, quomodo si quis supportet homo filium suum».

247 Moltmann se fija preferentemente en la obra de A. Heschel, *Die Prophetie* (Cracovia 1936).

el punto de poder quitarse su propia existencia. De un Dios así Moltmann afirma: «Un Dios incapaz de sufrir es un ser sin participación»²⁴⁸. Precisamente aquí es donde se pone de manifiesto lo endeble del Dios *apathético*, es decir, en su incapacidad para amar, ya que «quien no puede padecer, tampoco puede amar»²⁴⁹.

Este dios inhumano del teísmo metafísico encuentra su contraste en la encarnación de Dios, en la impotencia de la cruz. Moltmann reconstruye la imagen bíblica de Dios mediante formulaciones dogmáticas clásicas. Para concebir a Dios desde la muerte de Cristo se le ofrecen a Moltmann el dogma de las dos naturalezas y el dogma trinitario.

Para Moltmann, la doctrina de la *communicatio idiomatum* tal como lo expresaba Lutero²⁵⁰ es el punto de partida para concebir el padecer de Jesús en la cruz simultáneamente como el padecer de Dios. De esta manera, la cristología de los reformadores se aparta del pensamiento escolástico medieval que se había mantenido en el concepto aristotélico de Dios como *θεὸς ἀπαθής*. Sin embargo, Moltmann considera el simbolismo del dogma trinitario todavía más apropiado que el del dogma de las dos naturalezas para un concepción sistemático-teológico de la muerte de Cristo como predicado de Dios. Por una parte, en la exégesis de esta fórmula dogmática radica para él el centro de una teología de la cruz. Por otra parte, a partir de la teología del Dios crucificado la doctrina trinitaria, abandonada y olvidada durante mucho tiempo por la teología protestante, adquiere otra vez su relevancia.

En el capítulo central de su obra *Der gekreuzigte Gott*, titulado «Teología trinitaria de la cruz»²⁵¹ afirma que es imposible pensar a Dios trinitariamente sin tener ante los ojos el acontecimiento de la cruz. Ciertamente nadie pondrá en duda que el acontecimiento de la cruz hay que verlo en el trasfondo de la Trinidad y que la cruz, como centro de la economía salvífica, puede sacar a nueva luz el misterio trinitario y hacerlo transparente, dado que la trinidad económica es un reflejo de la trinidad inmanente y ambas están en

248 *Der gekreuzigte Gott*, 208.

249 *Ibid.*

250 *Vide* nota 7.

251 *Ibid.*, 227.

relación mutua como luz y rayo, fuente y corriente. Sin embargo, para Moltmann no existe una tal correlación entre la concepción económica e inmanente de la Trinidad. La nueva formulación del dogma trinitario se orienta más radicalmente. El reconocimiento de una naturaleza divina que evoluciona históricamente separada del hombre no tiene para él ningún interés. Lo que constituye el centro de su interés es la igualdad esencial entre Trinidad inmanente y Trinidad económica: «La historia humana de Cristo tiene que convertirse en 'naturaleza' de Dios»²⁵², o de otra manera: «La teología de la cruz tiene que ser doctrina trinitaria y la doctrina trinitaria teología de la cruz»²⁵³. En el capítulo quinto y sobre todo en el sexto²⁵⁴ Moltmann afirma que para él la doctrina trinitaria no constituye ninguna especulación vacía, sino que tiene su fundamento en el testimonio neotestamentario del crucificado²⁵⁵.

Trinidad y cruz están íntimamente relacionados. Contenido de la doctrina trinitaria es la cruz real de Cristo mientras que la Trinidad es la forma del crucificado²⁵⁶. Para Moltmann no es una naturaleza divina separada del hombre la que se convierte en el «ser» de Dios, sino la historia humana de Jesucristo²⁵⁷. La doctrina trinitaria es el compendio de la historia de la pasión de Jesús.

Si comparamos a Moltmann con Barth, salta a la vista un cambio de acento: para Barth, la raíz de la doctrina trinitaria era Jesucristo, el glorificado, el Kyrios²⁵⁸. Por el contrario, para Moltmann es el Cristo crucificado y no el Cristo glorificado quien fundamenta el pensamiento trinitario.

Una segunda distinción entre Moltmann y Barth radica en que Moltmann rechaza toda bipolaridad entre Trinidad esencial y Trinidad revelada. Según Barth esta distinción era inevitable para expresar dos aspectos. Por una parte hay que poner de relieve que Dios actúa desde la libertad de su gracia, y por otra parte que Dios sólo es cognoscible,

252 *Ibid.*, 228.

253 *Ibid.*, 231.

254 *Ibid.*, 147-267.

255 *Ibid.*, 227 s.

256 «Das Materialprinzip der Trinitätslehre ist das Kreuz Christi. Das Formprinzip der Kreuzeserkenntnis ist die Trinitätslehre»: *Ibid.*, 228.

257 *Ibid.*, 226.

258 KD I/1, 353.

porque él mismo se nos da a conocer. Si bien es verdad que Dios se nos da totalmente en su revelación, no queda nunca prisionero del hombre. Aún dándose totalmente, permanece libre²⁵⁹. Esta concepción de la libertad de Dios no tiene ninguna importancia para Moltmann. Incluso parece como si estuviese más interesado ante todo en la no libertad de Dios que tiene que ser irrevocable.

De esta manera lo que para Barth significa una distinción necesaria, se convierte para Moltmann en una dicotomía que tiene que ser superada radicalmente si se quiere comprender la cruz en todo su significado.

Hay además otra dicotomía que es necesaria y central para Moltmann. Esta dicotomía radica en Dios *mismo*. La historia de la pasión de Jesús termina en abandono de Dios. No es sólo la naturaleza humana al que padece, quedando libre de sufrimiento la naturaleza divina. Entre el Padre y el Hijo está la cruz en la dureza de su abandono²⁶⁰. Existe una dicotomía entre el Padre que entrega y abandona al Hijo, y el Hijo que se convierte en el abandonado de Dios.

Las reflexiones de Moltmann giran constantemente en torno a este punto central del acontecimiento de la cruz: el abandono de Jesús por parte de Dios. Mateo y Marcos interpretan este abandono con las palabras del salmo 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Lo que significa en opinión de Moltmann una *stasis* en Dios en el sentido más profundo, de tal manera que el grito de Jesús haya que interpretarlo de la siguiente forma: «Dios mío, ¿por qué te has abandonado a tí mismo —no a 'mí', sino a 'tí'?»²⁶¹.

La muerte de Jesús en la cruz es un acontecimiento entre Dios y Dios. Moltmann intenta buscar palabras que puedan expresar este acontecimiento adecuadamente. Es una «reversión» (Umkehr) en Dios, que significa «enemistad» entre Dios y Dios, «discordia» (Entzweiung) en Dios²⁶².

En este lugar la doctrina trinitaria se convierte en inevitable. Únicamente en y a partir de este acontecimiento del abandono de Jesús por parte de Dios, a partir de la *stasis* en Dios mismo, puede y tiene que ser construida la doctrina trinitaria según Moltmann. La interpretación del abandono

259 *Ibid.*, 391.

260 *Der gekreuzigte Gott*, 232 s.

261 *Ibid.*, 144.

de Jesús por parte de Dios en cuanto existencia de la cruz en Dios —y no sólo en cuanto ser de Dios en la cruz— es para Moltmann absolutamente decisivo para la auténtica intelección de la cruz.

Al mismo tiempo se da también la posibilidad de una teología específicamente cristiana. En el grito de Jesús en la cruz la teología tendrá que oír las necesidades. Si quiere ser teología auténtica, tendrá que tomar posición en el grito elevado a Dios y a la libertad proferido por los oprimidos desde la profundidad de los sufrimientos de este mundo ²⁶³.

En el acontecimiento de la cruz acontece entre Dios Padre y Dios Hijo en primer lugar separación, pero al mismo tiempo también entrega. El Padre padece y el Hijo padece y su sufrimiento tiene el mismo peso, aunque no sea el mismo sufrimiento. Jesús experimenta el sufrimiento de la muerte en abandono de Dios. El Padre, sin embargo, padece el sufrimiento de la muerte del Hijo en el dolor infinito del amor. Y en la muerte del Hijo padece también la muerte de su ser-Padre.

De esta forma, Moltmann quiere evitar el *teopanismo* que constata en Barth ²⁶⁴.

Sin embargo, no hay que hablar sólo de «separación». El acontecimiento de la cruz es un acontecimiento de la *entrega* por amor. El Padre entrega al Hijo, pero el Hijo se entrega también a sí mismo. Con ello se puede hablar de «homousía» en el sentido de la comunidad de voluntades. Moltmann añade además que esta unidad incluye la diferencia total en su significado y en la distinción del acontecimiento de la cruz.

En este sentido afirma Moltmann: «En la cruz Padre e Hijo están separados profundísimamente en el abandono y al mismo tiempo íntimamente unidos en la entrega» ²⁶⁵. El acento es cognoscible, sin embargo, en la separación, en la *stasis* de Dios.

Respecto al Espíritu, a veces no es fácil seguir a Moltmann. Lo que surge del acontecimiento de la cruz entre el Padre

262 *Ibid.*, 144 ss.; 177-80; 188 ss.; 233.

263 *Ibid.*, 146.

264 *Ibid.*, 188.

265 *Ibid.*, 231.

y el Hijo es el Espíritu que justifica a los «sin Dios», colma de amor a los abandonados y resucitará a los muertos.

Determinante para la comprensión moltmanniana de la Trinidad es el hecho de que la vida de Jesús haya terminado con una pregunta abierta para Dios. De esta manera la Trinidad no es ningún círculo cerrado y eterno (como a su opinión sucede en Barth), sino que es abierto, un acontecimiento, un proceso y no en el cielo, sino en la tierra. La Trinidad «es un proceso escatológico abierto aquí en la tierra»²⁶⁶.

Sobre el Espíritu que procede del Padre y del Hijo se habla, pero con una cierta limitación e indeterminación que están en relación con la apertura hacia la historia. A Dios no hay que comprenderlo como esta o aquella naturaleza, ni tampoco como una persona celeste o instancia moral, sino como acontecimiento. Tampoco como un «acontecimiento social» o «de proximidad» a la manera de Herbert Braun, sino como un acontecimiento del Gólgota, «el acontecimiento del amor del Hijo y del dolor del Padre del que emana el Espíritu, puerta del futuro y dador de vida»²⁶⁷.

Como ya se ha insinuado más arriba, tiene sus razones el que Barth mantenga expresamente la distinción entre Trinidad esencial y la Trinidad revelada. Esta distinción nos hace recordar que Dios nos regala en libertad su amor y que él únicamente puede ser conocido porque él mismo se nos da a conocer.

Por el contrario, Moltmann no quiere mantener la mencionada distinción cayendo, en consecuencia, en el peligro de olvidar esta libertad de Dios.

Tanto Barth como Moltmann afirman que el amor de Dios actúa liberador en la historia, que penetra en la oscuridad más profunda del dolor y de la culpa, siendo así Dios. En Cristo, Dios está en la historia, en el dolor, en la muerte.

266 *Ibid.*, 236. Ya en su obra «Teología de la esperanza» aflora el intento de esta nueva interpretación cuando habla del «peligro de la concepción inmanente de la doctrina trinitaria». Así concebida, la doctrina trinitaria podría «ocultar el carácter escatológico-histórico del Espíritu Santo, el cual es el Espíritu de la resurrección de los muertos...»: *Theologie der Hoffnung* 4^o ed. (Munich 1965) 49. Aquí se puede ya detectar el interés por fijar la Trinidad «no en un círculo divino *supra nos*, sino por hacerlo comprensible como acontecimiento escatológico en el cual tienen cabida la cruz y la resurrección».

267 *Der gekreuzigte Gott*, 234.

A partir de la revelación del nombre de Dios en Jesucristo podemos y debemos decir que Dios está en la historia del dolor y de la muerte. No obstante, parece innecesario y muy sospechoso el decir que la historia y el dolor están en Dios, que la muerte está en Dios.

De esta forma caeríamos en un panteísmo vago. Conceptos bíblicos centrales como la santidad del Dios de Israel y la libertad y el triunfo de su gracia se difuminarían. En su benevolencia Dios es el santo que nos concede su amor en libertad. Permanece el santo en su revelación como Padre, Hijo y Espíritu —el único santo, en palabras de Barth²⁶⁸.

Alfred Jäger afirmó que Moltmann está muy cerca de una teogonía, al igual que Bloch de una cosmogonía²⁶⁹. Lo que lo libera de ello es su concepción de que Dios al comienzo decidió libremente su relación con el mundo. Moltmann concibe la Trinidad como un proceso en la historia. Se trata de una *apertura para* la historia, no de una *disolución en* la historia²⁷⁰. Sin embargo, al final de la impresión que Dios ha devenido el prisionero de esta historia.

Cuando el Hijo haga entrega del reino al Padre, Dios convertirá, a juicio de Moltmann, su dolor en alegría eterna²⁷¹. Pero aquí surge la pregunta: ¿no es Dios libre para ser ya ahora alegría y para hacer a los suyos partícipes en esta alegría mediante el Espíritu? Ciertamente se puede afirmar con Moltmann que Dios está en la lucha del mundo, completamente sumergido en el devenir del mundo. Se puede afirmar con E. Jünger que «el ser de Dios está en el devenir»²⁷², pero no se puede invertir el orden. Dios no es ningún Dios que deviene en correlación con el devenir del mundo. El influjo de Hegel se deja sentir. Frecuentemente Moltmann sigue a Hegel al pie de la letra²⁷³.

268 KD 1/2, 581.

269 A. Jäger, *Reich ohne Gott — zur Eschatologie Ernst Blochs* (Zurich 1969) 244.

270 J. Moltmann, 'Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute', en *Evangelische Theologie* 33 (1973) 360 s.

271 *Der gekreuzigte Gott*, 267.

272 Cf. E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, op. cit.

273 Así en *Der gekreuzigte Gott*, 266: «Eine trinitarische Kreuzestheologie aber nimmt Gott im Negativum und das Negative darum in Gott wahr...». Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Religion*, op. cit., 172: «Dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst sind, dass es in Gott selbst ist, dass die

La doctrina trinitaria pretende subrayar la legitimidad, la irrepeticibilidad de la revelación, de la historia de la cruz y de la resurrección. Dios es aquél que en su revelación es «antes en sí mismo»²⁷⁴. El intento moltmanniano de construir una Trinidad abierta, procesual, se encuentra peligro de contradecir lo que este concepto quiere expresar, es decir, la preponderancia incondicionada de Dios frente a todo tiempo, su soberanía sobre el tiempo y en el tiempo.

RESULTADOS

Después de este recorrido a través de la historia del protestantismo en la que ha habido sus pros y sus contras respecto a la teología trinitaria tradicional nos podemos preguntar hasta qué punto la doctrina trinitaria es *interpretación* legítima del kerygma. ¿Nos podemos conformar con la afirmación de E. Schillebeeckx de que la Trinidad es teología de tercer grado?²⁷⁵

La teología cristiana tiene que partir del principio fundamental de que Dios en sí mismo no es distinto del Dios que se revela. La revelación de Dios en Jesucristo no es una máscara que esconde y encubre al Dios verdadero, sino que es el desvelamiento del ser del mismo Dios. La meta legítima de la teología trinitaria tiene que ser la articulación de la identidad del Dios que se revela con el Dios que es en sí. La teología trinitaria no cumpliría este cometido si se redujese a afirmaciones que sólo tocasen el aspecto económico. Por otra parte, no hay que desechar la Trinidad económica. Posee su razón de ser en cuanto que es el *principium cognoscendi* de la teología; ésta tiene que partir de la autorevelación de Dios en la historia como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La causa por la que únicamente la doctrina económica tenía razón de ser hay que buscarla en el influjo de la distinción kantiana entre la *cosa-en-sí*

Endlichkeit, das Negative, das Anderssein nicht ausser Gott ist und als Aderssein die Einheit mit Gott nicht hindert».

274 Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, vol. I (Neukirchen 1955) 420 s.; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 93 nota 78; KD I/1, 311.

275 E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, 5ª ed. (Friburgo-Basilea-Viena 1978) 593.

el *fenómeno*. La aplicación a Dios de esta distinción evoca de nuevo la problemática de una separación entre Dios en sí y el Dios en su manifestación, llegando hasta la resignación y el escepticismo en lo referente al conocimiento de Dios mismo.

Un difícil problema es el de las relaciones entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente —distinción negada por Moltman—. La más elevada valoración de la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente la hacen teólogos que como Rahner hablan de la identidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. «La Trinidad 'económica' es la Trinidad inmanente y viceversa»²⁷⁶. «Dios se relaciona con nosotros trinitariamente y esta relación trinitaria (libre y gratuita) con nosotros no es sólo una copia o analogía de la Trinidad interna, sino que es esta misma, aunque participada libre y graciosamente»²⁷⁷. Rahner rechaza indirectamente el concepto de la analogía como calificativo de esta relación. Pero, ¿cómo hay que interpretar positivamente la determinación de esta relación? Una respuesta se puede encontrar si se examina atentamente la frase citada arriba: «La Trinidad 'económica' es la Trinidad inmanente y viceversa». El giro «y viceversa» se puede interpretar —teniendo en cuenta las reglas de la lógica moderna— como una relación simétrica²⁷⁸. La cuestión es de si se puede ir todavía más lejos y hablar de *identidad*. A la identidad pertenecen, según Carnap, la reflexividad total, la simetría y la transitividad²⁷⁹. Rahner mismo utiliza esta expresión cuando dice: «Por consiguiente afirmamos: fundamentalmente la encarnación se deja concebir absolutamente como el 'caso' desde el punto de vista dogmático seguro para una relación económica (al menos no fundamentalmente imposible) propia entre una persona divina y el mundo, con cuya relación se da la posibilidad de una comunicación real al mundo de toda la Trinidad como tal en el

276 F. Rahner, 'Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»', en *Schriften zur Theologie*, IV, 115.

277 *Ibid.*, 125.

278 R. Carnap, *Symbolische Logik*, 2ª ed. (Viena 1960): «Eine Relation heisst symmetrisch, wenn in jedem R-Paar auch in der umgekehrten Richtung gilt: (x) (y) (Rxy) Ryx) oder kürzer: $R [Rt^{-1}$. Beispiel: ist a parallel mit b , so auch b parallel mit a , also ist die Relation parallel symmetrisch.

279 *Ibid.*, 69.

acontecimiento salvífico, es decir, se da una *identidad* entre la Trinidad económica y la inmanente»²⁸⁰.

No obstante, según la lógica moderna la utilización del concepto de *identidad* no está suficientemente justificado. Los conceptos de Padre y de Hijo son, en contraposición al concepto de Espíritu Santo, conceptos de relación. Entre los conceptos de padre y de hijo existe según las reglas de lógica moderna: 1) Asimetría. 2) Intransitividad. 3) Irreflexividad²⁸¹. Se puede afirmar además que esta determinación esencial debe ser válida tanto para la Trinidad económica como para la inmanente.

Expresado esquemáticamente:

Características de la Trinidad económica en la relación Padre-Hijo: Asimetría, intransitividad, irreflexividad. Características de la Trinidad inmanente en la relación Padre-Hijo: Asimetría, intransitividad, irreflexividad.

Para la caracterización de tal relación la lógica moderna utiliza el concepto de «*intensionale Identität*». «Si se presenta la identidad de tal manera que las características de todos los elementos de ambas clases, es decir, las características de ambos conceptos se muestran completamente coincidentes e invariantes, se habla entonces de 'intensionale Identität'»²⁸².

Si en las dos series de afirmaciones nos fijamos únicamente en la relación Padre-Hijo y en la caracterización lógica de las relaciones podemos hablar de «*intensionale Identität*». La distinción con la determinación de Rahner radica en el hecho de que éste no utiliza el concepto de «*Intensionalität*» y de que para él la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente es una relación de identidad.

Si se incluye el Espíritu Santo, la representación esquemática sería como sigue:

A) Características de la Trinidad económica:

a) Relación Padre-Hijo:

— desde el punto de vista de la lógica: Asimetría, intransitividad, irreflexividad.

280 K. Rahner, *op. cit.*, 118.

281 Cf. R. Carnap, *Symbolische Logik*, 118 s.

282 G. Klaus - M. Buhr, ed., *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig 1964) vol. I, 502.

- desde el punto de vista de la teología: Determinación de la relación mediante el concepto de generación.
 - b) Relación Padre-Espíritu Santo:
 - desde el punto de vista de la lógica: Determinación no dada con el concepto de Espíritu Santo.
 - desde el punto de vista de la teología: Determinación dada con el concepto de «aspiratio»: Procedencia del Padre.
 - c) Relación Hijo-Espíritu Santo:
 - desde el punto de vista de la lógica: Determinación no dada con el concepto de Espíritu Santo.
 - desde el punto de vista de la teología: Determinación entre el Oriente y el Occidente (según la doctrina católica y de la Reforma del Espíritu Santo procede también del Hijo).
- B) Características de la Trinidad inmanente:
- a) Relación Padre-Hijo: como en A.
 - b) Relación Padre-Espíritu Santo: como en A.
 - c) Relación Hijo-Espíritu Santo: como en A.

Si se aceptan estas determinaciones conceptuales, tenemos por resultado que las dos series de afirmaciones son iguales en su totalidad. Pero dado que aquí se trata de un conglomerado de afirmaciones lógicas y teológicas, no es conveniente utilizar el concepto lógico de la «intensionale Identität». Por el contrario, en la determinación de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente en la relación concreta Padre-Hijo es oportuno hablar de «intensionale Identität».

Hay que observar que desde el punto de vista teológico no hay ninguna exigencia para caracterizar las relaciones trinitarias con la ayuda de la lógica moderna. Sin embargo, la lógica moderna ofrece una valiosa ayuda para una definición exacta al respecto, siempre que las afirmaciones lógicas se mantengan en sí mismas y no intenten introducirse en el campo de las afirmaciones teológicas sobre las diferencias entre las diversas relaciones trinitarias.

Por el contrario, desde el punto de vista teológico la citada frase de Rahner: «La Trinidad económico-salvífica es la Trinidad inmanente y viceversa», puede dar lugar a un equívoco. Si de este principio, en sí indiscutible, se saca la consecuencia de que se puede o se tiene que permanecer sólo en la consideración del actuar divino-trinitario en la historia de la salvación, entonces se da la impresión como si a los hombres el problema de una fundamentación más profunda de esta tríada histórico-salvífica en la esencia de Dios no le importara. Sin embargo, lo todavía más peligroso en tal estrechez de perspectivas es el peligro que está detrás de que se considere el proceso de la salvación y del mundo como fundado necesariamente en el ser del Dios trinitario y de que la vida de Dios se efectúe sólo en la revelación y en la redención. Con ello se negaría la libertad divina, la cual se manifiesta como amor gratuito. Se negaría además la distinción entre Dios y el mundo, entre la vida intradivina y la historia humana ²⁸³.

No es suficiente permanecer en la idea de que la revelación de Dios hacia fuera en la creación, redención y santificación tiene lugar en una dinámica triple que es concebida bajo tres nombres distintos. Una revelación de Dios triple en la historia salvífica no tendría un sentido auténtico si a esta tríada que se manifiesta no le correspondiese algo en el ser inmanente de Dios. De esta manera la Trinidad «económica» exige la «inmanente». Por otra parte, a partir de esta última se pone de manifiesto la singularidad y peculiaridad de la relación de Dios con el mundo, pues sólo si Dios en sí mismo es amor interpersonal, la fe puede comprender que Dios revela también este amor hacia fuera, lo cual sucede en primer lugar de una forma general en la creación y en segundo lugar, de una forma particular en la creación de la persona humana, imagen real del amor intradivino la cual debe reflejar en Dios este amor.

Siguiendo a K. Barth, hay que decir que la doctrina trinitaria es la interpretación, la exégesis de la revelación ²⁸⁴. Barth

283 H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, op. cit., 223-26.

284 KD I/1, 352: «Die Trinitätslehre mit ihren in der Bibel nicht explizit ausgesprochenen Konsequenzen, Unterscheidungen und Zusammenfassungen beschäftigt sich mit einem durch das biblische Zeugnis von der Offenbarung

rechaza la comprensión de la doctrina trinitaria como **espe-**culación. Igualmente es adecuado entender como Helmut Thielicke la doctrina trinitaria como una fórmula de defensa. Esta caracterización tiende también a delimitar la doctrina trinitaria de la especulación²⁸⁵. La doctrina trinitaria se convierte en una fórmula de defensa que se dirige contra dos herejías totalmente distintas. Por una parte contra un abstracto En-sí de Dios que lo recluye en una inaccesible trascendencia y que puede comprender sus manifestaciones históricas —el denominado actuar salvífico— sólo como un juego irreal. Además, esta fórmula defensiva se dirige contra la deformación contraria del concepto de Dios cristiano, es decir, contra la disolución del creador en la creatura²⁸⁶.

Resumiendo, se puede comprender la doctrina trinitaria como una fórmula interpretativa o defensiva que se dirige contra la especulación y que salvaguarda la verdad y la substancialidad de la revelación de Dios en Jesucristo. Es a partir de aquí desde donde se le puede dar una respuesta al tan discutido problema del lugar a ocupar de la doctrina trinitaria en el cuadro de la teología sistemática. Si la verdad trinitaria es interpretación de la revelación, no se le puede situar en un apéndice (como, por ej., hace Schleiermacher).

ISIDRC GARCIA TATO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

tatsächlich und in der zentralsten Weise gestellten Problem. Sie ist tatsächlich Exegese dieses Textes».

285 Cf. H. Thielicke, *Der Evangelische Glaube*, vol. II (Tübinga 1973) 163: «...und sie wehrt ab, was dieses Wort in selbstmächtiger Spekulation gefährden könnte».

286 *Ibid.*, 189.