

EL DIOS DE LA HISTORIA

El Dios trinitario y la verdad de la historia *

1.—«La experiencia humana de la historia», así escribió Karl Löwith en 1949, «es una experiencia de permanente fracaso». Por esta razón a su modo de ver no contienen los acontecimientos históricos «la menor referencia a un sentido abarcador y último»¹. Según Löwith tal sentido puede ser buscado solamente más allá de la historia y en oposición a ella. La historia aparece, así ya en Aristóteles, como el campo de lo casual, pero ahora no simplemente carente de sentido, sino de oposición a las afirmaciones de sentido de la teología cristiana de la historia y de la filosofía moderna de la historia como absurda, y justamente por ello según Löwith la marcha del acontecer histórico hace surgir la pregunta por el sentido de la acción y del sufrimiento históricos, una pregunta que sin embargo no encuentra respuesta alguna en la misma historia.

La tesis de la carencia de sentido y de la absurdidad de la historia está condicionada a su vez históricamente. La fascinación, que ha irradiado en el sentimiento vital europeo de este siglo, apenas es comprensible sin el contexto de las catástrofes históricas de nuestro tiempo. Esto limita la validez universal de tal tesis. Löwith mismo era consciente de que «la historia puede aparecer como absurda solamente en atención a un sentido último». Decepciones sólo hay donde se espera algo. Pero el que nosotros interroguemos en general a la historia como totalidad por un sentido y sin-sentido viene condicionado también históricamente: el pensamiento judío y cristiano han hecho surgir esta enorme pregunta».

El origen histórico de la conciencia moderna de la histórica no abrió para Löwith en absoluto opción histórico-teológica alguna. El

* Trabajo leído en la Universidad Pontificia de Salamanca el 28 de marzo de 1977. Traducción española del Prof. Ricardo Blázquez.

1 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 1953 p. 175.

adiós que dio el pensamiento moderno a la teología de la historia fue visto por él como definitivo, y en este punto es Löwith plenamente representativo de la situación general que ha atravesado la discusión de los últimos decenios. Para él era un tema ya sin sentidos una verdad teológica de la historia. Su problema era si la función central de la idea de Dios en la teología de la historia puede ser cumplida por un giro, antropológico, tal como se ha realizado en la moderna filosofía de la historia, donde la humanidad fue declarada sujeto de la historia y de su progreso. Löwith respondió negativamente a esta cuestión, y aunque las razones de su reparo —unido al reproche expresado en una mezcla confusa de motivos cristianos y paganos² no han convencido por todas partes, sin embargo se ha impuesto ampliamente el juicio negativo sobre la posibilidad de que la herencia de la teología de la historia haya pasado a la filosofía de la historia. Como resultado de un análisis de la filosofía crítica de la historia propia de la escuela de Frankfurt, que interpreta la historia como proceso de emancipación de la humanidad, hizo constar M. Theunissen en 1969 «que la filosofía de la historia no sólo ha surgido a partir de la teología, sino ahora como antes sólo como tal es posible»³. Sin su presupuesto teológico se disuelve en naturalismo. Entretanto el intento de pensar a la humanidad como sujeto agente de su historia ha sido abandonado incluso por Jürgen Habermas ante la sospecha de que con ello solamente se trata de una hipostatización de la idea de humanidad convirtiéndola en una subjetividad análoga al yo individual. Queda entonces la variedad de individuos que actúan y sufren históricamente y el proceso de su interacción. ¿Pero dónde se sostiene la unidad de este proceso como objeto de la interpretación histórica? ¿Se limita a las estructuras generales de los sucesos históricos? Así solamente habría unidad de la historia porque se ha hecho abstracción de su realización concreta. ¿O se constituye la unidad de un proceso histórico en virtud de la perspectiva del historiador que interpreta y no porque éste se limita a reflejarla? De esta forma la mirada del *historiador sustituiría* a la providencia de Dios que constituye la marcha de la historia, aunque solamente de cara a un pasado cuyos elementos le son dados de antemano.

2 Ibid. p. 189.

3 M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*. Zur Kritik der kritischen Theorie, 1969 pp. 39 s.

4 Cfr. J. Habermas, *Über das Subjekt der Geschichte*. Kurze Bemerkung zu falsch gestellten Alternativen, en : *Geschichte - Ereignis und Erzählung* (Poetik

Tales aporías de los más diversos intentos de comprender los procesos históricos como contextos significativos unificados apoyan siempre la postura de Karl Löwith al evitar la pregunta por un sentido en la historia. Retornar a la teología de la historia para él ya no era salida viable, según se dijo. ¿Por qué razón? Löwith creía que la clásica teología cristiana de la historia desde Agustín hasta el siglo XVII descansaba por su parte ya en un compromiso, a mitad de camino entre los escritos bíblicos y la moderna filosofía secularizada de la historia. El filósofo de Heidelberg veía la escatología primitiva del cristianismo en oposición a la «historia de este mundo», y podría haber apelado a favor de ello hasta a Rudolf Bultmann más que a Oscar Cullmann. «Para el creyente», decía Löwith, «la historia no es un reino autónomo de esfuerzos y de avances humanos, sino un reino del pecado y de la muerte, que necesita la redención» y cuyo fin ha irrumpido en Cristo⁵. Ante esta visión una teología cristiana o una filosofía de la historia tenía que presentarse naturalmente como «una creación artificial»⁶. Pero tanto el Nuevo como el Antiguo Testamento nada saben de una historia que pertenece al mundo del pecado y de la muerte y que fuera una función de este mundo abandonado a sí mismo. Puede que el *cosmos* se haya alienado de su creador; pero que tenga una *historia* independiente de Dios y autónoma frente a El no escuchamos nosotros. El Nuevo Testamento no conoce en absoluto el término «historia». El verbo *historein* aparece una sola vez en Gál. 1, 18, donde Pablo cuenta que viajó a Jerusalén para conocer a Pedro. Lucas habla en el prólogo de su evangelio de historia solamente en sentido subjetivo de narración (*diégesis*) en relación con los sucesos (*pragmata*), que han acaecido con Jesús.

Ahora bien, se ha pensado que también en el Antiguo Testamento falta una idea para «historia»⁷. Esto sería un hallazgo en cierto modo extraño dada la concepción generalizada de que hay que buscar en el antiguo Israel las raíces de la conciencia histórica moderna, el origen de la comprensión de todo acontecimiento como de un proceso irreversible, orientado a lo nuevo futuro. Sólo es exacto en ese ha-

und Hermeneutik V) ed. R. Koselleck/ W. D. Stempel 1973, pp. 470-76; para la revisión de la posición anterior de Habermas véase mi aportación: *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, Ib. pp. 478-90, especialmente pp. 480 ss. Para esta cuestión véase también las notas de O. Marquart ib. pp. 463 ss.

⁵ K. Löwith, o.c. p. 177, cfr. 180.

⁶ Ibid. 179.

⁷ G. Scholz, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter) 3, 1974, p. 345; O. Plöger, en: RGG II, 1948, col. 1473.

llazgo el que el Antiguo Testamento de hecho no conoce la idea moderna de un desarrollo histórico independiente de la sociedad humana o de la humanidad en totalidad. Pero no faltan en modo alguno expresiones recapituladoras de los acontecimientos históricos⁸. Entre ellas está la más significativa para la conciencia histórica de Israel, a saber el discurso recapitulador de la acción de Dios, de la totalidad de sus acciones, del *ma'aseh Jahwe*. Así según la tradición deuteronomista de Jos. 24, 31 Josué eligió como ancianos a aquellos varones, que sabían «todas las hazañas que Yahvéh había hecho en favor de Israel», por tanto la historia entera del éxodo, de la conclusión de la alianza y de la entrada en la tierra. En el trasfondo de esta presentación está la acusación profética de que el pueblo no ha reparado en la historia (*ma'aseh*) Yahvéh⁹. La versión positiva de la misma idea se encuentra en la invitación del salmo 33 a alabar al Dios de Israel, porque ha sido fiel en la historia de su actuar: toda su acción, la historia entera realizada por El, acontece en la verdad, *emunah* (Sal. 33, 4)¹⁰. En esta palabra del salmo suena ya una relación entre

8 Existe la idea de la historia del origen (Toledot: Gén. 5, 1 entre otras, cfr. G. v. Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, pp. 33 ss.). Todavía no se encuentra aquí sin embargo lo específico de la comprensión véterotestamentaria de la historia. Lo mismo vale también para la idea *dabar*, cuyo plural puede significar los acontecimientos (Gén. 15, 1; 22, 1. 10; 39, 7...), *debarim*, semejante a los *pragmata* de Lucas, de modo que la palabra puede tener también el sentido de «crónica» (1 Re. 11, 41: el libro de los hechos de Salomón, parecido 14, 29). Los sucesos diarios, los acontecimientos de la crónica del mundo, asumen su sentido específicamente israelita al entrar en conexión con la fe judía de que Yahvé es el que ha fijado a cada cosa su tiempo (cfr. Ecltés. 3, 1 ss. 11) y ha determinado sus días al hombre (Job 14, 5). Esta concepción sapiencial se presenta así como generalización, pero al mismo tiempo también como flexión característica de la visión más original, que había visto en los acontecimientos históricos las acciones de Yahvé. La idea de una acción divina expresa una manifestación contingente del poder divino, y ésta se mantuvo en el trasfondo de la representación de una sabiduría divina que asigna de antemano a cada acontecimiento su tiempo. Sin embargo el poder del Dios de Israel sobre el destino de los hombres y su mundo, del que la sabiduría hablaba de una forma englobante, ha sido experimentado antes como acción histórica de Yahvé, y no sólo ocasionalmente y no únicamente en los acontecimientos salvíficos fundamentales para el pueblo, sino también en el alimento y el vestido de los frutos de la cultura rural, como Oseas intima (Os. 2, 4 ss, cfr. H. W. Wolff, *Dodekapropheten I Hosea*, 2ª ed. 1965, pp. 40 ss., igualmente pp. 65 s. en relación con 2, 23 s.), y también en la desgracia, como muestra la enérgica pregunta del profeta Amós: «¿Cae en la ciudad el infortunio sin que Yahvé lo haya causado? (am. 3, 8). Para Isaías y Jeremías también es acción de Yahvé los sucesos de los pueblos paganos (Is. 10, 13 ss. cfr. 29, 27 ss.), y el Déuteroseaías anunció la divinidad exclusiva de Yahvé porque El es el que «hace todo esto», luz y tinieblas, salvación y desgracia (Is. 45, 7, cfr. 8).

9 Is. 5, 12; cfr. Sal. 28, 5.

10 Cfr. Sal. 111, 2.

historia y verdad, mediada por la fidelidad de Dios, que confiere a sus acciones solidez y de esta forma cohesión.

Pero antes de entrar, en la discusión de este tema, ha aparecido una reflexión sobre el alcance del hallazgo, de que en la perspectiva de la tradición bíblica sólo puede hablarse de historia en un sentido teológicamente relevante en atención a la *acción de Dios en los acontecimientos*. Las historias del origen del Toledot están acuñadas también por la temática de la acción divina, y sus contenidos han sido descritos desde esta perspectiva. Y este dato fundamental permanece, cuando se mira hacia el Nuevo Testamento. También para el cristianismo primitivo Dios es el que actúa en la historia de Jesucristo y de su comunidad. Para Karl Löwith solamente «una teología judía de la historia» es «posible e interiormente necesaria», ya que «sólo los judíos son pueblo histórico y tal en virtud de su religión», de modo que el pueblo judío pudo («y puede»!) «comprender teológicamente su destino histórico-político», mientras que los cristianos, según Löwith, «no son un pueblo histórico». Este juicio no sólo desatiende el hecho de que la comunidad cristiana ha reivindicado sin ninguna reticencia la idea de pueblo de Dios para la interpretación de su propia existencia histórica; sobre todo ha pasado por alto aquí Löwith el que la teología bíblica de la historia está orientada en primera línea hacia Dios y su actuación. Obtiene su unidad no a partir de la unidad de un «pueblo histórico», sino desde la fidelidad de Dios en su acción, la cual solamente concede estabilidad y continuidad al pueblo de Dios.

Si no se piensa la historia a partir de la acción de Dios, sino como una conexión creatural de hacer y de acontecer más o menos autónomo frente a Dios, o hasta perteneciente al mundo del pecado y de la muerte, entonces sólo se podría hablar de una acción histórica de Dios en diferencia u oposición a la historia humana. Pero esta consideración dualista atenta contra la divinidad de Dios mismo. Hiere el poder de Dios sobre su creación, que aparece en el hecho de que cada suceso, cada acontecimiento, es al mismo tiempo una acción de Dios. La inevitable discusión teológica con una comprensión profana de la historia, que concibe la historia humana como un conjunto de acción y de acontecer autónomos y cerrados en sí mismos, no se lleva adelante añadiendo u opinando la afirmación de una acción divina revelatoria a una historia así comprendida. Hay que plantear más en profundidad y más en el origen la discusión sobre la verdad

teológica de la historia. No es posible en absoluto aceptar la idea de una historia humana y de un ahistoria del mundo autónomas sin haber abandonado ya el Dios bíblico y sin haberle reducido a la función de un espectador más o menos impotente o en el mejor de los casos de un «Contradios» maniqueo. Si son tomadas en serie las aserciones bíblicas sobre la acción histórica de Dios, entonces no hay acontecimiento alguno —sea de salvación o de perdición, como dice el Déuteroisaías—, en el que Dios no actúe, y sólo sobre esta base puede plantearse adecuadamente la pregunta por el sentido de los hechos históricos.

Para ello no es necesario que la acción de Dios, la entrada contingente y tanta veces incomprensible de su poder en los acontecimientos de la historia humana, no es necesario en absoluto que entre en concurrencia con la acción *humana* en la historia. La acción divina y la acción humana no están en el mismo nivel. Sólo una deficiente idea de Dios conduce a despojar a la acción humana de su peculiaridad y a someterla a coacción. La actividad de las criaturas no es competitiva con la acción de su Creador. Este actúa a través de ellas, se sirve de ellas *sin ver violentadas*, aunque es verdad que su acción supera al mismo tiempo los fines de las criaturas. Igual que la realidad de Dios no puede ser pensada en absoluto sólo como trascendente, sino también como interiormente presente en las criaturas, de la misma forma hay que pensar su acción como «trascendente en medio de nuestra vida».

Sin embargo la idea de la historia como acción de Dios, en la que es asumida la acción humana, choca con una dificultad fundamental ya que la realidad histórica de los hombres y su mundo no corresponde a la voluntad revelada de Dios. ¿Cómo puede ser entonces tan sencillo que la acción de Dios sea el fondo de la historia? La realidad del mal y el sufrimiento de la humanidad se oponen a ello. Ambas cosas pueden conducir a la separación de los hombres de Dios. Han cambiado el mundo en el mundo del pecado y de la muerte separado de Dios. ¿No hay que reconocer de esta forma que la historia no queda asumida en la acción de Dios? Ciertamente también el mundo alienado de Dios queda por su historia asido por Dios. La historia como historia no sólo de salvación sino también de juicio demuestra los límites de la emancipación humana de Dios. La ausencia de Dios en el mundo del hombre indica no que Dios ha dimitado o ha muerto, como quiere una interpretación superficial; más bien

se anuncia en la ausencia de Dios el juicio sobre el mundo. De esta forma el mundo alejado de Dios se mantiene por su historia cogido por Dios. Y sin embargo *esta* forma de presencia activa de Dios no garantiza todavía el cumplimiento de su voluntad, la comunión de los hombres con Dios. ¿Hay alguna solución para tal desconexión entre la suficiencia de las criaturas y la voluntad revelada de Dios? Aquí emerge teológicamente la cuestión de la verdad de la historia, precisamente si es vista como historia de la acción divina.

La pregunta por la verdad de la historia solamente a través de Dios mismo puede encontrar su respuesta. Si la historia es esencialmente historia de la acción divina, entonces la verdad de las actuaciones de Dios, su identidad con El mismo, sólo podrá estar fundada en Dios. Así alaban los salmos a Dios porque El es la unidad de sus acciones por medio de su fidelidad, en la que se realiza y manifiesta su verdad y su autoidentidad. Las obras de sus manos (*ma'aseh jadaw*) son *emet* y *mischpat* (Sal. 111, 7). Por ello son fidedignos también sus mandatos, y su fidelidad ofrece al hombre escudo y protección (Sal. 91, 7). Y por ello en definitiva sólo hallará estabilidad el que confía en Dios¹¹. Aquí aparece además que en la idea bíblica de la verdad, como lo permanente en la marcha del acontecer y *por tanto* como lo seguro, es copensada simultáneamente también la *historicidad de la verdad misma*; ya que sólo en la marcha del acontecer se mostrará *qué* es definitivamente estable y seguro. Según la famosa formulación de Hans v. Soden la verdad en el sentido del antiguo Israel es «aquello que resultará en el futuro», es decir lo que se manifestará como resistente y firme¹². Esto significa que también la verdad incondicionada e ilimitada de Dios, su autoidentidad, estabilidad y fidelidad sólo en el futuro se manifestará inequívocamente, y consumadamente sólo en aquel futuro definitivo de su reino hacia el cual se dirige la esperanza escatológica de Israel. Con otras palabras, la plena revelación de la divinidad de Jahvéh está vinculada al futuro escatológico de su reino como consumación de su acción histórica. La comprensión histórica de la verdad en Israel y la idea profética de la automanifestación divina por su actuación histórica y definitivamente por

11 Is. 7, 9, cfr. Sal. 20, 8. Para esta cuestión véase mis argumentos sobre la idea véterotestamentaria de verdad, en: «*Was ist Wahrheit?*» (Grundfragen Systematischer Theologie, 1967, pp. 222), 205 ss.

12 H. v. Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927 p. 15.

la consumación escatológica de su actuar se corresponden realmente de forma inseparable.

Ahora bien, en esta vinculación de verdad e historia hay incluida todavía en relación con la realidad de Dios una implicación más amplia, que *no* fue tematizada en la conciencia creyente de Israel, y en todo caso en el tiempo bíblico. Es ésta: el condicionamiento de la realidad incondicionada de Dios mismo por el futuro, todavía ausente para los creyentes, de la consumación de la acción histórica divina en la venida de su reino. Con rigor se puede afirmar, y sólo bajo el supuesto de este futuro, que Dios actúa ya en los acontecimientos de la historia. Ya que en la historia está en juego la divinidad misma de Dios. Sin la realización de su permanente fidelidad a sí mismo no sería Yahvéh Dios, es decir ni verdad en absoluto ni fundamento de todo lo que existe fuera de El, el origen creador que da a todo lo creado por El su consistencia limitada. El que la fidelidad y la verdad de Yahvéh son inquebrantables, como anuncian los salmos, tiene que manifestarse todavía definitivamente en el futuro de su autorrevelación. La *fe* de Israel *anticipa* este futuro y alaba a Dios *ya ahora* como aquél que será el mismo en su revelación escatológica. Pero justamente por esto permanece oculta a la fe de Israel la implicación de la historicidad de la verdad para la realidad de Dios mismo.

¿Cómo puede concebirse a Dios como verdad de la historia, si la verdad misma es histórica? ¿Qué significa esto para el ser de Dios? ¿Tiene que ser pensado Dios como devenir en la historia de sus acciones? ¿Hasta qué punto son entonces todavía acciones *suyas*? ¿Y qué clase de relación al mundo creado, al cual se refiere su acción, se supone, si la autoidentidad de Dios, su verdad, que supera la oposición entre su acción omnipotente y el mal en el mundo, emerge en el proceso de la historia y solamente a partir del fin puede ser identificada con seguridad como historia de su actuar?

2.—La filosofía evolutiva y la teología evolutiva americana definden hoy con absoluta claridad la idea de un Dios en devenir frente a la tesis clásica de la inmutabilidad divina. Según esto Dios en su naturaleza originaria es únicamente el lugar y la esencia de las posibilidades ideales para la autorrealización de las criaturas. Cuando John Cobb califica con la idea cristiana del amor de Dios el hecho de que Dios proponga por adelantado a cada acontecimiento su po-

sibilidad ideal de autorrealización¹³, no se debe entender como si el amor divino originara el mundo y los acontecimientos que tienen lugar en él. Más bien —en esta perspectiva— todos los acontecimientos se realizan por sí mismos en virtud de una *creativity* distinta de Dios; surgen de las posibilidades ideales que Dios ha señalado a cada uno. Mientras la existencia de las criaturas se extingue, Dios mantiene en su experiencia los valores realizados por las criaturas a partir de aquellas posibilidades. De esta forma se enriquece la esencia divina en el proceso de la historia por su efecto recíproco con las criaturas. Al mismo tiempo sufre también Dios con las criaturas (como *fellow-sufferer*)¹⁴, en cuanto la autorrealización de éstas no corresponde a las posibilidades ideales que Dios les concede. Así hace espacio la teología evolutiva en la misma idea de Dios al fracaso y sufrimiento de las criaturas; sin duda es éste uno de sus aspectos más impresionantes. Pero con ello *pierde* la teología evolutiva la *absolutez de Dios*, pues se le hace un *factor en el universo junto con otros* y en reciprocidad de efectos con ellos. La idea de la *creación* en sentido estricto, como *creatio ex nihilo*, es incompatible en todo caso con las formas de una idea de Dios teológico-evolutiva inspiradas en Whitehead¹⁵.

Los serios reparos, que hay que poner a la idea teológico-evolutiva de una historia de Dios en el marco de una discusión orientada bíblicamente como conviene a la teología cristiana, podrían corroborar la desconfianza fundamental ante esa idea. ¿No afirmó *Kierkegaard* en sus «Fragmentos filosóficos» —en total acuerdo con la clásica doctrina metafísica sobre Dios— que «es propio de la perfección de lo eterno no tener historia, como lo único que está ahí y sin embargo no tiene en absoluto historia?»¹⁶. Pero precisamente *Kierkegaard* ha visto también que la idea fundamental cristiana de la *encarnación* exige la aceptación de que el cambio que tiene lugar en el devenir histórico implica algo para el ser mismo de Dios. Si en virtud de la *encarnación* nada cambiara en Dios, de modo que fuera en el mismo sentido Dios sin la *encarnación* que lo es en la *encarnación*, se suprimiría entonces la idea de una *encarnación* de Dios mismo y simultáneamente la de una *autorrevelación* histórica de Dios; ya que con ello se diría que el acontecimiento así caracterizado permanecería

13 *Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes*, 1971 p. 78, cfr. 41 ss.

14 *Ibid.* 91, cfr. 28.

15 *Ibid.* 85.

16 SV IV, p. 239. Obras completas de *Kierkegaard* traducidas al alemán por E. Hirsch, 10, 1952 p. 72.

externo a la realidad de Dios, no la tocaría. Pero si por el contrario hay que tomar en serio la idea de la encarnación, entonces el ser de Dios no es en absoluto separable de la historia. La diferencia entre el antes y el después al menos de este *único* acontecimiento histórico comporta algo para la divinidad misma de Dios, y así se introduce un momento de devenir histórico en la idea de Dios. Kierkegaard pudo verlo solamente como contradicción, que constituye el objeto paradójico de la fe¹⁷. Kierkegaard se mantuvo fijo en esta contradicción, porque sostenía que era imposible adscribir la idea de devenir histórico al ser de Dios abandonar su eternidad — y con ella su divinidad.

Aquí se expresa la convicción de Kierkegaard del fracaso de la doctrina sobre Dios de *Hegel*. Ya que Hegel había hablado —seguramente el primero— de una «historia de Dios» en sí mismo: «Espíritu es la historia divina, el proceso de autodistinguirse, separar y asumir lo separado de nuevo en sí»¹⁸. Es a la *doctrina de la Trinidad* a la que apela Hegel para afirmar que Dios es historia en sí mismo, y esta tesis le sirve para pensar juntas la esencia de Dios y su acción y de esta forma el mundo¹⁹. En cuanto Espíritu Dios es no solamente historia en sí mismo sino al mismo tiempo también la historia de su revelación en el mundo. Esta historia de la autoenajenación de Dios y de su manifestación al espíritu finito redimiéndole y reconciliándole es según Hegel «la misma historia eterna y divina»²⁰.

La interpretación de Hegel de la Trinidad como una historia eterna de Dios en sí mismo no ha quedado reducida a su escuela. En nuestro siglo ha sido renovada por *Karl Barth*²¹ y está en el centro

17 SV IV, p. 251 = Hirsch 10, p. 84.

18 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Sämtliche Werke ed. Ph. Marheineke 16) p. 219, en la edición de G. Lasson Philos. Bibl. 63) página 65.

19 Hegel criticó el procedimiento tradicional de separa la *esencia* de Dios de la historia de la *acción* divina, como expresión de la incapacidad de la «reflexión» pura para concebir la idea de Dios, como idéntica con su realidad. Por esta razón piensa primero la esencia divina en sus predicados para sí « y después, en cierto modo fuera de estos predicados, la historia de Dios, actividad de Dios y sus obras», a saber creación y redención (PhB 63, 54 del MS de Hegel). Pero con ello estaría «separada la manifestación de Dios de aquellas determinaciones» de su esencia (ib), y en consecuencia no sería ya en absoluto manifestación, revelación de Dios, por externa a su esencia. Pero entonces Dios no sería ya Dios, la verdad absoluta, sino condicionado por su relación a lo finito.

20 *Ibid.* p. 56, cfr. pp. 95 s., y p. 159.

21 Ya en la *Christliche Dogmatik*, 1927, designa Barth a la Trinidad la «historia eterna de Dios» (pp. 231 s.), que subyace a la historia de su revelación. La *Kirchliche Dogmatik* por el contrario restringe en primer lugar el uso de la idea

de la discusión, que se conecta con la doctrina trinitaria de Barth, sobre la significación de la revelación histórica de Dios para su divinidad²². Aquí se separa Barth de Hegel para orientarse por la misma dirección de Marheinecke y los juristas hegelianos del siglo XIX. Mientras que Hegel intentó pensar la esencia de Dios y su acción en el mundo precisamente a través de la idea de una historia divina como unidad dialéctica, Barth igual que Marheinecke ha corregido la dialéctica hegeliana en este punto por medio de la idea platónica de la correspondencia imitativa y así ha pensado el acontecimiento de Cristo y con mayor razón la realidad creada solamente como analogía con la historia intratrinitaria de Dios²³. Esta corrección no es en modo alguno marginal. Su sentido es comprensible: la inclusión hecha por Hegel del proceso del mundo en el proceso del autodespliegue trinitario de Dios debe ser evitada, —lo que se ha llamado polémicamente el panteísmo de Hegel. La historia de la redención y de la reconciliación no puede ser «la misma historia eterna divina» (cfr. n. 20). Pero por otra parte la revelación histórica de Dios en Jesucristo debe revelar *tal* como es en su esencia eterna. Este argumento fue decisivo para la nueva fundamentación barthiana de la doctrina trinitaria, justamente como Trinidad inmanente, a partir de la revelación histórica de Dios²⁴. Por ello es consecuente que Eberhard Jüngel y Jürgen Moltmann hayan superado tácitamente las limitaciones de la doctrina bartiana sobre la analogía, al buscar a partir de la muerte en cruz de Jesús una nueva comprensión de la divinidad de Dios o bien de las relaciones intratrinitarias entre el Padre y el Hijo²⁵. El

de historia a la revelación de Dios (I/1, pp. 333, y 343 ss. y especialmente 348 ss., cfr. también III/2, pp. 190 s.), pero retorna en la doctrina de la reconciliación a la interpretación de la Trinidad como una historia de Dios en sí mismo, que se continúa en la reconciliación del mundo (IV/1, pp. 222 s., cfr. 122 y 236), y ciertamente «no sin correspondencia con la historia... en la que El es Dios» (p. 223).

22 Así Moltmann, *Gedanken zur «trinitarischen Geschichte Gottes»*, en *Evangelisch Theologie* 35 (1975), pp. 208 ss.

23 Cfr. la idea de «correspondencia» en KD IV/1, p. 223 (nota 21). En el transcurso está la doctrina de la analogía de Barth introducida desde II/1, y ampliada a la analogía de relación en la antropología (III/2, 244 ss., 262 s., 390 s.). Cfr. en Ph. Marheinecke, *Die Grundlehre der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* 1827, apartados 248 ss., y su distanciamiento en relación con el panteísmo apart. 245. Cfr. también F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Ph. Marheinecke*, en: *NZsyTh.* 10 (1968) pp. 44-48 y especialmente 71 en relación con los apartados 214 s.

24 KD I/1, pp. 400 ss., 411 ss., 424, 435, 450, 489.

25 E. Jüngel, *Vom Tod des lebendigen Gottes* (1968) en: *Unterwegs zur Sache* 1972, pp. 105-25, especialmente 116 ss. Las matizaciones de J. Moltmann (cfr. n. 22 y *Der gekreuzigte Gott*, 1972 pp. 185 ss., 222 ss.) pueden ser leídas como diferenciación teológico-trinitario de las tesis de Jüngel que parten de la doctrina de la elección de Barth y de la concepción luterana de la comunicación de idiomas.

fenómeno raro en otro tiempo de una legitimación teológica del ateísmo bajo el nombre de una teología de la muerte de Dios ha dado ocasión a la teología para empujar más adelante la comprensión de unidad de Dios mismo con su revelación histórica, —un dato por tanto que ha encontrado su expresión en la configuración de la doctrina trinitaria, pero que hasta hoy no había sido pensado en todo su alcance para la idea de Dios.

La teología está de esta forma de nuevo remitida al planteamiento de Hegel y Kierkegaard. Kierkegaard temió de la licuefacción operada por Hegel del concepto de Dios en el movimiento de una historia que supera la distinción entre Dios y el mundo, temió la pérdida de la eternidad y con ella de la divinidad de Dios. Para Hegel sin embargo no excluía la idea de una historia de Dios su autoidentidad eterna; y precisamente no la excluía porque las determinaciones que emergen sucesivamente en la historia de Dios, como él la concebía, de lo general, lo particular y lo individual son siempre aunados como momentos *lógicos* en la unidad de la idea el pensamiento de Hegel de la Absoluto como idea posibilitó pensar los tres momentos *unidos* como Trinidad inmanente y *desplegados* en la sucesión de creación, reconciliación y redención. Ciertamente con esta solución se conecta aquella ambigüedad, que pronto ha suscitado la desconfianza teológica frente a la forma hegeliana de hablar de Dios: Por una parte es verdad conoce Hegel una vida divina, una historia intratrinitaria de Dios que es distinta de la historia del mundo y que le precede; pero por otra parte la idea de Dios halla su realización solamente en el proceso del mundo²⁶, y con ello parece que la idea de Dios se hunde en el proceso del mundo.

A pesar de estas aporías, que fundan el derecho de la crítica de Kierkegaard, continúa siendo admirable el intento, de pensar como unidad el ser de Dios y la historia de su acción. Tal intento le viene exigido también a la teología para responder a la tarea de elaborar las implicaciones del lenguaje bíblico sobre Dios como verdad de su acción histórica, que sólo en la historia viene a la luz. La *solución* del quehacer de pensar como unidad el ser de Dios y la historia de

²⁶ Detrás están las paradojas del pensamiento idealista del sujeto como el que se pone a sí mismo: o el sujeto es ya él mismo ante de su autodespliegue, —entonces su autodespliegue no es condición de su identidad como sujeto; o el proceso del despliegue es constitutivo para el ser del sujeto, pero entonces el sujeto no precede al proceso ni actúa en él.

su acción, es además condición para poder concebir a Dios como absoluto en su relación al mundo, sin quedar limitado por el mundo sino consumandole por sí mismo. Y, como Hegel sospechó, ofrece para ello una clave la doctrina trinitaria.

3.—La doctrina trinitaria no es sólo la formulación de la peculiaridad del Dios revelado en un acontecimiento histórico particular. Al identificar al Dios revelado en la historia de Jesucristo, formula al mismo tiempo la relación de Dios con la historia en general. Si no fuera así, el Dios revelado en la historia de Jesucristo no sería verdaderamente Dios, el Creador del mundo y el Futuro de su redención. La concepción histórico-salvífica de la fe trinitaria en la Iglesia primitiva ha expresado este dato, que el Dios revelado en Jesucristo no es otro que el Creador del mundo y el Futuro de su redención. El Padre de Jesucristo, que se ha revelado en El, su Hijo, es el Creador del mundo, y su revelación actúa ulteriormente por medio del Espíritu para transformar el mundo. Sólo en esta doble relación al *origen* del mundo y a su *consumación* futura es verdaderamente Dios el Dios revelado en la historia única de Jesús. Y no obstante era todavía insuficiente la interpretación histórico-salvífica de la Trinidad. Si Padre, Hijo y Espíritu se distinguieran únicamente desde un punto de vista histórico-salvífico como tres formas sucesivas históricamente de la representación de una esencia divina, entonces ninguna de ellas se identificaría con el mismo Dios eterno, y consecuentemente la esencia del único Dios, que está detrás de estos disfraces cambiantes, tampoco se habría revelado en modo alguno en Jesucristo. En la certeza de la fe de tener acceso por medio de Jesús al mismo Dios eterno ha rechazado la Iglesia esta consecuencia sabeliana de una interpretación sólo histórico-salvífica de la Trinidad divina, y ha asentado frente a aquélla con la cristología del Logos el dogma de que Padre, Hijo y Espíritu se distinguen en la eternidad del único Dios y en cuanto distintos están a la vez unidos.

El derecho de este paso a la idea de una Trinidad inmanente de Dios no puede ser puesto en duda. Pero hay que reconocer el problema siguiente con el que el dogma trinitario ha agravado hasta hoy a la teología: la aporía entró en la relación del Dios trino con la historia. Como la Trinidad inmanente fue pensada previamente a todas las relaciones de Dios con el mundo, aparecen todas éstas e incluso la encarnación como algo sobrevenido adicional y extrínsecamente a la vida eterna del Dios trino. El Dios de la doctrina clásica trinitaria es

ya sólo secundariamente el Dios de la historia y de la revelación histórica. La doctrina de las apropiaciones, que asigna especialmente a cada una de las personas divinas una de las fases y de las funciones de la historia salvífica, no ha podido evitarlo. Y la deducción de la historia a partir de una idea trinitaria pensada de antemano lesiona inevitablemente tanto la apertura y contingencia de la historia como la igualdad en el origen y en la dignidad de las personas trinitarias en relación con la única esencia divina. (Hegel y también Barth).

Se evita que la Trinidad venga hispostatizada de ese modo en un estadio anterior a toda la historia, aunque la doctrina trinitaria describe al Dios revelado en la historia, si el *planteamiento* de la divinidad de las Personas trinitarias se tematiza en el proceso de la historia. Aquí está el alcance de la discusión actual sobre la significación teológico-trinitaria de la cruz de Cristo. La crucifixión de Jesús pone en cuestión en primer lugar la autoridad divina reivindicada por El, pero inmediatamente —a la luz de la resurrección— también la divinidad del Padre. La resurrección de Jesús es por esto tan constitutiva para divinidad del Padre como para la filiación divina de Jesús. Sin la resurrección de Jesús el Padre predicado por El no sería Dios.

Esto quiere decir que en la historia del Hijo se trata de la divinidad misma del Padre. Para el Padre su divinidad es mediada por el Hijo, que se revela en la historia de Jesús, e inversamente para Jesús es el único Dios totalmente idéntico con el Padre al distinguirlo de sí mismo; y sólo en la medida que Jesús sirve a este Dios distinto de El, el Padre, anuncia su reino inminente, se manifiesta como el Hijo. Pero el que en la autodistinción de Jesús en relación con el Padre aparezca en El la divinidad del Hijo es obra del Espíritu Santo: Es el Espíritu que resucitó a Jesús como también descendió sobre El en el bautismo y *reveló* su filiación al garantizarle su unidad con el Padre en la distinción de El. Igual que glorifica al Hijo así glorifica también al Padre, el Espíritu, la *presencia* de su reino en el Hijo. El Padre y el Hijo tienen su divinidad eterna sólo por la *mediación* del Espíritu y por tanto solamente en el *testimonio* del Espíritu. El Espíritu es la realidad del reino de Dios en el mundo y con ello la realidad, la presencia misma de Dios. Sin embargo tampoco es El el sujeto divino en absoluto. La divinidad del Padre y del Hijo, si es verdad que se revela solamente en el testimonio del Espíritu, no es proyección alguna del Espíritu: si así fuera, el Espíritu que actúa

en los creyentes sería sólo su conciencia humana, no el Espíritu divino. También el Espíritu tiene su divinidad únicamente en la auto-distinción de Dios, a quien El glorifica en la comunión del Padre y del Hijo. El modelo de la subjetividad que se despliega y pone a sí misma no tiene lugar en la vida trinitaria de Dios, tal como se realiza en su revelación histórica y por tanto también en la eternidad de Dios. Ni el Padre es realmente el sujeto divino, que produce después los otros así llamados modos de ser, ni lo es el Espíritu, ni en modo alguno el Hijo. La construcción de la Trinidad como autodespliegue de un sujeto divino lesiona inevitablemente la igualdad en la eternidad de las personas divina, y reduce su pluralidad a simples modos de ser; que vienen subordinados al sujeto divino. En lugar de esto la auto-distinción de Dios es constitutiva para las Personas trinitarias y para su propia divinidad. Este hecho, fundado en una lectura de su revelación histórica, debe determinar también la descripción de las relaciones intratrinitarias.

De aquí se derivan consecuencias de largo alcance tanto para la configuración de la doctrina trinitaria, como también para la relación formulada a través de ella entre Dios y la historia.

Para la doctrina trinitaria se deriva, hablando técnicamente, un ensanchamiento de la doctrina sobre las atribuciones. En su forma clásica se refería este teorema a la actuación *hacia fuera* del Dios trinitario: Aunque cualquier actividad divina «hacia fuera» es asignada a toda la Trinidad, sin embargo es apropiada de forma especial a una de las Personas divinas: la creación al Padre, la reconciliación al Hijo, la redención al Espíritu. Respectivamente *una* de las Personas divinas representa frente al mundo en una fase de la historia salvífica la acción del único Dios, aunque con la colaboración de las otras Personas. No ha sido aclarada sin embargo bastante precisión desde un punto de vista trinitario-teológico la forma de esta colaboración. Significa en todo caso que en las diversas fases de la actuación de Dios en la historia deben ser acentuadas distintamente también las relaciones intratrinitarias. El dato insinuado antes de que en el acontecimiento de la revelación viene mediada para cada una de las Personas su propia divinidad a través de las otras significa ahora que también hay que hablar de una atribución intratrinitaria, una atribución de la única divinidad una o varias Personas por la tercera Persona correspondiente: Así como el Padre es el *único* Dios frente a *Jesús*, en quien está presente por su Espíritu, así para el Espíritu:

se revela el único Dios en la comunión del Padre y del Hijo, y así depende para el Padre la realidad de su propia divinidad, es decir la realidad de su reino, de la acción del Hijo y del Espíritu. Esta atribución intratrinitaria de la única divinidad se cruza en el acontecimiento de la revelación con la atribución de la acción divina *ad extra* a la Persona correspondiente de forma que precisamente para aquella Persona a la que es atribuida la acción de Dios en la fase histórico-salvífica en cuestión, le es representado el único Dios por las otras dos Personas. Así para el Hijo en el acontecimiento de la reconciliación el Padre presente por el Espíritu es el único Dios; el Padre permanece en el obra de la creación remitido a la consumación por el Hijo y el Espíritu, que le glorificarán como el Creador del mundo en la llegada de su reino. El Espíritu por fin lleva a cabo la obra de redención, no glorificándose a sí mismo, sino a través de la glorificación del Padre y del Hijo en su mutua comunión.

Las intersecciones indicadas de la representación del único Dios en su acción *ad extra* por *una sola* de las Personas trinitarias con las relaciones *intratrinitarias* de las Personas entre sí contienen ya la unión de Dios con su actuar histórico, donde se afirma la diferencia entre Dios y la criatura y donde viene superada siempre esa diferencia a partir de Dios mismo. Esto se apoya ya en la idea de acción. Hay que hacer ver estas implicaciones de manera claramente concluyente para que quede manifiesto, como puede afirmarse, que el Dios trino es el Dios de la historia, y de qué manera puede solucionarse el problema de la historicidad de la verdad del mismo Dios por medio de la doctrina trinitaria.

Al distinguirse cada una de las Personas Trinitarias del único Dios, tiene ante sí la realidad divina en las otras dos Personas, y simultáneamente hace espacio a la existencia de una realidad creada distinta de Dios, y precisamente de manera que la criatura recibe la dignidad de *partner* de Dios en una relación de alianza. La utilización de este principio a la obra de la creación puede sonar a totalmente insólito, pero abre la posibilidad de una clarificación trinitario-teológica de la cuestión de la teodicea. El problema de la teodicea se ha agudizado por las interpretaciones usuales de la actividad creadora divina de forma peligrosa y con descrédito para la misma idea de Dios, ya que no se comprende cómo un Dios omnipotente e infinitamente bueno haya podido crear un mundo, en el que han conseguido dominar el sufrimiento, el pecado y la muerte. La diferenciación tri-

nitario-teológica entre el Padre, a quien es atribuida especialmente la obra de la creación, y las otras dos Personas divinas hace posible responder ahora a esta cuestión. Al autodistinguirse el Padre del Hijo y del Espíritu, sin lo cual el único Dios no tiene su plena realidad, concede Dios como Padre al mismo tiempo existencia propia a las criaturas; una existencia que no ha perdido, por el hecho de depender de Dios Padre y Creador cuya omnipotencia actúa continuamente, no ha perdido de antemano toda posibilidad de existencia autónoma, sino que por su condición de partner de Dios recibe una peculiar dignidad incluso frente al Dios mismo. De esta forma la interpretación trinitaria de este dato hace innecesaria la apelación a los *teoremas kenóticos*, que implican por otra parte la contradicción de una autosupresión (Selsbtaufhebung) de Dios.

Las criaturas hallan la consumación de su existencia independiente solamente en la comunión con Dios, en la filiación, que viene mediada por el Espíritu. Con ello se trata en particular de la determinación del *hombre*, que incluye la del resto de la creación. Pero condición para la comunión con Dios es —igual que en interior de la misma Trinidad— la autodistinción de Dios, en la que la criatura reconoce su creaturalidad y al mismo la majestad de Dios y su derecho sobre la propia vida. Así se haría realidad en la creación la imagen del Hijo de Dios como Logos de la creación. La diferencia del Padre como Creador del Hijo y el Espíritu, *a través de los cuales* puede ser consumada su creación, abre al mismo tiempo la posibilidad dada en la autonomía de la criatura de malograr su condición. El pecado de Adán consiste en vivir la condición humana llamada a la comunión con Dios en la forma de un querer-ser-como-Dios. Precisamente la negación de la diferencia de la propia creaturalidad en relación con Dios implicada ahí tiene como consecuencia la separación del hombre de Dios, que se instala por el pecado y se ejecuta por el poder de la muerte. Por el contrario en la historia de Jesús se realiza la unidad con Dios al autodistinguirse de Dios y al permanecer abierto de esa manera al futuro de Dios: Su autodistinción de Dios en obediencia al Padre le manifiesta como el Hijo. Esto tiene lugar cuando la obediencia de Jesús ha encontrado su plenitud en la muerte de cruz. Bajo las condiciones del pecado se manifiesta el Hijo en la forma creatural humana solamente al aceptar la muerte, igual que la autodistinción del Hijo en relación con el Padre, y también con el Espíritu, en las condiciones del pecado de la humanidad se realiza dolorosa-

mente en la profunda separación de ambos para consumir en esta separación la unidad de Dios, que asume en su actuar incluso el mal y el sufrimiento del mundo. Frente a la ambigüedad del comportamiento terreno de Jesús inscrita en su pretensión de absolutez, —ambigüo a causa de la aparente presunción, de hacerse el hombre igual a Dios—, frente a tal ambigüedad surge ya el *Espíritu* (ist es erst der Geist) que por la resurrección de Jesús *glorifica* su comunión con el Padre, su filiación divina y la presencia del reino de Dios en El. En la glorificación del Hijo y del Padre en la historia del hijo, hace partícipe el *Espíritu también a las criaturas* de la gloria de Dios manifestada en Jesucristo, sin eliminar su diferencia con relación a Dios.

En esta historia total, mediada trinitariamente, de Dios con el mundo está *en juego la divinidad de Dios* hasta que con la consumación de su reino se revele también su divinidad. Sin la llegada de su reino no sería Dios. Por esta razón es el futuro de su reino el lugar de la realidad de Dios y también de la verdad de la historia como una historia de su actuar. Pero el reino futuro puede únicamente ser el reino de *Dios*, si su futuro determina ya el presente y ha determinado de la misma forma el presente de todo lo ya pasado. Ambas cosas, a saber, el que la divinidad de Dios todavía está en juego en la historia y el que la realidad futura de Dios está en acción ya en el proceso de la historia, pueden ser expresadas en la doctrina trinitaria por la tensión entre la acción creadora del Padre y su estar remitido a la obra del Hijo y del *Espíritu* para la realización del reino de Dios como presencia suya en la creación y de la creación en El sin eliminar su distinción. La conexión de unidad y diferencia en las relaciones intratrinitarias de las Personas divinas, tal como se ha revelado en la historia de Jesucristo, abraza la mutua implicación de ausencia y presencia de Dios, de futuro y de actualidad de su reino en las criaturas. De esta forma se posibilita tanto la *existencia* como la *historia* de las criaturas en cuanto camino hacia su plena comunión con Dios. Pero en la mutua implicación de presencia y ausencia de Dios en el mundo se fundamenta *también el dolor* de las criaturas en la marcha de su historia. «La interpretación de la historia», ha escrito Karl Löwith, «es ante todo y sobre todo un intento, por comprender el sentido de la acción y del sufrimiento históricos. En nuestro tiempo millones de hombres han sufrido en silencio la cruz de la historia, y si algo habla a favor de que se podría entender teológicamente el 'sentido'

de la historia, es la comprensión cristiana del sufrimiento»²⁸. En la tensión entre poder y debilidad del Creador, en la muerte de su Hijo y con la glorificación de ambos por el Espíritu asume sobre sí el Dios trino el sufrimiento de su creación. De esta forma es El el Dios de la historia y su verdad.

W. Pannenberg

27 Las personas trinitarias trascienden de esta forma la divinidad hacia la realidad extradivina, como fue enunciado en la tradición dogmática con toda claridad en la aserción aparentemente paradójica, de que la persona del Verbo, en cuanto perteneciente con el Padre y el Espíritu a la única esencia divina, debe fundar al mismo tiempo la unidad de la naturaleza divina y humana en Cristo.

28 K. Löwith o.c. p. 13.