

EL LUGAR DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

En torno a E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* *

La pregunta «¿dónde está Dios?» constituye una de las notas más características de la situación religiosa del momento. Derribado el viejo Dios ontológico del pensamiento occidental, incierta la posibilidad de una experiencia positiva del misterio, el hombre actual se encuentra en actitud de perplejidad creciente: no sabe si hay Dios, ni en caso de que exista sabe dónde hallarle. Esta situación determina de manera radical el método y función de la teología. Algunos, fascinados por la seguridad y el orden de los viejos tiempos, prefieren mantenerse a la defensiva, conservando los valores radicales de las viejas formulaciones. Otros piensan que la nueva coyuntura más que un riesgo de pérdida de fe supone un reto lanzado a la creatividad de los teólogos y a la novedad del evangelio: es ahora cuando, por fin, pasados los siglos de una adaptación deformadora entre mensaje de Jesús y ontología absolutista de occidente, la realidad del Dios bíblico puede reconquistar su novedad radical, su fuerza misionera. Entre estos últimos destaca E. Jüngel.

Eberhard Jüngel, profesor de dogmática en la facultad de Teología Protestante de la Universidad de Tübinga, cristiano de la iglesia reformada, discípulo de K. Barth y gran conocedor de Lutero, representa hoy junto con W. Pannenberg, la voz más profunda de la reflexión teológica alemana, en campo protestante. En su trabajo advertimos la confluencia de tres líneas: a) la investigación bíblica, abierta al campo de lo hermenéutico (*Jesus und Paulus*, HUT 2, Tübingen, 1962; *Metapher*.

* Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinge 1977².

Zur Hermeneutik religiöser Sprache, en colaboración con P. Ricoeur, München, 1974); b) la búsqueda de una teología nueva, basada en lo cristológico-trinitario y preocupada por la vertiente antropológica (*Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen, 1976; *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, BET 61, München, 1972; *Tod*, BTT 8, Stuttgart, 1972; *Karl Barths Lehre von der Taufe*, ThS 98, Zürich, 1968); c) finalmente la urgencia de predicar, de exponer o comentar la fe en plano catequético (*Gefangenes ich befreiender Geist. Zwei Tübinger Römerbrief-Auslegungen*, München, 1976; *Gott für den ganzen Menschen*, Th. Meditationen 39, Einsiedeln, 1976; *Anfechtung und Gewissheit des Glaubens. Oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache Kommt*, München, 1976; *Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr*, München, 1976). Entre todas esas obras, como culminación sistemática del trabajo anterior y apertura hacia nuevos horizontes de pensamiento, destaca el estudio que ahora presentamos: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977. Se trata de un libro extenso (564 pp.), rigurosamente elaborado y sobriamente escrito, donde con rigor que impresiona se va presentando la «pensabilidad, decibilidad y humanidad» (Denkbarkeit, Sagbarkeit, Menschlichkeit) de Dios (partes B, C, D.), a partir de la aporía en que ha desembocado el concepto moderno de Dios (parte A). El libro constituye un toque de atención en la conciencia filosófico-teológica del momento actual. Por eso queremos presentarlo y comentarlo.

El objetivo de estas consideraciones es doble: exponer, por una parte, el último libro de E. Jüngel y enfrentarnos, por la otra, con el tema del Dios que se revela en Cristo. Consiguientemente, el método que utilizamos será doble^a alternando la presentación de la obra de E. Jüngel y la elaboración sistemática. Para ello nos valdremos también de las aportaciones paralelas o contrastantes de J. Moltmann y W. Pannenberg. Nuestro estudio constará de las siguientes partes: 1) La caída del Dios metafísico; 2) revelación de Dios y pensamiento humano; 3) Dios y la muerte; 4) el Dios trinitario; 5) comparación con Moltmann; 6) comparación con W. Pannenberg; 7) conclusiones.

1. *La caída del Dios Metafísico.*

Jünger no ha sentido la necesidad de enfrentarse con la vieja tradición greco-escolástica del Dios que se refleja como fuerza de absoluto en la unidad del cosmos. Ese Dios ya estaba «muerto» desde antiguo: la nueva orientación antropológica del pensamiento occidental, inaugurada por Descartes, ha mostrado ser definitiva; así, mientras el mundo objetivo se independiza de toda referencia a Dios y deja de pensarse como entorno de vida para el hombre o macrocosmos, el hombre cartesiano y postcartesiano elabora con su pensamiento un orden nuevo de inteligibilidad en el que todo aparece ligado a la fuerza de la razón creadora del hombre (pp. 16-19). En esta situación ha surgido la pregunta por la «necesidad» de Dios; en el campo de sus consecuencias nos encontramos nosotros todavía.

Para Jünger ha sido determinante el modelo de pensamiento cartesiano: dentro del proceso de fijación de la certeza del conocimiento Dios aparece como «necesario» para superar la duda del genio maligno, asegurar la posibilidad de un conocimiento real del mundo externo y fundamentar la continuidad del sujeto pensante (pp. 146-58). La fijación de Dios ha tenido, a juicio de Jünger, unas consecuencias decisivas para la comprensión de lo divino: a) Por un lado, Dios se apoya en la «carencia» humana: se le concede aquello que al hombre se le niega o se le quita (pp. 160-61); en contrapartida, desde el momento en que el hombre se juzga autosuficiente para resolver el problema de su vida, Dios se torna algo accesorio. b) Dios se ha situado en el plano de las perfecciones absolutas, como aquella plenitud —poder, inteligencia— que domina desde arriba el ser del hombre y de la tierra, haciendo que todo se vuelva a su lado imperfecto, dependiente (p. 162). ¿Qué Dios podrá ser ese que en vez de elevar al hombre viniendo a su encuentro le deprime mostrándole su soberanía? c) ¡Finalmente, a partir de Descartes se ha escindido una línea que separa en Dios esencia de existencia: entre la posibilidad de pensar una «esencia de Dios», convertida en algo abstracto, y la realidad de su existencia se ha extendido un foso que la filosofía posterior se encargará de ensanchar progresivamente (pp. 163-65).

Esta fijación cartesiana de Dios, que viene a situarse dentro de un campo de coordenadas estrictamente antropológicas —Dios como absoluto que soluciona, mientras sea conveniente, el problema de la impotencia humana—, ha tenido conse-

cuencias desastrosas para la teología. Al identificar a Dios con el «summe potens» es lógico que Fichte declare la imposibilidad de pensarlo, Feuerbach lo identifique con la misma realidad de lo humano (la potencia del ser está en lo humano) y Nietzsche, por su parte, prefiera declararlo muerto: el hombre creador del tiempo nuevo, capaz de resolver uno por uno los problemas del mundo por la técnica y capaz de organizar de una manera positiva su existencia, no puede hallarse sometido a un ente superior que le incapacita para existir en libertad (pp. 167-203). Jüngel está de acuerdo con esa línea de pensamiento postcartesiano: lo mejor que se puede hacer con un Dios de imposición es rebelarse en contra de él y declararlo muerto. Desde aquí pueden trazarse tres consecuencias: a) muerte metafísica de Dios; b) Dios como no necesario desde el mundo; c) posibilidad de una autorrevelación de Dios.

a) En *la muerte de Dios* convergen dos corrientes de pensamiento absolutamente divergentes. 1. Fue en principio palabra cristiana que aludía al contenido del acontecimiento de la Cruz, convertido por Hegel en principio filosófico referente a la autoalienación de la idea en el proceso de su realización. 2. En un segundo momento, esa palabra de la muerte de Dios, popularizada por Nietzsche, se ha convertido, para grandes sectores del pensamiento actual, en expresión de un hecho sociológico: la idea de Dios ya no tiene vigencia entre los hombres (Cfr. 55-72; 83.132). Ciertamente, Jüngel está de acuerdo con la constatación de Nietzsche (cfr. 195-200, 276 ss.), entendida en un plano cultural o sociológico, y así lo afirma con palabras de Bonhöffer: vivimos en un mundo adulto, que en el plano de las necesidades se ha convertido en autosuficiente, de tal forma que todas las cosas se explican «como si Dios no existiera» (pp. 74-83). Dios no es una realidad que pueda encuadrarse dentro del círculo de exigencias o posibilidades del mundo. Pero una vez dicho esto debemos añadir que la muerte sociológico-cultural de Dios en nuestro mundo ha de ser comprendida e interpretada teológicamente a partir de la muerte trinitario-cristológica de Dios en la cruz de Jesucristo. Con esto pasamos a los dos aspectos siguientes del tema.

b) Esta situación se traduce en la *no necesidad mundana de Dios*. Vistas las cosas desde el mundo Dios no es «necesario» para nada. Necesario es aquello que lógica, gnoseológica u ontológicamente se encuentra ligado a una determinada realidad o situación. Así en la Edad Media Dios resultaba «necesario» para fundamentar la cadena de las causas o mo-

tores, en Descartes para asegurar el conocimiento de lo externo, en Kant para garantizar la sanción moral del hombre... En todos esos casos Dios se hallaba subordinado a algo distinto. Pues bien, desde la concepción actual de la realidad, el hombre —y especialmente el cristiano— ha descubierto que Dios no puede ser «postulado» como solución necesaria de una determinada problemática del mundo. El mundo se ha cerrado sobre sí, de tal manera que todo se explica (ha de explicarse) a partir de su inmanencia; situar a Dios en ese plano significaría no sólo destruir la autonomía del hombre y del mundo sino también «mundanizar a Dios». Por eso, cristianamente no existe más respuesta que aceptar la disolución del Dios ontológico (Dios no es solución del problema del mundo) y proclamar su «no necesidad»: Dios es más que necesario, desborda la cadena de las cosas y las causas, la cadena de principios y exigencias de la tierra y sólo puede presentarse como gracia (cfr. p. 16-44).

c) Todo el esfuerzo de Jüngel ha tendido a liberar a Dios del plano de la necesidad, posibilitándole un *ámbito de revelación en libertad*. Es perfectamente conocido el hecho de que ante la ruina del Dios ontológico de Occidente puede darse y se ha dado una respuesta doble: a) Algunos, como H. Braun y D. Sölle, prefieren silenciar el nombre de Dios; en el hueco del ídolo caído no se puede colocar ninguna especie de figura nueva: es preferible vivir como si Dios no existiera, en la fidelidad al mensaje de Jesús y en la búsqueda creadora de un hombre liberado. Lo que queda en el lugar del Dios antiguo es el paradigma nuevo de la humanidad de Jesús, abierta como gracia y exigencia y suscitando un campo de creatividad y seguimiento. b) Para E. Jüngel la crisis metafísica de Dios se encuentra unida a la posibilidad de redescubrimiento del Dios original de los cristianos, revelado en la impotencia del amor creador de la cruz de Jesucristo; la solución no consiste, por tanto, en guardar un silencio reverente sobre Dios sino en dejar que hable la Cruz de Jesucristo y en hablar desde ella con fuerza renovada.

El Dios de la metafísica estaba incluido en la «necesidad del mundo» y se caracterizaba por dos notas esenciales: a) constituía por un lado el remedio a la impotencia de los hombres o la tierra; b) era, por otro, el poder de transcendencia. En el nuevo planteamiento de Jüngel cambian de manera radical estas dos notas: Dios no se eleva sobre la impotencia

del hombre sino que se desborda desde su propia superabundancia; no es poder que se mantiene lejos y que impone su dominio sino amor que se regala de manera libre y creadora en el centro de la tierra. Esto se formula de manera radical en la afirmación de que Dios «viene desde sí mismo»: no está condicionado por las cosas, no es misterio caprichoso, no es poder que nos convierte en dependientes ni grandeza que nos hace ser subordinados. Dios se autodetermina libremente y libremente quiere realizar su plenitud. La novedad cristiana consiste en descubrir que el Dios que no necesita de los hombres no ha querido volver hacia sí mismo ni culminar su realidad independientemente de los hombres: Dios ha querido ofrecer el proceso creador de su vida como lugar de realización para los hombres; tal es el contenido de su revelación. Frente al Dios absoluto que convertía al hombre en esclavo, ha situado E. Jünger la verdad más radical del Dios cristiano, que no forma parte de ningún proceso necesario del mundo, que permite que las cosas sean libremente y libremente les ofrece su propia realidad o su camino como lugar de plenitud (cfr. pp. 44-54).

2. Revelación de Dios y pensamiento humano.

El problema radical consiste en saber si puede hablarse en realidad de un Dios que se revela cuando falta el andamiaje de la vieja ontología. Jünger responderá de un modo afirmativo. Precisamente ahora adquiere su sentido la revelación. El Dios necesario, con todo su poder, constituía una entidad bien precisada, esta ahí, como elemento de estabilidad y de imposición; no tenía que hablar para cumplir su cometido. Por el contrario, desde el momento en que se declara la no necesidad cósmica o humana de Dios se abre el campo para la posibilidad de su manifestación. Ciertamente, el hombre es ser no clausurado, vive en apertura la experiencia de las cosas, pero se halla incapacitado para postular, en función de esa misma apertura, la existencia de un misterio divino trascendente. Si se fija en su experiencia, al hombre se le ofrecen dos posibilidades de respuesta: a) interpretar la vida en forma de angustia, realizándola en el cuidado radical por lo finito; b) o descubrirla en forma de agradecimiento, como respuesta ante el Dios que se revela. Por sí mismo, el hombre resulta incapaz de fijar una respuesta positiva; por eso, Dios no es deducible jamás de una cadena de experiencias (pp. 40-42).

Situemos el problema en otra perspectiva: ciertamente, el hombre es una realidad que vive en el nivel de la palabra, en el interpelar y ser interpelado; eso pudiera significar que estamos abiertos ante la palabra divina; pero de hecho el hombre es incapaz de abrirse paso hacia el misterio de Dios a no ser a partir de una manifestación anterior de ese mismo Dios; sólo, cuando ha sido previamente llamado, el hombre puede responder a la palabra, sea en perspectiva intramundana sea en teología (pp. 214-16).

Ciertamente, el hombre es según E. Jünger aquel ser que está capacitado para escuchar la palabra de la revelación de Dios. Pero de esa capacidad no se puede deducir el hecho de que exista tal revelación. Sólo en la factualidad de la palabra de Dios, allí donde se descubre interpelado y enriquecido por la presencia gratificante del misterio, el hombre acaba siendo en realidad cercano a Dios, sostenido por su gracia y abierto a la transcendencia. No se pasa de la naturaleza a la gracia sino que es en el campo de la gracia (la palabra de Dios) donde se descubre la verdadera naturaleza o realidad del hombre como «capax Verbi». Lo que importa no es el hombre en sí mismo sino la autorrevelación de Dios. Al situarse en este plano Jünger se mantiene en la línea abierta por Hegel y precisada por K. Barth.

El punto de partida está, por tanto, en la autorrevelación de Dios. Sólo Dios puede decir lo que Dios significa (p. 14). Frente al plano de las necesidades, donde se determina la relación del hombre con la naturaleza y la perspectiva del todo cósmico, se abre el plano de la libertad creadora de Dios como gratitud perfecta. Dios no tiene más razón de ser que su propia libertad desbordante y comunicativa; esa libertad se ofrece al hombre a través de la revelación.

La revelación no constituye un elemento de la necesidad de Dios, ni un acontecimiento racional que pertenece sólo a la historia de la idea. Para Jünger la revelación de Dios se identifica con la historia de Jesús de Nazaret. No afirma que debe haber revelación porque así lo exige el ser de Dios; por el contrario, al descubrir que Dios se ha revelado en Jesucristo puede constatar que su ser es donación, que Dios es gracia.

A partir de la revelación de Dios en Jesús se actúa el pensamiento humano. No se trata de pasar del «cogito» al «sum» y a la existencia de un Dios que garantiza la realidad de las cosas. El punto de partida está en el «credo» (acepto la re-

velación de Dios); desde ahí se pasa al «ut intelligam» (pienso a Dios desde la palabra previa de Dios). (pp. 205-210). Frente al principio cartesiano del pensamiento se sitúa el lema anselmiano de «la fe que da que pensar». La experiencia del Dios de Jesús libera al hombre de la necesidad de auto-fundamentarle, pero no le cierra la puerta al pensamiento; por el contrario, la teología se ve llamada a la tarea radical de hacer pensable a Dios. En ese proceso del pensamiento se renuncia explícitamente a la seguridad de unos principios absolutos. El hombre cartesiano que buscaba el fundamento racional de unas ideas claras y distintas se estaba destruyendo a sí mismo; el verdadero punto de partida no está en la seguridad absoluta sino en la confianza, no en la evidencia de la razón sino en la claridad del Dios que se revela. Pero una vez que se llega ahí, una vez que por la fe el hombre permite que Dios sea como es y se cimienta en su palabra, se vuelve necesario el «pensar a Dios», esto es, elaborar la teología (cfr. 210-48).

Pensar al Dios que se revela significa utilizar la analogía. Una larga tradición filosófica, que arranca de Tomás de Aquino y desemboca en Kant ha concebido la analogía a partir del conocimiento filosófico de Dios (pp. 357-83). En la línea protestante, Jüngel debe rechazar esa postura. Pero añade, con gesto decidido, que la facilidad con que el protestantismo ha criticado y olvidado esa temática se debe a una frivolidad inexplicable (p. 384), porque sigue siendo cierto que sólo analógicamente podemos hablar de lo divino. Aceptando las insinuaciones más valiosas del católico E. Przywara, y teniendo en cuenta los resultados de su investigación en *Paulus und Jesús*, Jüngel se atreve a fijar los elementos básicos de la analogía cristiana: desde el acontecimiento radical de la venida de Dios en Jesucristo las realidades y relaciones de este mundo se iluminan, remitiendo a lo divino. Esto significa que, a partir de la encarnación, la existencia del hombre en el mundo y la comprensión de la realidad empieza a ser distinta; en medio de la gran diferencia entre Dios y el hombre, se ha establecido por medio de Jesús una semejanza que resulta aun más grande. Analogía no es por tanto el descubrimiento de una desemejanza mayor en el centro de una gran semejanza entre Dios y el mundo (E. Przywara) sino todo lo contrario: la constatación de que en Jesús ha surgido una semejanza que supera a todas las desemejanzas y distancias anteriores (pp. 389-94).

Esto significa que en el fondo la analogía tiene un centro y un enclave de sentido: Jesucristo. Precisamente a Jesús se le define como «la parábola» (Gleichnis) o el signo abierto de Dios que se expresa entre los hombres. Por eso, experimentar a Jesús significa descubrir el misterio de Dios en su verdad humana. El gozne evangélico se encuentra en aquel paso que conduce de «las parábolas» de Jesús como expresión de Dios al propio Jesucristo como «la parábola» hecha carne. Propio del lenguaje parabólico es lograr que se diga lo indecible, haciendo que acontezca aquello que trasciende las posibilidades de dominio de los hombres. Por eso, las parábolas de Jesús no expresan una tesis general acerca de la identidad o semejanza de Dios con las cosas ni aluden a su forma de presencia; ellas evocan y realizan el acontecimiento de la presencia del reino. Por eso Jesús, como verdad de todas las parábolas o Dios hecho parábola en el mundo, constituye el acontecimiento radical de la venida de Dios. Consiguientemente, hablar de Jesús significa hablar de Dios. Aquí está el centro y el sentido de toda analogía (pp. 393-407).

Las observaciones anteriores desembocan en la exigencia de elaborar una «teología narrativa». Desde el momento en que Dios se hace presente en Jesús como historia (y es historia), sólo existe una forma de pensarle: narrar su historia. Narrar significa adentrarse en el ritmo de la historia y expresarlo, guardando un futuro para el pasado y convirtiendo lo sucedido en fuente de posibilidades. Pues bien, al Dios de Jesús hay que «narrarle», como le ha venido a narrar el evangelio: conservando la novedad de su recuerdo, presencionalizando su potencial crítico y suscitando la posibilidad de una participación de los hombres en la gratuidad del don que allí se narra. Al «*Gottes Sein als Geschichte*» (ser de Dios como historia) corresponde el «*Gottes Sein (Gottes Liebe) su erzählen*» (narrar el ser (o amor) de Dios). Dios no tiene «historias» que se cuentan en un ritmo de mito repetido, siempre nuevo y siempre idéntico; es «la historia» que se narra, el acontecimiento radical de la Cruz de Jesucristo como realidad originalmente gratuita y gratificante que se ofrece como lugar de vida y realización para los hombres (pp. 409-30).

Estas observaciones finales nos introducen en la problemática radical de lo divino: el lenguaje apropiado para un Dios necesario es la demostración, el lenguaje adaptado a un Dios racional la dialéctica del pensamiento; pues bien, el único lenguaje que se ajusta al Dios que se revela como historia

es la «narración de su acontecer». Por eso, frente a la teología demostrativa o argumentativa ofrece Jüngel la exigencia de una «teología narrativa». ¿Qué es lo que en ella se cuenta? La historia de la muerte de Jesús. De ella hablaremos brevemente en lo que sigue.

3. *Dios y la muerte.*

Más allá del Dios cósmico, reflejado en la regularidad o ruptura de los ritmos de la naturaleza, más allá del Dios de la interioridad, entrevisto en el camino del ensimismamiento, se halla el Dios de la historia de Jesús que se ha identificado con la misma realidad del mundo que perece. Lo que en otra perspectiva aparecía como antítesis (Dios eterno y realidad perecedera) se desvela ahora como igualdad en el acontecimiento de la revelación. Veamos.

La unión de Dios y de lo perecedero está exigida desde la revelación bíblica y desde la misma realidad del hombre moderno que no puede encontrar a Dios saliendo de su mundo sino entrando en su profundidad. El mundo y el hombre son perecederos; su ser está en pasar y disolverse; pues bien, sobre ese mundo, que perece, el hombre intenta edificar su realidad en una historia (pp. 249-56). ¿Cómo lo consigue? La historia se construye sobre dos cimientos: a) ir pereciendo; b) construir posibilidades nuevas. En el centro mismo de lo perecedero, allí donde las cosas y los hombres van muriendo, existe un elemento positivo: la capacidad de crear posibilidades de existencia.

Para la metafísica clásica lo valioso y positivo es lo que nunca cambia; la realidad se identifica con la inmutabilidad, el ser con la no temporalidad. Negativo es lo posible, los cambios en el tiempo, el perecer. Lógicamente a Dios se le definirá como la realidad pura, inmutable, siempre idéntica a sí misma. Apoyado en la revelación, fijándose en Hegel y teniendo en cuenta la situación del hombre moderno, Jüngel invierte esa perspectiva: la plenitud del ser no se halla en lo inmutable sino en la posibilidad (potencia) activa de aquello que se va realizando (autorrealizando) en el perecer. Perfecto no es lo negativamente inmutable sino lo que mudándose (y por lo tanto pereciendo) suscita o posibilita creadoramente la plenitud de su propio ser (pp. 290-91).

Este primado de la posibilidad como capacidad creadora de llegar a ser sobre lo realizado como inmutabilidad de lo sido

permite a Jünger interpretar ontológicamente la historia. La historia no es cadena de acontecimientos que pasan sino aquella creación positiva de realidad en la que el pasado en vez de aniquilarse se conserva. Esto significa que «pasar» no es perecer, haber acontecido no supone hundirse en el vacío de la nada. Por el contrario, la historia conserva lo pasado, dándole la posibilidad de realizarse en el futuro (pp. 291-93).

Situada en esta perspectiva, la historia, como lugar de posibilidad de realización, se inscribe dentro de la lucha entre el ser y el no ser. En la historia se decide la suerte de aquello que pasa: ¿Se inscribe dentro de una posibilidad de realización donde se asume creadoramente el pasado que recibe de esa forma lugar en el futuro? ¿O sucede más bien que lo que pasa parece arrebatado en el remolino de la nada? En este campo de lucha entre posibilidad creadora y nada, ser y no ser, es donde se juega el sentido de la historia y se sitúa la revelación bíblica de Dios (pp. 294-95).

Dios no se destaca como puro poder de transcendencia desligado de la lucha de la historia. Dios está precisamente en esa lucha. No es quietud de realidad sobre nosotros sino posibilidad de creación en medio de nosotros: es el que llama a la existencia al ser desde la nada. Esta inmersión en la «lucha» creadora entre la posibilidad del ser y la nada constituye la definición radical del Dios de los cristianos. En vez de permanecer en la identidad original del mito, en el más allá de la interioridad, en la autoidentificación eterna de una transcendencia supracósmica, el Dios revelado se halla inmerso como fuerza creadora de vida en medio del riesgo de la muerte: así en la liberación del éxodo de Egipto, así en la Cruz de Jesucristo. Dios penetra hasta la nada, entra en el campo de la muerte y la hace suya creando precisamente allí la posibilidad radical de la vida (resurrección). Al asumir la «nada» del perecer y de la muerte, Dios hace suya la propia destrucción del ser, suscitando allí —no desde arriba, sino en medio de la nada, no desde fuera sino identificándose con la muerte— la posibilidad real de la vida. Ese proceso radical de vida que triunfa de la muerte construye el misterio y definición de lo divino (pp. 296-98).

Desde aquí se recupera el sentido de la muerte de Dios. En el fondo de todo el estudio de Jünger transparece la certeza iluminada y victoriosa de que el acontecimiento filosófico y cultural de la muerte del Dios ontológico, concebida por

muchos como desgracia, se ha convertido en el lugar privilegiado donde puede recuperarse la verdadera radicalidad de la muerte real de Dios en Jesucristo. El Dios filosófico de la inmutabilidad y del poder supracósmico no puede hacer suya la muerte y por eso es incapaz de asumir la suerte de los hombres y ofrecerles un lugar de realización que sea verdaderamente humano. Sólo cuando ese Dios ha perecido puede hallarse el Dios auténtico: el Dios de Jesucristo que se expresa y se realiza como vida en medio de la muerte. La destrucción filosófica del Dios de la ontología constituye para Jüngel una ocasión privilegiada, pues hace posible el descubrimiento de la verdadera muerte de Dios: su entrega en Jesucristo.

Esto lo había entrevisto ya Hegel cuando, a partir del cristianismo, ha interpretado la muerte como un momento interno de la autorrealización de Dios: no es quietud sino expansión, es un proceso de vida que, saliendo de sí misma, se realiza en lo distinto. Para Hegel, el Dios que se autoaliena y se realiza fuera de sí mismo es Jesucristo. El proceso de la vida de Jesús constituye el mismo proceso de realización de Dios, la muerte de Jesús es muerte divina. Precisamente en esa muerte, allí donde Dios se introduce en la agonía del perecer, asumiéndola radicalmente, se realiza la muerte de la muerte: la posibilidad creadora de la vida triunfa sobre el remolino de la nada y Dios se autodefine como tal al suscitar un campo de realidad y de sentido en el proceso de la historia (pp. 82-122).

Con certero instinto teológico, Hegel ha interpretado cristológicamente la muerte de Dios, situándola en la perspectiva trinitaria del proceso de realización del ser divino (pp. 122-26). Sin embargo, su sistema no respeta suficientemente la singularidad histórica del acontecimiento de Jesús ni la realidad humana (o creada) de los hombres que sólo alcanzan su humanidad a partir de aquel Dios que ha querido autorrealizarse suscitando libremente un ámbito de realidad para los hombres. A fin de salvaguardar la autonomía de estos elementos Jüngel piensa que es precisa ir más allá del mismo Hegel (cfr. pp. 127-128).

Para superar a Hegel y situar radicalmente a Dios en la cruz de Jesucristo, como posibilidad creadora de vida que se ofrece a los hombres, Jüngel realiza a nuestro juicio un discurso teológico que puede condensarse en tres momentos. a) El primero es la *interpretación de Dios como amor en libertad, que se autoexpande*. Dios no es amor desde la Cruz o por el

mundo, es amor desde sí mismo; no es amor porque se expresa victorioso desde el centro de la nada, sino que triunfa sobre la nada porque él mismo es amor. Esto significa que Dios es libertad: nadie ni nada puede llegar a determinarle, sino que él mismo es quien se determina desde su propia realidad de amor expansivo. En este primer momento habrá que definir a Dios como el que, autodesbordándose y saliendo de sí mismo, ha suscitado vida. Esto significa que antes que «ser» (identificarse consigo mismo) es «autodarse» (salir de sí mismo). Mejor dicho, sólo saliendo de sí mismo, autocomunicando su realidad y regalando su misterio Dios puede ser y es idéntico a sí mismo. b) El segundo es *la identificación de Dios con Jesucristo*: en el acontecimiento de la cruz se expresa la realidad de Dios como amor que se difunde y autoexpresa. El mismo Jesús que muere, entregando su vida por los otros e introduciéndose de esa forma en el abismo de la nada, es el Dios que se autoentrega: Dios se vuelve externo respecto de sí mismo y comunica su realidad, sin retener nada para sí mismo. La identificación de Dios con el crucificado no conduce a la desfiguración sino a la definición de Dios, no le convierte en extraño sino que le permite ser lo que ya era: amor como donación radical y creadora desde el mismo centro de la muerte. c) El tercero es *la creación del mundo en el amor*. Dios no se autocrea, es. Pero su propia realidad como acontecer de amor original, que no depende de ninguna cosa o posibilidad distinta de sí mismo, sucede o acaece sin embargo en el contexto del hacerse de los hombres. Como autodonación que es por sí mismo, y con el fin de no autoposeerse en soledad, Dios ha creado en acto de autocomunicación original un mundo al que ha querido ofrecer su propia vida. Dios se precisa de esta forma como creador: «a se in nihilum existens»: a) Es desde sí mismo: b) y se abre creadoramente hacia la nada. Porque es en sí mismo amor que se expande y porque proviene de sí mismo, Dios se introduce en el vacío de la nada haciendo que allí surja una realidad que sea capaz de vencer a la nada recibiendo su comunicación divina. En otras palabras: Dios no quiere realizar su proceso de amor, su victoria sobre la muerte y su definición radical como vida, sin hacer que otros seres participen de su historia. Por eso ha creado a los hombres como entorno participativo de su proceso de amor; por eso el don de su autoentrega —la historia misma del acontecimiento divino— se identifica con el hombre Jesucristo; por eso el Espíritu de Dios no es otro que el Espí-

ritu de vida para el mundo. El «acontecer de Dios» constituye el mismo acontecer fundamental de la historia de los hombres (Cfr. pp. 300-6).

La unión de estos elementos (Dios y Jesucristo, Dios y el mundo) nos lleva a plantear el tema trinitario. Sólo desde la riqueza interna de un Dios que se distingue de sí mismo y se define como proceso de realización, proceso que se ofrece gratuitamente a los hombres como lugar de humanización en el amor que triunfa de la muerte, puede entenderse el misterio cristiano. Por eso, a modo de condensación y culmen del pensamiento de E. Jünger, tratamos de su pensamiento trinitario.

4. *El Dios trinitario.*

El esfuerzo trinitario de Jünger, situado como hemos visto en la línea de recuperación de la muerte del Dios cristiano que ha esbozado Hegel, se sustenta en dos certezas radicales: la definición barthiana de la Trinidad a partir de la revelación y la exigencia de interpretarla a partir de la Cruz de Jesucristo. De Barth recibe Jünger su esquema general aunque después esté obligado a superarlo, introduciendo en el proceso de autorrevelación de Dios como Señor el hecho de la Cruz (pp. 481-82) y la dialéctica radical del amor que se autoexpresa. Teniendo eso en cuenta y suponiendo conocido el esquema barthiano, exponemos el pensamiento trinitario de Jünger en tres pasos: a) Trinidad e historia de Jesús; b) Trinidad y dialéctica de amor; c) Trinidad y proceso de Dios.

a) *Trinidad e historia de Jesús.* La Trinidad constituye la expresión insustituible de la «vida de Dios». Decimos que «Dios vive» en Jesucristo. ¿Cómo? Como aquel que acepta la muerte y la soporta; como aquel que en el mismo centro de la lucha entre vida y muerte, entre posibilidad de Ser y retorno a la nada, asume el camino de la destrucción y lo invierte creadoramente, convirtiéndolo en lugar de vida y pascua. Por eso, lejos de ser una especulación sobre el absoluto de Dios desligado del hacerse de los hombres, la Trinidad constituye la expresión radical de que Dios vive de una forma positiva y creadora en medio de la muerte (pp. 471-72).

Esto significa que la Trinidad no ha de exponerse a modo de teoría, no es objeto de argumento o ciencia. Por el contrario, la Trinidad, que tantas veces se ha considerado tema de una especulación esotérica propia de iniciados, se convierte paradójicamente en elemento fundamental de la «narración

de Jesús». Hemos dicho ya que el ser de Dios es una historia que se narra; para salvaguardar la narración y posibilitar el recuerdo del acontecimiento de Jesús, resulta imprescindible el esquema trinitario, pues sólo como historia de Dios puede entenderse verdaderamente la muerte de Jesús (p. 472).

Como se sabe, la tradición luterana, trazando una dicotomía cercana a la que realiza el palamismo entre esencia y energías de Dios, ha disociado el «*Deus absconditus*» del «*Deus revelatus*», tendiendo a situar la Trinidad del lado del *Deus absconditus* y convirtiéndola de esa forma en misterio que a nosotros nada nos importa. Jüngel reacciona violentamente en contra de esa interpretación. Como protestante que quiere salvaguardar por encima de todo la dialéctica de ley y de evangelio acepta la distinción entre el Dios escondido y el revelado, pero se esfuerza por interpretarla trinitariamente. La Trinidad no será lo escondido de Dios sino la totalidad del Dios escondido y revelado: a) La Trinidad es lo escondido de Dios, su misma realidad inmanente como historicidad, ser en proceso, estar viniendo; b) pero la Trinidad es a la vez lo revelado de Dios, su economía en el proceso de venida hacia los hombres. El proceso interno del ser de Dios, como realidad inmanente y escondida, acontece de hecho en la economía abierta y salvadora de Jesús. Por eso, contar la venida de Dios, contenida en la historia de Jesús, significa estar narrando el ser de Dios como proceso de amor (pp. 472-77).

Esto significa que la historia de Jesús, siendo historia de un hombre, aparece como lugar de transparencia de Dios. Jesús vive desde el reino; de tal forma está volcado hacia el mensaje de Dios y su venida que su propia realidad desaparece; sólo es función de Dios y es Dios quien transparece en su persona (pp. 483-84). La personalidad de Jesús se define precisamente a partir de esa relación con Dios que le convierte en ser abierto hacia los otros. Jüngel supone que el ser del hombre está constituida en forma de dialéctica: Persona es aquel que se posee a sí mismo en apertura hacia Dios y hacia los otros. Pues bien, Jesús es diferente: de tal modo se halla abierto a Dios, de tal manera le convierte la apertura a Dios en servidor para los otros que su propia realidad personal como «ser en sí mismo» desaparece. Lo que podríamos llamar «persona de Jesús» consiste por lo tanto en ser absolutamente amado, traduciendo ese amor hacia los otros; en el vacío de sí mismo, en la renuncia radical a su propio ser, en la entrega por Dios hacia los otros, en la auto-

donación radical que culmina en la muerte, Jesús está siendo «transparencia de Dios», es historia de Dios entre los hombres. Por eso se puede afirmar que Dios mismo acontece en la entrega de Jesús, identificándose con su abandono radical y convirtiéndolo en lugar de creación de vida (pp. 490-99).

A nuestro juicio, esta perspectiva de Jüngel corre el riesgo de diluir la autonomía de Jesús, despersonalizar su realidad y convertir su historia en «proceso sin sujeto». Precisamente en ese no ser para sí, existiendo desde Dios y para los otros, habría que descubrir la autonomía personal máxima de Jesús. Es lo que podría y debería haberse realizado desde el estudio de la dialéctica de amor de que tratamos en el apartado que sigue.

b) *Trinidad y dialéctica de amor.* Uno de los grandes méritos de Jüngel consiste en haber interpretado el ser de Dios partiendo del amor. Con Feuerbach afirma que Dios mismo es amor y no una especie de principio ontológico escondido más allá del amor. Pero en contra de Feuerbach añade que, por ser Dios el amor original no puede confundirse con sus realizaciones concretas entre los hombres (pp. 430-33).

Mérito de Jüngel sigue siendo el hecho de haber reaccionado poderosamente en contra de la oposición protestante del eros y agapé (cfr. A. Nygren), defendiendo la unidad estructural de ambos momentos: sólo en la pérdida de sí (agapé) puede realizarse la recuperación de sí mismo (eros). Eso significa que el amor originalmente modélico no es aquel que saliendo de sí mismo se pierde al entregarse por el otro sino aquel que perdiéndose se recupera y crea comunión. En esa comunión el amor trasciende el plano del tener como dominio: cada uno de los amigos deja de tenerse a sí mismo y pone su realidad en manos del otro, se la entrega; y correlativamente, cada uno de ellos renuncia a poseer dominadoramente al otro y lo recibe sólo en la medida en que ese otro se le ofrece de manera libre y voluntaria. En el ofrecimiento mutuo del ser, en la renuncia de sí mismo y en el hecho de vivir desde el amigo, que devuelve el ser que le han dado al entregarse él mismo a quien le ama, se realiza el misterio del amor en comunión como felicidad creadora que triunfa de la muerte (cfr. pp. 434-41).

El amor habita cerca de la muerte: quien se entrega amando muere a sí mismo, deja de considerar su propia vida como dominio que debe resguardarse y la confía en manos del amigo. Ese despenderse de sí mismo, regalar la propia vida y entre-

garla por el otro constituye el primer acto del amor. Pero precisado eso debemos añadir que sólo en el amor existe creatividad y puede reconquistarse la propia vida, no como expresión de un dominio sino en el gozo de un regalo que me hacen. En ese dar y recibir, perderse y reganarse de un modo más perfecto se halla la impotencia suprema y el supremo poder del amor. Precisamente allí donde se renuncia a dominar aspirando a la propia grandeza se encuentra la grandeza verdadera. Aquí, en esta dialéctica de amor elaborada a partir del evangelio, Jünger ha encontrado el misterio de Dios como acontecimiento radical de amor o Trinidad, Dios y amor se convierten en palabras que deben entenderse cada una partiendo de la otra (pp. 441-46).

En un primer momento Dios es amor de sí mismo, sin referencia a la historia de los hombres. Siendo amor ha de escindirse de sí mismo, distinguiéndose de manera radical entre el amante y el amado (Padre e Hijo). Ese Dios-amor no constituye un esquema inmutable de ser sino un proceso de realización: el Padre se tiene a sí mismo en la medida en que se pierde al entregarse, originando la distinción entre el Padre y el Hijo. Dios se tiene al darse; Dios se da al tenerse; la historia de ese amor se llama Espíritu. Ciertamente, el acontecimiento de amor, de pérdida de sí y de recuperación que es Dios no se conoce más que en la revelación; pero Dios no es amor sólo porque se revela sino que se revela porque es amor. La Trinidad constituye por tanto el proceso de amor que Dios es por sí mismo (pp. 448-53).

Sin embargo, desde el momento en que el Hijo al que el mismo Dios se entrega por amor es Jesucristo autoentregado por los hombres, descubrimos que Dios no ha querido amarse a sí mismo (ser proceso de amor) sin estar amando al mismo tiempo a los hombres, ofreciéndoles su propio amor y entrega creadora como lugar de realización humana. Dios se ama a sí mismo amando al mismo tiempo a las creaturas; y al ofrecerles su amor como historia creadora ha dejado de ser ley que se impone, poder que esclaviza, imposición que ahoga. Dios regala a los hombres la vida para que la realicen de una forma autónoma y para que, si lo desean, tengan la posibilidad de integrarse en su «modo de ser» como entrega (pp. 500-6).

También aquí, lo mismo que en el apartado precedente, al referirnos a la personalidad de Jesús, debemos señalar nues-

tros temores. Pensamos que Jüngel, demasiado ligado todavía a la visión trinitaria de los modos de ser (Seinsweisen) de K. Barth, a pesar de los aspectos positivos de su postura, corre el riesgo de interpretar a Dios como «acontecimiento» de amor, dejando en segundo lugar a las personas. Juzgamos que Dios no es acontecimiento de amor sino que es Padre, Hijo y Espíritu que acontecen en el único misterio de amor. Pero con esto pasamos al apartado siguiente.

c) *Trinidad y proceso de Dios*. Como proceso de amor Dios es acontecimiento: no es realidad que permanece idéntica a sí misma sino algo que acontece. Esto supone que su ser (o esencia) se identifica con su existir, esto es, con aquella relación de amor activo en la que Dios entregándose a sí mismo es amante y es amado (Padre e Hijo). Por libertad gratuita y creadora, el proceso de amor de Dios acontece (ereignet sich) en la misma relación de Dios con los hombres que se centra en la entrega de Jesús (pp. 508-11). La entrega del Hijo eterno sucede por tanto en el tiempo de la Cruz; la humanidad deja de ser un elemento secundario para Dios y se convierte, de hecho, en el lugar de realización de su propio amor. Del Dios absoluto, apático, inmutable de la tradición ontológica pasamos al Dios activo, patético, mudable como historia de amor original y gratificante que se realiza en la misma historia de la entrega creadora (muerte y vida, separación y recuperación) de la Cruz de Jesucristo (pp. 510-11).

La Trinidad significa, por tanto, el acontecimiento de la entrega absoluta de Dios en un amor donde el desprendimiento máximo (agapé) suscita la máxima unidad consigo mismo (eros). Dios cumple de forma paradigmática la palabra del evangelio: «Aquel que pierde —(entrega)— su vida ese la gana». Pues bien, en el proceso del amor, acontecido en el tiempo en la historia de Jesús, junto al Padre y al Hijo encontramos al Espíritu como el mismo acontecimiento del amor. Cristologicamente el Espíritu es el poder de la resurrección como vida que surge de la muerte; ontológicamente es la realidad o ser de ese amor como unión de Padre e Hijo. Por eso, al Espíritu se le puede llamar «relación de relaciones»: ser de Dios como acontecimiento de amor epifánico que no se limita a realizar la unión entre el Padre y el Hijo sino que se desborda ofreciendo el propio campo de realización de Dios como lugar de ser para los hombres. Un Dios cerrado en el amor de Padre e Hijo sería para Jüngel egoísta en grado sumo; sólo cuando Dios, como Espíritu de amor, es a la vez fuerza que crea y resucita comuni-

cándose a sí misma puede hablarse de un Dios gratificante (pp. 512-14).

Desde esta visión del proceso de Dios, comunicado por Cristo a la historia de los hombres, puede hablarse de experiencia de Dios y plenitud del hombre. a) *La experiencia de Dios* no se funda en las posibilidades de realización del mundo ni en la capacidad creadora de los hombres: Dios se vuelve experimentable al comunicarse en Jesucristo. b) Correlativamente, Dios no se desvela porque el hombre esté necesitado sino para ofrecerle mayor plenitud, no por defecto de las cosas sino *por superabundancia del mismo Dios*. Por eso, hay que hablar de Dios como «más que necesario», como aquel que siendo proceso de amor y por tanto un venir de sí mismo hacia sí mismo, quiere ofrecer a los hombres el campo de realidad de su propio acontecer de amor, haciéndolo presente en el mundo en Jesucristo (pp. 514-22).

Dios viene de sí mismo; por eso es el Padre original, la fuerza creadora. *Dios viene a sí mismo*: en un proceso concreto de amor que se realiza como pérdida de ser y plenitud en Jesucristo. Por medio de Jesús, el mismo Dios que es proceso de amor eterno se convierte para el hombre y por el hombre en proceso de amor temporal que supera la muerte y ofrece la resurrección. Este acontecer de amor es Dios, que viene como tal de *sí mismo hacia sí mismo*, ofreciendo a los hombres ese mismo acontecer divino como campo de realización (pp. 522-40).

5. Comparación con J. Moltmann.

El esquema trinitario de E. Jüngel guarda semejanzas notables con respecto al de J. Moltmann. Jüngel advierte que se trata de semejanzas «materiales» dentro de una gran diferencia formal de pensamiento (p. 299, n. 65). Nosotros no podemos dirimir ese problema; sólo queremos destacar algunos puntos fundamentales de la arquitectura conceptual de Moltmann para enriquecer con ellos la perspectiva abierta por E. Jüngel.

A nuestro juicio, el pensamiento de J. Moltmann se fundamenta en dos grandes experiencias: a) el dolor como elemento determinante de la condición del hombre; b) la esperanza utópica de una humanidad distinta y liberada. Atormentado por la situación de un mundo dolorido, Moltmann se ha empeñado en elaborar un tipo de teología capaz de responder al gran desafío de Auschwitz e Hiroshima: ¿Dónde se halla Dios

en medio de una tierra atormentada por la lucha y la injusticia de los hombres? La respuesta será doble: Dios se encuentra, por un lado en la promesa de libertad, en la palabra de esperanza que conduce al hombre nuevo (*Teología de la esperanza*); pero ese futuro de libertad salvadora de Dios en la esperanza remite a su presente de dolor y sufrimiento entre los hombres, por eso es necesario hablar del Dios que sufre en Jesucristo (*El Dios crucificado*). Tales serán los temas que tratemos. Con ellos planteamos también la experiencia de la comunidad interpersonal de Dios (Padre e Hijo) en el Calvario. El tema pneumatológico, propio de la tercera obra de la trilogía moltmanniana (*La iglesia en la fuerza del Espíritu*), desborda el campo de nuestro trabajo.

a) *El Dios de la esperanza*. En su primera gran obra (*Teología de la Esperanza*, Salamanca, 1968) Moltmann contraponen dos tipos de Dios: a) el Dios de la epifanía cósmica, propio de las religiones de la naturaleza, que sacraliza desde su transcendencia original el orden de la vida de este cosmos; b) y el Dios de la esperanza, que se expresa en Israel como palabra de promesa que define el mundo actual como imperfecto o dolorido y encamina al hombre hacia un futuro de plena realidad (o.c. pp. 124-33). Por eso, en Israel, conocer a Dios supone fiarse en su palabra y esperar la plenitud de su promesa; de la «adecuación» entre entendimiento y realidad, propia del conocimiento esencialista de la ontología, pasamos al descubrimiento de la inadecuación entre el presente del mundo y el futuro de la acción de Dios; conocer a Dios supone, según eso, anticipar su reino en esperanza (Ibid pp. 154-57).

En esta perspectiva se sitúa según Moltmann la visión de Jesucristo. Jesús no encarna la esencia inmutable del Dios transcendente de los griegos; no es la epifanía mundana de la realidad eterna sino la primicia y el anuncio radical del futuro escatológico. A Jesús se le conoce en la esperanza creadora, como anticipación del final y como principio de una misión que sitúa la realidad en perspectiva de realización del reino: desde el futuro de Dios que se revela en Jesucristo se hace posible el juego de la historia como camino hacia la escatología (ibid. 282 ss.). Esto significa que todas las pruebas de la existencia de Dios de la metafísica tradicional, lo mismo que la revelación de Dios en Cristo constituyen anticipaciones que enmarcan un campo de esperanza y posibilitan el compromiso del hombre en favor de la justicia que viene con el reino (ibid. 365 ss.).

Tales son las líneas fundamentales del Dios de la esperanza de J. Moltmann. Pienso que Jüngel no estaría radicalmente en desacuerdo con ellas; sin embargo ofrecería algunas objeciones. En primer lugar, sería necesario evitar todo riesgo de utopismo no cristiano: es fácil que en el Dios de la esperanza se introduzcan elementos que no provienen de la revelación de Jesús sino del ansia utópica del hombre. En segundo lugar, la tensión de la esperanza y la ansiedad por la manifestación escatológica no puede hacernos olvidar que Dios se ha revelado ya plenamente en Jesucristo; no habrá revelación nueva sino culminación de lo que ya se ha realizado. Finalmente, el futuro de la reconciliación del hombre no puede separarse del camino de vuelta de Dios hacia sí mismo; Jüngel es más hegeliano que Moltmann y concibe el proceso de Dios (el salir de sí mismo y volver hacia sí mismo) como aquel acontecimiento de amor donde la humanidad encuentra su lugar de plenitud y su futuro.

b) *El Dios crucificado*. La acentuación de la esperanza (Dios como el que viene a realizar el mundo nuevo en el futuro escatológico) ha obligado a Moltmann a encerrar al Dios del mundo actual en las fronteras de la cruz de Jesucristo. No hay un Dios en sí, previo a la cruz, no puede hablarse de un Dios que está escondido (*Deus absconditus* de la tradición luterana) mientras deja que las cosas de este mundo hayan sido como fueron y sigan como estaban. En un mundo como el nuestro, determinado radicalmente por la injusticia y por la muerte, cualquier tipo de Dios que sólo fuera garante del desorden de las cosas no sería Dios sino demonio; en lugar del monoteísmo de Dios nos veríamos obligados a profesar el «monoteísmo de Satanás» (*El Dios crucificado*, Salamanca, 1975, pp. 282-3, 308-9).

Desde esta perspectiva se supera no sólo la división entre el «*Deus absconditus*» y el «*Deus revelatus*» de la tradición luterana sino la misma dicotomía entre el arquetipo divino de la trinidad inmanente y su manifestación histórica o trinidad económica (Ibid 338-39); no existe «Dios en sí» que pueda desligarse del Dios de Jesucristo. Todo esto nos parece bien y todo, cambiando evidentemente la terminología y precisando el hecho de que Dios es realidad en sí (independiente, original y libre) en su mismo estar siendo en Jesús para nosotros, lo puede aceptar E. Jüngel. Donde nosotros encontramos el problema, un problema que ya habíamos detectado en Jüngel y que

ahora se vuelve más acuciente, es al plantear las relaciones entre Dios y el sufrimiento.

«El lugar de la doctrina de la Trinidad no es... sino la Cruz de Jesús» (Ibid 341). En la Cruz Dios entrega, abandona y rechaza a su Hijo; sufre el Hijo al morir la soledad del Padre y sufre el Padre la carencia del Hijo (Ibid. 344 y 345). El acontecimiento de la Cruz se describe como el abandono radical del Padre y del Hijo, en el centro del mayor de todos los sufrimientos (Ibid. 346-50). Ciertamente, en el fondo de esas palabras existe un elemento de auténtico evangelio, magistralmente destacado por Lutero. Pero nosotros sospechamos que una acentuación tan brutal del aspecto estaurológico de Dios resulta injusto respecto a la totalidad del evangelio. Quizá se está olvidando que Dios se ha revelado en el conjunto de la existencia de Jesús y no solo en la muerte. Separada del contexto total de nacimiento y vida de Jesús, de su apertura al Padre y su misión, del desarrollo radical de su existencia como fiesta salvadora que se ofrece por los hombres en la espera del reino que se acerca, la Cruz puede convertirse en nuevo mito del dolor divino. Comprendemos que J. Moltmann y en medida más limitada E. Jüngel, a partir de su experiencia personal y de la historia o la conciencia desgraciada de Alemania, hayan sentido la obligación de concentrar estaurológicamente el acontecimiento de la presencia de Dios en Jesucristo; a nosotros, situados en otra perspectiva y leyendo con mayor neutralidad el evangelio, esa concentración nos parece exagerada.

Personalmente preferimos situar el acontecimiento de la Cruz dentro de un contexto más amplio de realización de Cristo (su vida como surgimiento desde Dios, respuesta creadora en obediencia y entrega final en medio de la muerte); no queremos por ningún motivo que la Trinidad se nos cierre en el acontecimiento de un dolor compartido, ni queremos que Dios aparezca inexplicablemente unido en su proceso a la exigencia de la muerte, maldición, condena. Si la Cruz es acontecimiento en Dios (Moltmann) o de Dios (Jüngel) juzgamos necesario que su dinámica se explique desde la misma radicalidad del amor divino como entrega (o autoentrega) y no sólo a partir del sufrimiento o maldición del mundo. La postura de Jüngel nos parece en este campo mucho más equilibrada, pero aún así queremos que aparezca claro (o por lo menos más claro) que no es la cruz la que determina a Dios sino que es Dios el que,

como proceso de realización de amor, incluye dentro de su ser el momento de entrega y creación absoluta de la Cruz.

c) *¿Hacia una relación interpersonal en Dios?* Evaluado la postura de Jüngel hemos advertido que su visión trinitaria puede correr el riesgo de interpretar a Dios como «acontecimiento impersonal»: la autorrealización de Dios obtiene primacía sobre las personas (Padre, Hijo, Espíritu). Moltmann supera de algún modo ese peligro. Al poner en el centro de la interpretación de la Cruz la palabra «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» está aludiéndose al diálogo interpersonal entre el Hijo y el Padre (Ibid. 213 ss.). «Hay que hablar trinitariamente para comprender lo que ocurrió en la Cruz entre Jesús y su Dios y Padre...» (Ibid. 345). Sólo trinitariamente, acen- tuando al mismo tiempo la separación y comunión que existe entre el Padre y el Hijo se comprende la palabra de la Cruz (Ibid 345-46). De esa forma la Trinidad deja de ser una especulación sobre el absoluto y aparece como expresión de la historia de Dios como historia entre el Padre y el Hijo (Ibid. 348-49).

Todo eso está bien, pero pensamos que ha de ser elaborado más cuidadosamente. Juzgo que el misterio de la vida de Dios no puede edificarse sólo a partir del acontecer liberador de la Cruz; debemos situar la Trinidad en el transfondo del diálogo que Jesús mantiene con el Padre. A mi juicio, gran parte de la teología protestante sufre del pecado original de haber «instrumentalizado a Jesucristo»: aparece como signo de Dios, parábola del reino o anticipo del futuro, pero pocas veces se presenta hasta el final como «persona». Pues bien, sólo a partir del redescubrimiento de la personalidad radical de Jesús y de su encuentro con el Padre puede elaborarse una teología trinitaria que respete el ritmo interpersonal del encuentro divino y no termine diluyéndolo en el acontecer de una «revelación» o de un suceso salvador.

6. Comparación con Pannenberg.

Respecto a Pannenberg guarda Jüngel una actitud de admirada distancia: Le reconoce el valor de haber trazado de nuevo con vigor impresionante un camino de pensamiento que conduce desde el Dios lejano de la búsqueda del hombre hasta el lugar del Dios cristiano. Pero, en opinión de Jüngel, ese camino está cerrado: sólo desde la autorrevelación positiva de Dios se puede construir la teología (cfr. *Gott als Geheimnis*

del Welt X, 19-20). Un estudio comparativo de los presupuestos, métodos y consecuencias de los planteamientos teológicos de Pannenberg y Jüngel resultaría muy instructivo; aquí no podemos hacer más que trazar algunos puntos de referencia; aludiremos al replanteamiento de la teología natural, a la visión de la historia y a la problemática de las personas trinitarias.

a) *Teología natural*. Pannenberg toma como punto de partida de su razonamiento la condición del hombre como abierto al mundo y creadoramente libre. Frente al animal, que está determinado por su entorno y sólo conoce aquello que le influye en el plano de la incitación instintiva, el hombre se halla abierto hacia el mundo como tal y es capaz de experimentar, buscando nuevas realidades. Pues bien, desde el plano de esa búsqueda ilimitada, como fondo de todo su infinito abrir caminos, puede y debe postularse una especie de campo magnético que atraiga y motive ese camino: es la idea de Dios. Sólo Dios permite que el hombre, en la apertura de su vida, se mantenga siempre libre y sea capaz de trascender lo que está dado (cfr. *El hombre como problema*, Barcelona, 1976, 11-23; *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972, 18 ss.).

La apertura del hombre se explicita de manera radical en su tendencia hacia el futuro. Quizá en etapas anteriores de la historia o en culturas orientales se ha explicitado de manera dominante la tendencia del hombre hacia el entorno sagrado del cosmos o hacia el mundo interior de su persona. Actualmente, el hombre ha descubierto que su esencia es ser «historia» de tal forma que su centro radical es el futuro y su elemento dominante es el camino que le lleva a realizarse. El poder del futuro se desvela como una realidad concreta que va atrayendo al hombre, le unifica y le permite hacerse plenamente. Frente a la «arjé» del mundo griego y frente a la unidad estructural del cosmos de tantas sistematizaciones ontológicas, Pannenberg ha destacado la experiencia fundamental del hacerse histórico y la primacía del futuro. En esa perspectiva ha de situarse la búsqueda religiosa y la realidad del cristianismo (Cfr. *Teología y reino de Dios*, Salamanca, 1974, 21-23).

Esta visión del hombre permite que Pannenberg valore la experiencia religiosa de la humanidad como expresión de ese camino que conduce hacia la realización de la historia. Ciertamente, es necesario sostener en contra de Hegel que las diversas religiones no constituyen peldaños de un proceso del conjunto; no es posible retornar a un simple evolucionismo. Sin

embargo, Pannenberg supone que es preciso destacar un «principio unificador» en las diversas religiones: su capacidad de interpretar la realidad y dirigir al hombre hacia nuevas perspectivas de futuro. En virtud de ese principio han emergido los diversos sincretismos, la confrontación mutua de perspectivas y las grandes religiones universales. Pues bien, dentro de esas religiones, y sin acudir al «a priori transcendental» de K. Rahner puede hallarse un principio unificador, históricamente constatable, que permita plantear el tema de la religión absoluta: la capacidad de formular la historia como conjunto, abriendo el camino para el futuro de la realización definitiva (revelación de Dios, reino) a partir de una mediación o de un pasado en el que el futuro se anticipe. Esa religión según Pannenberg no es otra que la cristiana (*Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, 252-95).

b) *¿Una ontología de la historia?* Tenemos ya los pilares de la interpretación de la realidad que ofrece Pannenberg: a) Dios como poder de futuro que determina la historia; b) historia como lugar de realización del hombre y campo de la revelación de Dios; c) Cristo como anticipación radical del futuro de Dios en el tiempo de los hombres. Entendida e interpretada desde aquí la teología de Pannenberg puede presentarse como una «ontología cristiana de la historia».

A Dios se le define desde su «autorrevelación indirecta en la historia»: no aparece ante el hombre como objeto inmediato de una contemplación o de un proceso reflexivo sino que va mostrando su realidad en la mediación de una serie de acontecimientos históricos que enmarcan su actuación y su presencia como fuerza de futuro. La experiencia de Dios tiene siempre algo que ver con la experiencia del futuro y viceversa. Pannenberg afirma explícitamente que «nuestra vida está siempre relacionada, como subterráneamente, con una corriente desbordante de futuro que abraza todos los sucesos futuros y al mismo tiempo los trasciende... Ese poder del futuro unifica paulatinamente el mundo a pesar de todas las fuerzas y tendencias que tratan de disgregarlo» (*Teología y reino de Dios* pp. 24-25). Ciertamente, el poder del futuro es Dios. Por eso, el gran problema consiste en mostrar cómo ese futuro es absoluto (no espera nada más allá de sí mismo), cómo desde el futuro se determina creadoramente el pasado y el presente, dirigiéndolo hacia su culminación. Dios no crea desde atrás sino desde adelante; sólo por hallarse en el último final, como meta absolutamente libre, determinada sólo por sí misma, don-

de todo se recoge y unifica Dios puede ser «eterno»: origina y condiciona todo lo que pasa. (Ibid 25-29; *Offenbarung als Geschichte, Göttingen*, 1965, 99-99).

En esta perspectiva se abre, trasladado a coordenadas históricas, el viejo problema cosmológico del concurso. La historia resulta acción de Dios y es la vez acción humana. ¿Cómo se pueden relacionar esos aspectos? El tema de fondo sigue siendo el de la libertad humana y la teodicea: ¿Cómo interviene Dios en un mundo alienado y entregado al sufrimiento? La respuesta de Pannenberg remite de nuevo al futuro: la verdad ilimitada de Dios sólo se manifestará inequívocamente en el futuro definitivo de su reino; eso significa que la revelación de la divinidad de Yahvé está vinculada a ese futuro.

Desde esta perspectiva de la historia como abierta hacia el futuro escatológico de Dios se comprende, a mi juicio, la cristología de Pannenberg. Su respuesta se sitúa entre dos términos extremos: a) La interpretación de Dios como proceso evolutivo que se identifica en el fondo con la marcha de la vida de los hombres (tendencia subyacente en Hegel y Whitehead); b) la visión de un Dios que no es más que futuro, desligado por lo tanto del presente, siempre alejado y siempre inaccesible (riesgo de la respuesta israelita). La concepción cristiana, tal como Pannenberg la ha elaborado en sus *Fundamentos de cristología* (Salamanca, 1974) se mantiene entre esos dos extremos: Dios no evoluciona con la historia pero tampoco es simplemente el alejado del futuro sino que se anticipa de manera total en Jesucristo. (Cfr. *El Dios de la historia*, Salamanca 24 (1977) 259-77).

c) *El Dios trinitario en la historia*. Esto significa que la realidad del Dios trinitario ha de tematizarse en el proceso de la historia. Por eso, en contra de la versión barthiana que interpreta la Trinidad como autodespliegue del sujeto divino en su transcendencia original, Pannenberg sitúa el misterio trinitario en el mismo lugar de la revelación histórica. ¿Qué lugar ofrece la historia para hablar de una distinción en lo divino? ¿Cómo se relacionan y se diferencian las personas?

A la primera de las preguntas se responde desde la realidad del movimiento del amor divino: a) Dios es el futuro de su reino; b) es un futuro que estaba y está presente en el hombre Jesucristo, mensajero de ese reino; c) a través de Jesús, Dios está presente en el mundo como Espíritu que ofrece libertad

y vida. «Las distinciones trinitarias entre Padre, Hijo y Espíritu están fundamentadas en la diferencia entre futuro y presente de Dios que, no obstante, están asumidos en la unidad de Dios por el eterno presente de Dios que es el Espíritu» (*Teología y reino de Dios* 39). Vemos que la Trinidad se ha convertido en la expresión radical y el sentido de la historia: no hay posibilidad de historia sin futuro abierto y unificador (Padre), sin presencia anticipado de ese futuro que permita caminar hacia la meta (Jesucristo, Hijo), ni tampoco finalmente sin la fuerza del mismo caminar (poder) de Dios que posibilite la tendencia hacia la plenitud (Espíritu). El problema en Pannenberg, lo mismo que en Moltmann o que en Jüngel, sigue siendo que a Dios se le ha identificado con los momentos de un proceso. ¿No estaremos en el fondo ante un proceso de ser sin sujeto o sin sujetos?

Para responder a esta dificultad, Pannenberg ha dialogado con la teología trinitaria y ha buscado apoyo en Hegel. De la tradición ha destacado la perspectiva trinitaria de los Padres griegos (capadocios) que interpretan el misterio a partir de la unidad fontal de lo divino que es el Padre; también estudia el modelo occidental (Agustín, Tomás) que ha visto la Trinidad como juego de relaciones dentro de la unidad de la esencia divina. Pannenberg supone que los primeros rompen la unidad de Dios haciendo que el Hijo y el Espíritu estén subordinados al Padre; los segundos destruyen la realidad de las personas al reducirlas a meras relaciones. Frente a ellos, recogiendo una insinuación presente ya en Ricardo de S. Víctor y siguiendo la línea abierta por Hegel, Pannenberg intenta definir las personas a partir de la autoentrega. La persona no se determina como sujeto autoposeyente sino como don de sí mismo: en ese darse, esta siendo cada uno para el otro y desde el otro, Padre, Hijo y Espíritu constituyen el único misterio de Dios como realidad absoluta y original que fundamenta la historia. (Cfr. *Fundamentos de cristología* pp. 222-27).

Tales son los elementos fundamentales de la teología de Pannenberg respecto al misterio trinitario. Como decíamos, no podemos detenernos a evaluar su pensamiento ni podemos compararlo extensamente a Jüngel. Cada uno ofrece un punto de partida y un ángulo de mira diferente, de tal forma que resulta impropio el arriesgarse a juzgar cualquiera de ellos partiendo desde el otro. De todas formas, nos parece que podemos aventurarnos a ofrecer una especie de comparación muy general de ambas perspectivas. a) Lo primero que desta-

ca es el hecho de que Pannenberg, en contra de Jüngel, ha ofrecido una teología natural como lugar propedeútico para la visión del Dios de Cristo. Esto lo estimamos positivo: sólo podrá hablarse de revelación allí donde el hombre aparezca en concreto como «capax Verbi». b) La fijación histórica de la teología natural nos parece ya más arriesgada; ciertamente, el hombre es historia y, como sabe Jüngel, Dios se ha revelado en la historia de Jesús; sin embargo no se puede olvidar la mediación cósmica (Dios como transfondo de la realidad del mundo) ni tampoco la búsqueda de la interioridad. Un Dios trinitario elaborado sólo al modo de Pannenberg puede convertirse en mero «revestimiento» de una determinada visión de la historia. c) Esto nos lleva al tercer riesgo que Pannenberg comparte con E. Jüngel: la dificultad de elaborar una teología a partir de las relaciones interpersonales, que se concreten en la referencia Padre-Hijo y permitan interpretar a Dios desde el modelo del encuentro.

7. Conclusiones.

Más que una confrontación crítica hemos querido ofrecer un esquema de conjunto de la obra de Jüngel (*Gott als Geheimnis der Welt*) dentro del abanico de posturas protestantes alemanas que están representadas por Moltmann y por Pannenberg. Por eso, sencillamente, a modo de simples anotaciones, acotaremos la problemática fundamental que suscitan estas obras.

El primer elemento a destacar es *el lugar de la experiencia de Dios*. En este plano pienso que se ha dado un gran avance; la teología trinitaria tradicional, tanto en perspectiva protestante como católica, había desembocado en una especie de puro silencio o matemática divina; el esquema oriental del proceso genético del ser y el modelo occidental de la actividad immanente del espíritu resultan ya demasiado estrechos para hablar de la vida interna de Dios; además, ambos modelos se encontraban unidos a una visión exclusivamente transcendente del ser divino. Por eso nos parece muy positivo el hecho de que la teología protestante, inspirada lejanamente en Hegel y superando el esquema revelacionista de K. Barth, haya buscado un nuevo «locus» de experiencia trinitaria: la realización de la historia en Pannenberg, el sufrimiento y la esperanza en Moltmann, el sufrimiento y el amor en Jüngel. En todos estos casos se trata de «recuperar» al Dios trinitario

para la dinámica de la vida y para la misma comprensión del mundo. Personalmente juzgamos que esa base de experiencia resulta en algún momento un poco estrecha (la insistencia en el sufrimiento) o sistemática (el conjunto de la historia) y debe ser ampliada a partir de una comprensión mejor de la creatividad y del encuentro interhumano; de todas formas, lo que ofrecen y suponen los autores estudiados nos parece muy valioso. Junto a ellos se puede y se debe situar la aportación del teólogo católico H. Mühlen.

Un segundo elemento a destacar es el esfuerzo por unir *el Dios en sí con el Dios manifestado*. En este plano Moltmann intenta superar la dicotomía luterana entre el «Deus absconditus» y el «Deus revelatus»; Jüngel prefiere reinterpretarla de un modo trinitario. Ambos, lo mismo que Pannenberg y entre los católicos K. Rahner, intentan descubrir la realidad de Dios en su manifestación histórica. El objetivo es bueno y la intención es clara. Más difícil nos resulta evaluar lo conseguido. Pienso que en el fondo de toda la problemática se encuentra la relación entre el *Jesús* de la historia, nacido en el tiempo, y el Hijo que surge de Dios en el misterio original de lo divino. Las respuestas al problema son variadas: provocativa y tajante la de Moltmann, identificando al Hijo con Jesús crucificado; precavida la de Jüngel, fundamentando el para nosotros de Jesús en el en sí del Hijo en la historia de Dios; ontológicamente profunda la de Pannenberg, al afirmar que como prolepsis del final definitivo Jesús ha sido originado en el principio.

Esto nos lleva a situar el problema en el *plano ontológico*. Comenzaban Jüngel y Moltmann destacando la muerte irreparable del antiguo Dios absoluto de la ontología. Parecía que con eso el problema estaba ya resuelto. Pero en el momento en que se quieren precisar las relaciones de Dios con Jesús, dentro de la realización de la historia humana, retorna la ontología. Moltmann no ha sabido verlo con claridad; por eso su postura resulta más testimonial desde el plano de la fe y más vacilante en su entramado sistemático. Jüngel y Pannenberg ofrecen perspectivas diferentes. Para Jüngel la «ontología de Dios» brota de la misma palabra revelada y de la vida de Jesús; desde ella y solamente en función de ella pueden trazarse los elementos básicos de la relación de Dios y de Jesús con nuestro mundo. Pannenberg, por el contrario, ha introducido la revelación de Dios en Cristo dentro de un esquema previo de ontología histórica. Personalmente juzgo

que las dos perspectivas han de completarse en una interacción dialéctica. El camino por recorrer es todavía muy extenso: pensar a Dios significa situarle dentro de un campo de inteligibilidad y de sentido; pues bien para pensar radicalmente a Dios será preciso ir más allá de lo que por ahora nos ofrecen Pannenberg y Jüngel aunque ambos, cada uno por su lado, pueden ofrecernos gran ayuda.

Como último elemento a destacar en el conjunto de las teologías de Jüngel, Pannenberg y Moltmann resalta lo que repetidas veces hemos llamado «*peligro de construir un proceso divino sin sujeto*». Los tres saben que Dios es un proceso de vida. Los tres distinguen dentro del proceso los momentos trinitarios. Y finalmente los tres pretenden insertar la vida humana (como dolor, realización, historia y esperanza) dentro del hacerse del misterio trinitario. Todo eso nos parece irrefutable y necesario. Sin embargo, nos asalta la sospecha de que las «personas de Dios» hayan podido quedar como anuladas dentro del proceso. Repetimos que se trata sólo de una sospecha. Añadimos que es difícil estructurar de una manera más coherente las dimensiones del Dios cristiano. Pero debemos añadir que nos gustaría encontrar una mayor concentración personal del misterio. El símbolo de la fe no dice: «creo en el proceso de realización del ser divino» sino «creo en Dios Padre..., en Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor... y en el Espíritu Santo». Será eso lo que tendrá que exponer y guardar la teología trinitaria.

X. PIKAZA
Facultad de Teología.
Universidad Pontificia de Salamanca.