



Franciscanum. Revista de las ciencias del

espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Colombia

Bueno de la Fuente, Eloy

Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 164, julio-diciembre,

2015, pp. 127-170

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343540286006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann

Eloy Bueno de la Fuente*
Facultad de Teología del Norte de España
Burgos - España

Para citar este artículo: Bueno de la Fuente, Eloy.
«Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann». *Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015): 127-170.

Resumen

El redescubrimiento de la Trinidad y la Pascua constituye uno de los más importantes fenómenos de la teología del último siglo, especialmente cuando acentúa la conexión íntima entre ambas. Magníficos ejemplos de esto lo ofrecen los proyectos teológicos de von Balthasar y de Moltmann. Sin embargo, en estos autores la primacía atribuida a la cruz no permite percibir con claridad el papel y el sentido de la resurrección de Jesús.

Palabras clave

Trinidad, cruz, resurrección, von Balthasar, Moltmann.

* Es catedrático en la Facultad de Teología del Norte de España – sede de Burgos. Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2013-2014. Contacto: eloybu@ono.com.

Trinity and Easter in the von Balthasar's and Moltmann's theology

Abstract

The rediscovery of the Trinity and the Easter constitutes one of the most important phenomena of the last century theology, especially when it emphasises the intimate connection between both of them. Magnificent examples of this are von Balthasar and Moltmann's theological projects. However, in these writers, the primacy that is attributed to the cross does not permit to perceive clearly the role and the sense of the resurrection of Jesus.

Keywords

Trinity, Cross, Easter, von Balthasar, Moltmann.

La recuperación de la centralidad de la Trinidad y de la Pascua constituye sin duda uno de los rasgos más significativos de la teología contemporánea. Es significativa precisamente la mutua implicación de ambos datos: la Pascua es presentada como acontecimiento trinitario y a su vez la Trinidad se manifiesta de modo especial en el acontecimiento pascual (de modo que la resurrección de Jesús se muestra como la mejor analogía para acceder al conocimiento de la Trinidad y para que la reflexión trinitaria no se convierta en una especulación abstracta).

Esta convicción paulatinamente va penetrando en la conciencia cristiana. La expresión «misterio pascual» se ha ido convirtiendo en algo habitual en el lenguaje cristiano, especialmente tras la restauración de la vigilia pascual y la recepción de *Sacrosanctum Concilium*. Este hecho, sin embargo, no elimina interrogantes e incertidumbres. Habría que preguntarse si con esta renovación se han conseguido los objetivos esperados, es decir, si la espiritualidad y la experiencia

cristiana reflejan suficientemente la irradiación trinitaria y pascual en su mutua implicación. La respuesta a esta duda está condicionada por una cuestión previa: ¿qué se quiere decir exactamente con «Pascua» en su uso cristiano?

¿Se ha recuperado realmente la resurrección de Jesús?

En el uso cristiano habitual (prescindiendo de su significado etimológico) se insiste con razón en que la Pascua de Jesús debe incluir tanto la muerte como la resurrección de Jesús. El Crucificado es el Resucitado y el Resucitado es el Crucificado. Ninguno de los dos aspectos debe ser dejado en la penumbra o relativizado. Con ello sin embargo, no se resuelve el problema: ¿cuál debe ser en realidad el punto de partida y la perspectiva desde los que hay que plantear el anuncio y la experiencia cristiana: desde la muerte o desde la resurrección? Muerte y resurrección deben ser consideradas en su unidad, pero cambia la perspectiva según se ponga una u otra como eje y clave del misterio cristiano. A la soteriología cristiana se le ha reprochado (y no sin razón) una focalización unilateral en la pasión y en la muerte de Jesús, lo cual ha determinado la vivencia cristiana; en ese planteamiento, dominante en la tradición occidental, resultaba clamorosa una doble insuficiencia (que está en el centro de nuestro tema): carecía de perspectiva trinitaria, pues todo se centraba en la satisfacción que Jesús, en cuanto hombre, debía prestar a Dios; la cruz sería la causa de la salvación y la resurrección (simplemente) vendría después, como ámbito de la aplicación de los méritos adquiridos por el Redentor (pues la resurrección no puede ser meritoria en sentido estricto).

Según el Nuevo Testamento, sin embargo, el anuncio cristiano (y por ello la experiencia cristiana) brota cuando (y porque) Cristo resucitó. No cuando (o porque) murió. Por ello está sostenido por una alegría y un entusiasmo que se hacen contagiosos y comunicativos. A partir de ahí –y desde esa óptica– surgirá la reflexión sobre el modo y el sentido de la muerte de Jesús. Desde el abatimiento de los se-

guidores de Jesús se pasa al gozo jubiloso de los apóstoles, que es el aliento de la experiencia pascual y del testimonio neotestamentario. Esta dinámica es la que marca el testimonio cristiano en su génesis originaria. El gozo de la resurrección se encuentra en el centro y de ahí brota la confesión cristiana en el Padre que resucita al Hijo en el Espíritu; el desarrollo teológico y litúrgico no consistirá más que en profundizar y desplegar ese evento fundador.

Los desplazamientos que se han ido produciendo a lo largo de la historia han difuminado esta lógica, como lo muestra el destino del tratamiento teológico de la resurrección de Jesús (que acabó siendo considerada como el mayor de los milagros, como una prueba de carácter apologético). El centro de la soteriología (y de la vida cristiana) se deposita entonces en la cruz. Todo ello no podía dejar de repercutir en la espiritualidad cristiana y en la imagen que proyectaba la Iglesia.

En este artículo pretendemos valorar hasta qué punto la recuperación de la Trinidad y de la Pascua por parte de la teología actual ha contribuido efectivamente a reajustar la imagen del misterio cristiano y la espiritualidad de los cristianos. Veremos que la importancia dada a la Pascua no significa automáticamente que el Resucitado sea el centro y el eje de la fe cristiana. Vamos a acercarnos a dos autores de enorme influencia en la actual teología para poner de manifiesto la ambivalencia de la situación: H. U. von Balthasar y J. Moltmann. Uno y otro son muy diferentes por su procedencia confesional y por sus preocupaciones y método teológico (von Balthasar por ejemplo se refiere directamente a Moltmann para denunciar como inviable su itinerario teológico). Sin embargo, comparten algunos aspectos fundamentales de cara a nuestro tema: a) su arquitectura teológica se sostiene sobre el protagonismo de las tres Personas divinas, tanto en sus relaciones recíprocas como en su acción en el mundo, abanderando una oposición clara a otras tendencias que podrían ser catalogadas como «modalistas»; b) dan una gran importancia a la muerte y a la resurrección de Jesucristo como clave para la

comprensión del misterio cristiano y para la significatividad del mensaje cristiano y de su incidencia en la realidad; c) *a pesar de la centralidad de la Trinidad y de la Pascua*, ambos caen en *la misma ambigüedad*: la muerte de Jesús (entendida desde la categoría de satisfacción vicaria o –más precisamente– de sustitución) adquiere tal intensidad que dificulta la percepción de la luminosidad y del gozo de la Pascua, del esplendor del Resucitado; el eje de la redención gira en torno a la cruz, al Jesús abandonado que carga con la maldición y con la experiencia del infierno; el evento de la cruz llega a ser insertado hasta tal punto en el seno de la Trinidad que parece dejar la resurrección como un momento posterior –o interior– al evento de la cruz. Ciertamente se puede señalar una diferencia, que no es menor: en von Balthasar podemos hablar de *dramaticidad extrema*, que incluye no obstante la superación del «infierno» en la resurrección de Jesús; en el caso de Moltmann se podría hablar de *tragedia*, ya que los círculos infernales de la experiencia parecen bloquear la unidad de las Personas divinas. Uno y otro pondrán en el origen el Amor propio del ser divino, pero este se condensa y se accredita de modo unilateral en la dramaticidad/trágicidad de la cruz. Evidentemente uno y otro hablan de la cruz desde la resurrección, pero la fuerza de la cruz desdibuja la perspectiva de la resurrección y la centralidad del anuncio pascual.

Dada la inmensa obra de ambos autores hemos elegido tres libros de cada uno de ellos, que presentan de modo directo el tema de la redención, del sentido y alcance de la obra salvífica de Jesucristo. De von Balthasar hemos seleccionado *El misterio pascual*¹ y los volúmenes IV y V de la *Teodramática*: aquel, bajo el título *La acción*, pretende elaborar el concepto de redención vicaria²; este, *El último acto*, es concebido como el volumen directamente trinitario³. En el caso de Moltmann estudiaremos sus tres primeras obras principales: *Teología*

1 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, III/2 (Madrid: Cristiandad, 1971), 143-335.

2 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción* (Madrid: Encuentro, 1995), 15.

3 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol V El último acto* (Madrid: Encuentro, 1997), 15

de la esperanza⁴, *El Dios crucificado*⁵ y *Trinidad y Reino de Dios*⁶, que permiten poner de relieve una significativa evolución: a partir de la resurrección como categoría central se dirige hacia la cruz para interpretarla en perspectiva directamente trinitaria; esta evolución nos confrontará con una curiosa paradoja de Moltmann, señalada por el mismo von Balthasar: la resurrección podría ocultar en su seno una radical teología de la cruz; ello podría quedar confirmado por el hecho de que en la tercera de las obras el Reino de Dios (no el Resucitado) aparece en el centro del escenario ya desde el título.

¿Una bipolaridad todavía a la espera de integración?

Ambos autores sitúan su reflexión en el espacio del todavía-no, en el tiempo de la inconsuación. Ello en principio es un signo de seriedad y de responsabilidad, de fidelidad a la historia real: ante los datos de la revelación y de la tradición (que dan una gran importancia a la cruz) y ante la experiencia histórica (que deja ver la fuerza del pecado y de la injusticia) centrarse de modo apresurado e ingenuo en la resurrección significaría una huida de la historia y una desvalorización de la muerte de Jesús. Es la tentación, siempre actual, de los entusiastas de Corinto, frente a los cuales Pablo reivindicó la «locura de la cruz». Von Balthasar plantea la *Teodramática* desde la perspectiva del Apocalipsis: la batalla durará hasta el final; en la muerte, descenso a los infiernos y resurrección el Cordero degollado se ha mostrado como vencedor, pero todavía no se ha cerrado el drama⁷. Moltmann en *Teología de la esperanza* levanta su reflexión desde la categoría central del todavía-no asumida de Bloch; domina la sensación de victoria (por lo que no hay que caer en el pesimismo, en la resignación o en la desesperanza) pero el todavía-no compite por obtener una primacía sin suficiente contrapeso⁸.

4 Cf. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sigueme, 1989).

5 Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sigueme, 1977).

6 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca: Sigueme, 1983).

7 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, op. cit., 399.

8 Cf. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, op. cit.

El espacio del todavía-no es percibido desde sensibilidades distintas, lo que permitirá comprender la diversa conclusión a la que aludíamos antes. Von Balthasar lo ve *desde la vertical*: la intervención de Dios provoca la dramaticidad que atraviesa la libertad humana (la puede convertir en pecadora y culpable) y que conduce a Jesús a Getsemaní y al sábado santo. Moltmann adopta una *perspectiva horizontal*: recoge con toda fuerza la cuestión de la teodicea, a partir de la injusticia y de la pobreza, por lo cual más que de pecado o culpa habría que hablar de «pobres hombres» (víctimas inocentes y no tanto culpables o responsables). Von Balthasar apelará a la libertad ante la gracia de Dios y Moltmann a la necesidad de transformar la realidad para destruir los círculos diabólicos que la pervierten.

El difícil equilibrio de dos prioridades

Para designar la redención/salvación que el cristianismo ha hecho presente en la historia ambos colocan en el centro tanto la muerte/cruz como la resurrección. ¿Es posible un equilibrio si hay dos centros y ejes con las mismas pretensiones?

Según von Balthasar *toda la doctrina cristiana procede de la experiencia de la resurrección corporal de Cristo*⁹, que es la que hace nacer una alegría nueva¹⁰. Todo el Nuevo Testamento coincide en afirmar que la cruz y la sepultura de Jesucristo no se llenan de sentido más que a la luz de la resurrección, sin lo cual no habría fe cristiana¹¹. En ella se produce la manifestación última de toda la acción unitaria de Dios¹². La resurrección por tanto puede ser considerada como punto de partida, contenido y aliento del misterio cristiano.

Por otro lado, el *pro nobis* de Cristo (que se consuma en la cruz) es el punto central de la *Teodramática* y de su exposición porque

9 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol V El último acto, op. cit.*, V, 52.

10 Cf. *Ibid.*, 497.

11 Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *op. cit.*, 266.

12 *Ibid.*, 279.

permite el despliegue de la cristología y de la doctrina trinitaria¹³. El intento principal de la soteriología es buscar la interpretación de lo que acaeció en la cruz de Cristo. ¿No se da el riesgo, tenemos que preguntarnos, de que en una visión estrictamente teo-dramática la muerte en cruz pueda adquirir autonomía «antes de» la resurrección? La lógica de su pensamiento permite decir no solo que encarnación y cruz (sin incluir la resurrección) son *una mirada a la esencia eterna de Dios*¹⁴ sino incluso que *la cruz es la revelación de la esencia más íntima de Dios*¹⁵. Es la lógica que cree descubrir en Pablo: primero tiene lugar la pasión, después la glorificación, pero de tal modo que en la nueva vida glorificada sigue vigente un *prius* de pasión y muerte frente a gozo y resurrección¹⁶. Por eso retoma una idea de Pascal: la cruz de Cristo dura hasta el fin del mundo, en cada instante del mundo sigue siendo actual «quitar el pecado del mundo»¹⁷.

El mismo autor recoge la objeción de la hipotética postergación de la resurrección. Ofrece una respuesta que intenta aclarar su opción: no ha tratado temáticamente la resurrección en esas obras porque de modo paralelo también ella, en cuanto meta, corresponde a toda la existencia de Jesús¹⁸ y porque la novedad absoluta de la resurrección del Hijo se encuentra en último término en el Padre que engendra al Hijo¹⁹.

En Moltmann encontramos la misma dualidad o bipolaridad. Por un lado *el cristianismo depende íntegramente de que sea realidad que Dios resucitó a Jesús* de entre los muertos; no existe en el Nuevo Testamento una fe que no arranque a priori de la resurrección de Jesús, por lo que una fe cristiana que no sea fe en la resurrección no puede ser llamada ni cristiana ni fe²⁰. La resurrección es un «dato

13 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 216-217.

14 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 322.

15 Cf. *Ibid.*, 257.

16 Cf. *Ibid.*, 328.

17 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 338; Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol V *El último acto*, op. cit., 145.

18 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 215.

19 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 495.

20 Cf. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, op. cit., 215.

primero de la fe cristiana»²¹. El anuncio de Cristo resucitado posee además una estructura intrínsecamente trinitaria²². Por ello se opone a todos los intentos teológicos que, por motivos apologéticos o para adaptar el cristianismo al mundo actual, apenas mencionan la Trinidad²³. La resurrección actúa como correctivo contra comprensiones inadecuadas de la cruz: una teología unilateral de la cruz llegaría solo al Evangelio de la *remissio peccatorum*²⁴ y presentaría la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio²⁵.

Pero, por otro lado, en Moltmann la implicación de Trinidad y cruz llega hasta el extremo. Dios se revela y se hace presente en la entrega de Jesús hasta la cruz²⁶ de un modo máximo: solo se puede hablar verdaderamente de la Trinidad si se habla de la cruz de Jesús, pues en caso contrario se trataría tan solo de especulaciones sobre enigmas celestes²⁷. Como en el caso de von Balthasar, no podemos negar que esa serie de afirmaciones encierra un componente de verdad irrenunciable. Lo que suscita interrogantes es, sin embargo, que no hay afirmaciones tan contundentes cuando se habla directamente de la resurrección. No pretende decir, obviamente, que sea posible acceder al conocimiento del Dios trinitario prescindiendo de la resurrección. No obstante ¿no se da a la muerte y a la cruz una fuerza heurística y sistemática que no se concede a la resurrección?, ¿no queda entonces reducido el significado de la Pascua?, ¿no pierde frescura el anuncio originario del kerygma? Por eso resulta necesario intentar captar la lógica que subyace a los respectivos planteamientos.

1. El escenario dramático desde la verticalidad de Dios

Para comprender la lógica de von Balthasar hay que destacar su defensa del espacio dramático tanto en la historia como en el ser

21 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, op. cit., 222.

22 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, op. cit., 99ss.

23 Cf. *Ibid.*, 15.

24 Cf. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, op. cit., 268.

25 Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, op. cit., 256.

26 Cf. *Ibid.*, 269.

27 Cf. *Ibid.*, 287.

mismo de Dios; gracias a ello (y esto impide caer en la tragedia) la muerte y resurrección de Jesús desvelan lo que eternamente está aconteciendo en Dios y la capacidad salvífica del amor trinitario (que deberá atravesar el infierno).

1.1 La defensa del espacio dramático

La intención de von Balthasar se muestra con claridad en la delimitación de su propia postura frente a dos planteamientos teológicos que o bien anulan la dramaticidad o bien la extreman hasta lo insostenible. Como exponentes de ambas posturas son directas sus críticas frente a Rahner y Moltmann. En ambos casos el criterio de diferencia se concentra en el sentido y el papel de la cruz.

Rahner no capta el *logos* de la cruz²⁸ y por ello hace imposible el despliegue dramático y en consecuencia la seriedad del encuentro del ser humano con la revelación. El planteamiento transcendental establece a priori una universalización que todo lo engloba pues presenta a Dios como el reconciliado desde siempre²⁹. La Trinidad queda reducida al «misterio de los misterios»³⁰, y al identificar la Trinidad económica y la inmanente evita hablar de su vida íntima. El desdibujamiento de la Trinidad se acentúa al reducir la realidad de los Tres a modos de subsistencia, pues se les niega autoconciencia y por ello una consistencia efectiva y un protagonismo real³¹. Jesús no es más que un «caso supremo» de la autocomunicación de Dios coextensiva a la humanidad entera, por lo que no puede ser más que protagonista de una muerte ejemplar, no el agente de una representación vicaria. Es una visión antropocéntrica y horizontal, que no consigue afrontar lo negativo o imprevisto que irrumpen rompiendo o desbordando el marco transcendental.

Por su parte responde a las objeciones que se le dirigen a él desde la teología rahneriana³²: caer en el gnosticismo o en el neo-

28 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, op. cit., 64, 105, 110.

29 Cf. *Ibid.*, 251.

30 *Ibid.*, 296-297.

31 Cf., *Ibid.*, 297.

32 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, op. cit., 15.

calcedonismo. Por un lado, advierte von Balthasar, el *pro nobis* de la muerte y la resurrección de Jesús está protagonizado por *Unus de Trinitate*, una implicación real de Dios en la historia que no puede ser anulada por la expresión calcedonense «sin mezcla»; por otro lado, el Jesús que fue rechazado sigue siendo rechazado a lo largo de la historia, en una confrontación que no puede ser descuidada por una reconciliación apresurada o superficial.

A Moltmann le reprocha llevar hasta el límite el axioma rahneriano de la identificación de Trinidad inmanente y económica, acentuado por la filosofía de Hegel y de Bloch (y por la teología del proceso)³³. A pesar de la importancia que otorga a la esperanza y a la resurrección, la cruz aparece como el único lugar válido para la auto-revelación (e incluso para el cumplimiento) de la Trinidad: al situar la historia humana de perdición y de sufrimiento en el seno de la historia trinitaria confunde el proceso de la vida trinitaria con el proceso de la historia temporal, desembocando de este modo en un Dios trágico y mitológico³⁴. Si la Trinidad solo puede ser pensada a partir de la diástasis suprema de la cruz, hay que concluir que no hay Trinidad sin los dolores de la cruz³⁵ e incluso que la historia de Jesús tampoco alcanzó su consumación en la resurrección³⁶. Por eso indica von Balthasar que la misma teología de la esperanza está condenada irremisiblemente a ser teología de la cruz.

Si en las objeciones indicadas se denuncia sobre todo la influencia de Hegel, la presencia de Bloch conduce también de modo irremisible a un mesianismo radicalmente secularizado, volcado de modo incontenible hacia adelante y hacia el mundo. El presunto triunfalismo de la esperanza no puede ocultar su impotencia. Esta solo se podría superar si, más allá del compromiso humano, admitiera Moltmann la posibilidad de superar el juicio de Dios abriéndose a

33 *Ibid.*, 169.

34 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, op. cit., 298-299.

35 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, op. cit., 225.

36 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, op. cit., 164.

su misericordia³⁷. La unilateralidad de la mirada hacia el futuro, en una dimensión estrictamente horizontal, reprocha von Balthasar, repercute en una concepción reduccionista de la escatología: nunca recoge Moltmann las afirmaciones joaneas sobre la escatología ya presente, con lo cual la dramaticidad vertical no juega el papel que le corresponde para superar la tragedia que amenaza si se lanza la mirada hacia delante solo horizontalmente.

Frente a tales posiciones extremas, según von Balthasar, hay que mantener la peculiaridad de la paradoja cristiana y la tensión que ahí brota porque coloca al ser humano y a la historia del mundo ante una alternativa constante e ineludible. No se puede negar la dramaticidad de la existencia. Pero ello no implica colocar a la Trinidad en el mismo plano que los hombres o el mundo. En la base del drama y de la paradoja se encuentra la Trinidad inmanente: en el fundamento del proceso del mundo (que incluye por tanto la cruz) pero sin que ello deba ser entendido como simple proceso formal de automediación divina (es el caso de Rahner) o como implicación material en ese proceso mundano (en el caso de Moltmann), sino como amor absoluto y por tanto como autodonación eterna que, sin estar sometida a una necesidad natural, se entrega al mundo³⁸.

En virtud de esta entrega de un Amor insuperable se desencadena el «misterio central teodramático»³⁹, la «constitución teodramática de la historia del mundo»⁴⁰, que incluso se puede constatar como «ley fundamental de la historia postcristiana»⁴¹ en un análisis empírico: el incremento del amor de Dios provoca un aumento del odio respecto a ese ofrecimiento. Esta lógica se hace especialmente patente en Jesucristo, manifestación máxima del amor entregado: cuanto más se manifiesta la luz de Cristo con mayor violencia se levanta la oposición y la acción de Satanás. En esa dialéctica se encuentra

37 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 169.

38 *Ibid.*, 199.

39 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 281.

40 *Ibid.*, 314.

41 *Ibid.*, 24.

implicado cada individuo concreto, pues ante este se abre la alternativa ineludible, con el agravante de que en la decisión actual se está produciendo la decisión eterna⁴².

Como el encuentro y la alternativa son permanentes e ineludibles ha de mantenerse y conservarse la paradoja típicamente cristiana: hay que conservar la justicia penal y la visión transfiguradora, la victoria conseguida pero a la espera de la batalla final, el desvelamiento del sentido de la historia pero en medio de los horrores de los tiempos finales, el triunfo del Cordero que aún cabalga como luchador⁴³, en definitiva la «unidad insuperable» de la cólera y del amor de Dios⁴⁴. Esa paradoja teológica radical aletea en el patetismo que atraviesa la existencia humana y la historia colectiva.

1.2 La figura patética del hombre y del escenario histórico

Hay que mirar por ello con lucidez, y en toda su hondura, la figura patética del ser humano y de su ámbito social y cultural para comprobar más tarde (será el paso teológico decisivo) que se encuentra insertada en el *pathos* de Dios, del Dios Trinidad. Debe hacerse patente, en primer lugar y con toda claridad, el *pathos* del mundo real con todas sus aporías antes de que sea pronunciada la respuesta libre de Dios⁴⁵. Por no mantener esta dinámica es por lo que la teología de Rahner anula de raíz la teodramática.

El ser humano adopta una figura patética⁴⁶ cuando se endiosa, cuando pretende poseer una naturaleza divina al buscar una autonomía que niegue su finitud, cuando no reconoce su libertad como un regalo, cuando quiere adueñarse de su mismo fundamento y de su autorrealización⁴⁷. Es una situación patética porque no consigue a pesar de todo desprenderse de su referencia vertical⁴⁸, porque no

42 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 30.

43 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 21-25.

44 Cf. *Ibid.*, 54.

45 Cf. *Ibid.*, 73.

46 Cf. *Ibid.*, 71.

47 Cf. *Ibid.*, 128ss; 160.

48 Cf. *Ibid.*, 71.

logra la síntesis anhelada, como la muestra la serie inacabable de sus fracasos⁴⁹. Esta tensión contiene la materia explosiva que desata la acción⁵⁰, la cruz y la necesidad de redención.

La «trágica contradicción» que habita en el corazón humano no se clausura en lo individual sino que tiene una dimensión colectiva⁵¹, actúa en el dinamismo de la historia y de la sociedad. La dinámica que remite la libertad finita a la infinita encierra la posibilidad de separar el poder y el bien: utilizar el poder (que es algo bueno) en beneficio egoísta⁵², con lo que se rompe la armonía del proyecto creador; esa separación se hacía con el fin de imprimir en el tiempo algo que escape a la provisionalidad de todo lo finito, pero no obstante insinúa un tiranismo que llega hasta convertir el progreso en sustituto de la religión.

Ello permite explicar la lógica del desarrollo moderno que ha ido mostrando progresivamente su acento anticristiano: Descartes inicia la fundamentación de la metafísica sobre el sujeto concipiente y por tanto sienta las bases de un desarrollo autónomo⁵³; la Ilustración se declara antropocéntrica e increyente⁵⁴; el ateísmo de Nietzsche, con su opción dionisíaca y su proclamación del eterno, es una absolutización de la finitud⁵⁵; la secularización irreversible representa una recaída en el paganismo⁵⁶. El proceso de dominio se va consolidando, pero si se basa en las solas fuerzas humanas, puede conducir a la autodestrucción de la humanidad⁵⁷.

Esta evolución es vivida como una «usurpación lucifera del absoluto poder creador»⁵⁸, facilitando entonces el despliegue casi omnipoente del mal de los superpoderes de lo negativo que asolan el mundo⁵⁹. La

49 Cf. *Ibid.*, 75.

50 Cf. *Ibid.*, 15.

51 Cf. *Ibid.*, 77ss.

52 Cf. *Ibid.*, 127. 140. 149.

53 Cf. *Ibid.*, 140.

54 Cf. *Ibid.*, 416.

55 Cf. *Ibid.*, 63.

56 Cf. *Ibid.*, 410.

57 Cf. *Ibid.*, 413.

58 Cf. *Ibid.*, 416.

59 Cf. *Ibid.*, 127.

situación actual no puede ocultar este aspecto demoníaco⁶⁰, la dimensión suprahumana que anida en el mal presente⁶¹. Es el reino de lo anticristiano⁶², de la titánica rebelión de los hombres para no dejarse cobijar en el misterio de la cruz⁶³; la cruz, según vemos, ofrece la clave para entender y afrontar el mal que acompaña la figura patética del mundo.

Esa dinámica, advierte von Balthasar, puede penetrar incluso en la Iglesia bajo modalidades diversas: cuando la teología deja que la fe sea penetrada por un racionalismo que le ofrece contenidos nuevos⁶⁴, cuando la teología de la liberación quiere encerrar el Reino de Dios en un sistema controlable (olvidando que la lucha por la justicia es un momento –necesario ciertamente– en una lucha más amplia)⁶⁵, incluso cuando en *Gaudium et Spes* no se tiene en cuenta el componente demoníaco de la tecnificación o el carácter problemático de la colaboración de los cristianos en una empresa titánica⁶⁶.

1.3 El drama del mundo en el *pathos* de Dios: el amor kenótico

La dramaticidad del mundo es hecha posible porque en Dios mismo se da un drama originario⁶⁷. El drama es acontecimiento en Dios mismo y por eso se puede hablar de teo-drama, en el que Dios mismo abraza el drama humano. Gracias a ello, como veremos, se abre el espacio para la libertad humana y por tanto para el *no* de la criatura al ofrecimiento divino. Esa mutua implicación entre drama divino y drama humano elude la caída en lo mitológico porque Dios es Trinidad, es decir, Amor personal como evento eterno⁶⁸, acontecimiento de amor absoluto⁶⁹, amor en acto⁷⁰. El amor en sentido autén-

60 Cf. *Ibid.*, 413.

61 Cf. *Ibid.*, 149.

62 Cf. *Ibid.*, 416.

63 Cf. *Ibid.*, 15.

64 Cf. *Ibid.*, 416.

65 Cf. *Ibid.*, 445.

66 Cf. ídem.

67 Cf. *Ibid.*, 301.

68 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 67.

69 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 301.

70 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 116.

tico no puede no ser kenótico, porque su ser consiste en entregarse en libertad y para la libertad. La kénosis pertenece al ser más íntimo de Dios, a su ser Trinidad.

Dios solo puede ser amor porque existe el Otro, porque no es unidad sin alteridad⁷¹. La pluralidad de Personas se da en Dios como relación en la dinámica de la donación⁷². La donación no puede acontecer como necesidad natural sino como entrega generosa en libertad. La kénosis intradivina, el misterio más específico de Dios⁷³, es el acontecimiento del Amor que lo constituye como tal: la generación del Hijo (la procesión) consiste en que el Padre «se des-apropia por completo de su divinidad (...) "comparte" con el Hijo todo lo suyo»⁷⁴; el Hijo responde en eterna acción de gracias (eucaristía); y procedente de ambos, como un nosotros subsistente, respira el *Espíritu* común.

En ese acontecimiento de donación radicalmente desinteresada, la renuncia a ser Dios para sí solo, se instaura una distancia infinita y absoluta (incluso puede ser calificada como «divino ateísmo» –del amor–⁷⁵), que abre el espacio para todas las distancias posibles, para todos los riesgos de la libertad, para todos los abismos del no humano. En ese drama originario, en ese espacio de libertad, queda ya establecido el presupuesto para la misión del Hijo hasta la cruz. La kénosis de la procesión es el dinamismo que conduce a la kénosis de la cruz, lo que constituye la misión del Hijo.

1.4 La kénosis como lógica del teo-drama

Una nueva kénosis se produce cuando la «imprudencia del amor divino» crea, haciendo surgir frente a sí al verdaderamente otro⁷⁶; como la kénosis vive del amor, también el otro debe estar dotado

71 Cf. *Ibid.*, 80.

72 Cf. *Ibid.*, 253.

73 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *La acción*, *op. cit.*, 309.

74 *Ibid.*, 300ss.

75 Cf. *Ibid.*, 304.

76 Cf. *Ibid.*, 303s.

de libertad⁷⁷, y por ello con la posibilidad de aceptar el don, pero asimismo con la posibilidad del *no*, de rechazar el amor y la libertad de la que vive. Hay por ello en la creación misma como un esbozo o prefiguración de la cruz futura, pues el mundo está proyectado de tal modo que es posible el abuso de la libertad, el pecado. Ciertamente (y esto acabará siendo también la palabra final que evita la tragedia) esas posibilidades podrán ser contrarrestadas por las positividades más íntimas de la vida trinitaria⁷⁸, por la «supermuerte» que fue la primera kénosis radical, la auto-entrega total del Padre⁷⁹. Esa (posible) conclusión positiva no permite sin embargo, banalizar el teodrama, que debe ser entendido en sentido estricto.

Los «abismos» abiertos en la generación eterna del Hijo por el Padre están siempre recorridos en Dios, pero también deben ser recorridos paso a paso en el despliegue del mundo⁸⁰. El amor no puede no renunciar a sí mismo, la kénosis refleja la lógica del amor. La encarnación (la misión del Hijo) consiste en ese recorrido. Por eso podemos hablar de teo-drama: la libertad finita queda insertada en la libertad divina⁸¹ y la Trinidad económica transporta la alteridad absoluta de las Personas al escenario histórico-salvífico sin excluir la distancia pecadora⁸².

La cruz se dibuja ya desde el primer momento de la encarnación. La encarnación ha de ser redentora⁸³, apunta a la cruz. La salvación del hombre no podría realizarse definitivamente en el acto mismo de la encarnación, pues Dios debía ir haciendo desde dentro la experiencia de su mundo⁸⁴ en todo el patetismo que le caracteriza. La cruz surge por tanto como la cumbre de la obra redentora⁸⁵. Más aún, a la luz de la lógica de la kénosis puede decirse que Dios se

77 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 277.

78 Cf. *Ibid.*, 96.

79 Cf. *Ibid.*, 83.

80 Cf. *Ibid.*, 485.

81 Cf. *Ibid.*, 493.

82 Cf. *Ibid.*, 255.

83 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», op. cit., 158.

84 Cf. *Ibid.*, 145.

85 Cf. *Ibid.*, 167.

hizo hombre de cara a ese día⁸⁶. De este modo queda desautorizado el «mito moderno» según el cual el cristianismo sería ante todo «encarnacionismo»⁸⁷, pues en tal caso corre el riesgo de eludir la cruz, el *no humano*, y a la vez puede oscurecer la iniciativa gratuita y vertical de Dios.

El Nuevo Testamento presenta, en medio de la oposición humana, un nuevo comienzo: irrupción radical y vertical, desde arriba, en la que la presencia de Dios rompe el curso lineal y horizontal de la historia⁸⁸. Es algo imprevisto para cualquier a priori mundano: por su verticalidad y porque llegará incluso a la «solidaridad en la culpa»⁸⁹. Queda así perfilada la lógica de la misión de Jesús: ha de llegar hasta lo más marcadamente opuesto al Padre⁹⁰ ya que su pretensión de hacer presente el amor del Padre en este mundo hace salir a escena lo verdaderamente anti-divino, lo auténticamente diabólico⁹¹. Es el punto álgido de la constante teo-dramática a la que ya hemos aludido. Por eso ha de afrontar el momento («la hora») de la confrontación, que pertenece como ningún otro a su misión: el Hijo debe atravesar el «misterio tenebroso» del drama entre Dios y hombre, la alienación de los hombres respecto a Dios, y en consecuencia debe cargar con los pecados del mundo⁹².

De este modo se hace patente la centralidad de la cruz. Nos sitúa en el punto máximo de la confrontación del amor entregado con lo absolutamente anti-divino, con lo absolutamente rechazado por Dios, y es precisamente en ese momento especialmente dramático donde se ve también la fuerza del «trueque dialéctico»⁹³: el Hijo muestra que efectivamente el amor de Dios llega hasta el extremo sin dejarse apresar por el mal. La cruz representa la cumbre de toda la obra

86 Cf. *Ibid.*, 169.

87 Cf. *Ibid.*, 152.

88 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, *op. cit.*, 24-25, 49.

89 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, *op. cit.*, 171.

90 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, *op. cit.*, 264.

91 Cf. *Ibid.*, 200.

92 Cf. *Ibid.*, 310ss.

93 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *op. cit.*, 171.

reveladora y redentora del Dios trinitario⁹⁴. Por ello puede afirmar von Balthasar que la pasión es el centro de la vida de Jesús⁹⁵, que la encarnación se centra en la pasión⁹⁶ y que la cruz es la auténtica revelación y glorificación de Dios⁹⁷.

Esta convicción, según von Balthasar, ha acompañado la experiencia cristiana desde el origen, a través del tiempo y en todos los ámbitos de la Iglesia: el relato de los sinópticos es visto como la prehistoria de la pasión a la luz de la cruz⁹⁸, y en este sentido coinciden con Kähler en ver los evangelios como la narración de la pasión con una prolífica introducción⁹⁹; considera que en Pablo coincide la predicación del Evangelio y la predicación de la cruz¹⁰⁰; es una idea compartida por Oriente y por Occidente, por lo que resulta falsa la idea extendida conforme a la cual la redención se produciría según los orientales en la encarnación¹⁰¹; incluso en autores como Máximo el Confesor y N. Cabasilas se acentúa más la cruz que la resurrección¹⁰².

Más allá de estos juicios históricos (a nuestro parecer claramente unilaterales) lo que interesa al autor es desplegar el «trueque dialéctico», el «commercium», el intercambio en que consiste la redención protagonizada por el Hijo, que tiene su raíz y fundamento en la intrínseca relación de procesión y misión:

- a. Es una auténtica representación vicaria o sustitución¹⁰³, un «abandono vicario»¹⁰⁴ que se contrapone a la idea de solidaridad defendida por la cristología liberal (que vive del anhelo de autonomía heredado de la Ilustración) porque esta no rebasa el nivel meramente sicológico o sociológico¹⁰⁵; la sustitución o

94 Cf. *Ibid.*, 167.

95 Cf. *Ibid.*, 143.

96 Cf. Ídem.

97 Cf. *Ibid.*, 146.

98 Cf. *Ibid.*, 148.

99 Cf. *Ibid.*, 146.

100 Cf. *Ibid.*, 147.

101 Cf. *Ibid.*, 152.

102 Cf. *Ibid.*, 150.

103 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción, op. cit.*, 153.

104 Cf. *Ibid.*, 76.

105 Cf. *Ibid.*, 249.

representación vicaria tiene un mayor contenido óntico, con una real «inclusividad» en la representación¹⁰⁶, porque se adentra en el conflicto desencadenado entre Dios y hombres¹⁰⁷ cargando con las consecuencias y sufrimientos que ello genera; para acentuar esta «inclusividad» y su eficacia no tiene reparos en utilizar un lenguaje fuerte y sobrecargado: Jesús es el «maldito» y el «pecado personificado»¹⁰⁸, y por ello Dios lo despedaza como un rayo¹⁰⁹; considera miopía eludir los abundantes textos que hablan de la cólera de Dios¹¹⁰: el cáliz del huerto refleja la cólera divina¹¹¹ que Dios descarga también sobre el Crucificado¹¹²; aunque rechaza hablar de la cruz como castigo¹¹³ considera no obstante que es simplemente cuestión de vocabulario¹¹⁴; dentro de estas coordenadas se pueden entender las alusiones a 2Cor 5,21 y Gal 3,13 en las que la «maldición» y el «hacerse pecado» no dejan aparecer en toda su nitidez las ideas de fondo que enmarcan las metáforas de Pablo: lo que a este le interesa destacar es el cumplimiento de la promesa y la reconciliación que acontecen en virtud de la resurrección.

- b. La radicalidad de la kénosis no se ve solo en lo que acontece en Jesús sino en lo que acontece en el mismo Dios; este es afectado por la cruz porque él mismo es protagonista: la «absoluta distancia» de la kénosis originaria es la condición de posibilidad del abandono de Jesús por el Padre que tiene lugar en Getsemaní y en la cruz¹¹⁵; el «distanciamiento» entre Padre e Hijo provocado «por la cólera del Padre»¹¹⁶ no es un dinamismo que conduce de Dios a los hombres, sino que se trata de un abandono del Hijo

106 Cf. *Ibid.*, 327.

107 Cf. *Ibid.*, 323.

108 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *op. cit.*, 169.

109 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, *op. cit.*, 324.

110 Cf. *Ibid.*, 251.

111 Cf. *Ibid.*, 314.

112 Cf. *Ibid.*, 323.

113 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, *op. cit.*, 275ss.

114 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, *op. cit.*, 310ss.

115 Cf. *Ibid.*, 293.

116 Cf. *Ibid.*, 325.

por el Padre, abandono que llega a ser calificado como «tortura expiatoria»¹¹⁷.

El carácter infinito de la distancia y la radicalidad del abandono llega hasta un hiato en el que Dios mismo se hizo inasequible¹¹⁸, porque el Hijo llegó a perder el horizonte del ser y del sentido hasta un nivel que no es posible a criatura alguna¹¹⁹: llega hasta lo enteramente opuesto al Padre, es decir, hasta el infierno entendido como lo condenado definitivamente por Dios, como el «resto inservible» que constituye la esencia del pecado en cuanto separado del mundo¹²⁰.

- c. Por llegar hasta ese extremo es por lo que se puede producir la inversión dialéctica, la cual tampoco puede ser anticipada (por cualquier tipo de precomprensión transcendental) ya que nadie hubiera previsto una solución semejante¹²¹: la encarnación hasta la expiación de la cruz¹²² –tampoco aquí le parece necesario aludir a la resurrección– es una forma de amor impensable a nivel humano, una verdadera «locura de amor» (la «locura de la cruz») que supera el dolor del mundo¹²³. De este modo el Hijo desarma la cólera de Dios, pues la deja sin objeto¹²⁴; por la obra de la cruz se quitan de nosotros los pecados para ser remitidos al lugar en que se encuentra todo lo que Dios no quiere: el infierno¹²⁵. Por eso el Hijo tuvo que atravesarlo en su abandono: para que tenga pleno contenido la sustitución o la representación, el trueque o la inversión dialéctica.

Ese abandono posee una dimensión atemporal, por lo que conserva su valor y su validez a través de los tiempos¹²⁶, también en su existencia como Resucitado.

117 Cf. *Ibid.*, 471.

118 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *op. cit.*, 169.

119 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, *op. cit.*, 467.

120 Cf. *Ibid.*, 264ss. 309s.

121 Cf. *Ibid.*, 100.

122 Cf. *Ibid.*, 132.

123 Cf. *Ibid.*, 175ss.

124 Cf. *Ibid.*, 326.

125 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, *op. cit.*, 309.

126 Cf. *Ibid.*, 310ss.

1.5 La resurrección: esperanza hasta la osadía

En la cruz, en cuanto acontecimiento trinitario por la imbricación de procesión y misión, se ha producido el núcleo de la acción, el acto central del drama de la redención. La soteriología desde su punto de vista parece alimentarse sobre todo del evento de la cruz. La resurrección se encuentra *más allá*. La acción (el acto central del drama, la cruz) puede ser contada porque forma parte de nuestra historia y porque habla de una tensión en la que nos encontramos implicados, con desarrollos y consecuencias que no pueden ser previstos por la razón humana.

La centralidad de la cruz en la acción no significa para Balthasar que la resurrección deba ser desvalorizada: de cara a nosotros los hombres la resurrección demuestra que la cruz es salvación¹²⁷; de cara a Jesús (que había asumido la culpa del mundo) se le otorga una «absolución» que abarca al mundo entero¹²⁸; de cara al Padre gracias a la resurrección la distancia suprema se invierte hasta convertirse en la más estrecha intimidad¹²⁹, de la cual no pueden quedar excluidos aquellos a los que el Hijo representaba. La cruz ha sido el antídoto no solo contra los pecados individuales sino que ha superado y vencido la totalidad del pecado¹³⁰, como se confirma a la luz de la resurrección.

Llegamos con ello a la afirmación teológica fundamental¹³¹, sostenida sobre la doble referencia a la cruz/resurrección y a la Trinidad: en la oposición de los quereres del Padre y del Hijo (en Getsemaní) se hizo patente la suprema oposición «económica» de las Personas divinas, si bien esa oposición es la manifestación última de toda la acción unitaria de Dios, cuya lógica interna se manifiesta en la unidad inseparable de la muerte en cruz y de la resurrección como *ida de Jesús al Padre*, en virtud de lo cual el Padre está manifestándose a

127 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *op. cit.*, 147.

128 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, *op. cit.*, 164-165.

129 Cf. *Ibid.*, 337.

130 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, *op. cit.*, 493.

131 Cf. Hans Urs von Balthasar, «El misterio pascual», *op. cit.*, 267.

sí mismo¹³². Es ahora cuando tiene lugar la revelación definitiva del misterio trinitario y por ello cuando puede desplegarse la teología específicamente cristiana, es decir, trinitaria¹³³.

Precisamente porque la resurrección pertenece al más allá de la historia, dado que la Trinidad económica se identifica con la Trinidad inmanente¹³⁴, es posible que se manifieste en toda su fuerza salvífica en la historia: en la suprema negatividad creatural (la cruz) se hace patente la positividad suprema del amor trinitario¹³⁵; la cruz parece imponerse aquí como el marco de comprensión de la resurrección: la muerte del Hijo es hasta tal punto la consumación del amor redentor de Dios que lleva ya dentro de sí de modo oculto la resurrección¹³⁶. Desde esta perspectiva está en condición de mencionar un rasgo peculiar de la Pascua al que sin embargo, no le da relieve soteriológico: el padecer extremo es consecuencia y expresión de la eterna alegría trinitaria¹³⁷. Pero más que en la alegría se pone el acento en la esperanza.

Con mayor fuerza y frecuencia se habla de esperanza. Es una esperanza ante todo vertical, es decir, se encuentra más allá de aquello a lo que nosotros tenemos acceso¹³⁸ y hace ver que las cosas últimas no se pueden encontrar en el futuro horizontal del «Prinzip Hoffnung»¹³⁹. A la luz del Resucitado se vislumbra algo del futuro absoluto del hombre, pues se hace creíble la posibilidad de la acogida del mundo histórico y finito en el acontecimiento eterno del amor de Dios¹⁴⁰. Por esa dimensión vertical y absoluta la esperanza cristiana es mejor que la pagana y la judía¹⁴¹, pues empuja a plantear (aunque sea con temor¹⁴²) la redención universal como horizonte de la historia y

132 Cf. *Ibid.*, 278ss.

133 Cf. *Ibid.*, 287.

134 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. IV *La acción*, op. cit., 338.

135 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*. Vol. V *El último acto*, op. cit., 499.

136 Cf. *Ibid.*, 324.

137 Cf. *Ibid.*, 250s.

138 Cf. *Ibid.*, 141.

139 Cf. *Ibid.*, 184.

140 Cf. *Ibid.*, 365.

141 Cf. *Ibid.*, 138.

142 Cf. *Ibid.*, 316.

del cosmos¹⁴³. Con ello no se cae, según Balthasar, en una desmesura indebida, ya que se alimenta de una «asimetría radical»: el devenir del mundo se basa en el devenir del acontecimiento intradivino¹⁴⁴, el «no» de la criatura no tiene otro contexto que el «sí» englobante del Hijo en el Espíritu¹⁴⁵.

Es significativo que desde esta perspectiva, cuando se ha desarrollado hasta el límite la verticalidad y la dramaticidad, pueden ser recuperadas categorías teológicas que en otros contextos –como veíamos– eran consideradas frívolas o superficiales: es legítimo hablar ahora de «existencial sobrenatural» porque aún en el rechazo humano permanece la interpellación divina¹⁴⁶; toda afirmación teológica es a la vez antropológica ya que en todo ser creado existe la nostalgia de la luz absoluta¹⁴⁷; es justificable la rehabilitación de Pelagio con base en una teología de la creación que refiere la gracia al don previo de la libertad¹⁴⁸ y porque en virtud de la creación del hombre a imagen de Dios un momento de absoluto ha penetrado hasta donde la libertad finita se siente cautiva de sí misma¹⁴⁹.

Incluso, debido a que Cristo murió por nosotros, resulta «lógico» llegar hasta la apocatástasis¹⁵⁰; ciertamente no se puede avanzar más que con pasos hipotéticos, pero ciertamente permitidos, pues el Evangelio es buena noticia¹⁵¹ que debe desplegar la esperanza para todos: en su morir el Hijo abraza y eleva el morir también de los pecadores alejados de Dios¹⁵² estableciendo una relación objetiva y una reciprocidad asimétrica frente a la cual ninguna negativa humana puede generar una reciprocidad equiparable; en virtud de la muerte y de la resurrección todo lo creado puede ser reconducido al

143 Cf. *Ibid.*, 493.

144 Cf. *Ibid.*, 70.

145 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, *op. cit.*, 304.

146 Cf. *Ibid.*, 152.

147 Cf. *Ibid.*, 110.

148 Cf *Ibid.*, 350-351.

149 Cf. *Ibid.*, 356.

150 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, *op. cit.*, 189.

151 Cf. *Ibid.*, 291.

152 Cf. *Ibid.*, 334-335.

Engendrado¹⁵³ porque el Padre Juez mira al Hijo que lleva sobre sí los pecados del mundo y nada encuentra en él que pueda caer bajo el juicio¹⁵⁴; con base en ello contempla a todo hombre juzgado con el fin de detectar si en su vida hay algo que pueda ser acogido por su amor vivo, con la garantía y la confianza de que el sello de Dios permanece grabado en su estructura¹⁵⁵. En definitiva el pecado y el mal son finitos y por ello no poseen su principio y su fin al margen del amor trinitario que lo engloba y abraza¹⁵⁶.

En este punto límite es donde el drama, por muy intenso que sea, encuentra motivos para evitar la tragedia. Esos motivos provienen de las fuentes más genuinas de la revelación. Por ello von Balthasar se sorprende de la teología que asume sin más el doble desenlace, y envía a muchos a la condenación eterna¹⁵⁷. Es la perspectiva, reconoce, que se impuso tras Agustín y que ha sido dominante salvo honrosas excepciones (Hildegarda, Juliana de Norwich, las dos Matildes)¹⁵⁸. Esa teología habitual parecía no darse cuenta de que la condena de muchos al infierno sería una tragedia no solo para los hombres sino también para el mismo Dios¹⁵⁹. Al final del teodrama sin embargo, lo que parecía trágico (la cruz resulta inevitable) se invierte en una conclusión anti-trágica: el vencido se alza como el vencedor¹⁶⁰.

El mismo autor es consciente de la posible objeción que se le podría dirigir o de las consecuencias que se podrían derivar de su afirmación: la abdicación de la tragedia parece sin más sinónimo de apocatástasis¹⁶¹, con lo cual el teodrama quedaría disuelto en un final a-dramático¹⁶². En este delicado momento intenta mantener un

153 Cf. *Ibid.*, 80.

154 Cf. *Ibid.*, 269-279.

155 Cf. *Ibid.*, 291.

156 Cf. *Ibid.*, 280.

157 Cf. *Ibid.*, 189.

158 Cf. *Ibid.*, 311.

159 Cf. *Ibid.*, 491. 291.

160 Cf. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. IV La acción*, op. cit., 445.

161 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. V El último acto*, op. cit., 266.

162 Cf. *Ibid.*, 183.

equilibrio que no invalide el camino recorrido. Ante todo, indica, no se pretende afirmar un final concreto, simplemente se expresa un presagio, un deseo y una esperanza, que no se apoyan en el vacío sino en la hondura y en las posibilidades dialógicas de la libertad finita. No es más que un presagio, y por ello no se anula el drama, hay espacio para la oposición y el rechazo. La negativa del pecador puede llegar a un punto límite: identificarse con su negativa a Dios de modo tal que resultara imposible al amor trinitario liberarlo de las trabas que lo bloquean. La Escritura, advierte von Balthasar, prohíbe excluir esa posibilidad, pero a la vez reconoce las dificultades para admitir que una criatura sea capaz de identificarse con su negativa¹⁶³, ya que eso sería el infierno en sí¹⁶⁴, la ausencia de toda positividad.

El teodrama desemboca en una esperanza fundada que constituye un auténtico enriquecimiento para la historia humana. Este despliegue dramático «enriquece» también en cierto aspecto a Dios (sin que esto signifique añadir a su vida eterna algo de que careciera): el agradecimiento del Padre al Hijo por la repatriación de la creación en Dios¹⁶⁵. Este agradecimiento es un acontecimiento trinitario pues las tres divinas Personas han sido protagonistas en el teodrama. Por eso puede concluir la *Teodramática* con estas palabras: lo sucedido en y con el mundo es un regalo añadido que el Padre hace al Hijo, el Hijo al Padre y el Espíritu a ambos¹⁶⁶.

Pascua y Trinidad, podríamos concluir, se encuentran en un vínculo íntimo e indisoluble; no obstante ese encuentro parece más intenso en la cruz que en la resurrección; la Pascua se centra en la cruz, pues es la referencia para la soteriología; esta no refleja en consecuencia el perfume pascual que irradió el Nuevo Testamento y que alienta el anuncio cristiano originario.

163 Cf. *Ibid.*, 183. 326.

164 Cf. *Ibid.*, 299. 309.

165 Cf. *Ibid.*, 496.

166 Cf. *Ibid.*, 502.

2. J. Moltmann: la urgencia de la horizontalidad

La fuerza y la originalidad de la teología de Moltmann radican en su capacidad para recoger los desafíos más graves y reales de la historia y de la sociedad. Esa cercanía a la sensibilidad contemporánea queda insertada en un planteamiento exquisitamente teológico: trinitario y pascual.

En comparación con von Balthasar encontramos un itinerario distinto y, desde nuestro tema, sorprendente: comenzando de modo decidido desde la resurrección acaba colocando el foco en la cruz, la cual a su vez queda insertada en lo más profundo del ser trinitario (podríamos decir: en lo que hace a Dios ser Trinidad). En la recuperación de la cruz recurre a categorías casi idénticas a las de Balthasar, pero no elude con suficiente claridad la amenaza de la tragedia: la Trinidad inmanente es identificada con la Trinidad económica pero de modo tal que no supera el agujón de la cruz, el dolor del mundo, la fuerza invencible del mal, la experiencia angustiosa del todavía-no. Resulta por ello lógico preguntarse si ya en *Teología de la esperanza* la novedad de la resurrección estaba habitada por una *theologia crucis* de impronta luterana y de presupuestos hegelianos.

2.1 La resurrección y su dimensión histórica:

Teología de la esperanza

En el contexto teológico de su época es un gran mérito de Moltmann haber puesto la resurrección de Jesús en el centro de su interés teológico. No simplemente la resurrección sino su relevancia histórica en diversas dimensiones y niveles. Reivindica para la resurrección su carácter de acontecimiento, tal como se manifiesta en el anuncio de sus primeros testigos: estos no pretendían simplemente anunciar que habían conseguido una nueva autocomprensión, una nueva experiencia existencial, sino que su intención era comunicar *lo que había sucedido en la historia* y para la historia. Los autores del Nuevo Testamento, establecen como principio general, predicán narrando

y narran historias predicando¹⁶⁷, pues hay una realidad efectiva que los mueve a ellos y que llena de contenido sus palabras.

Los textos hablan de un acontecimiento ocurrido en el Jesús crucificado, de la acción realizada por Dios en Jesús¹⁶⁸. Las apariciones no son meras hierofantas de un ser neumático divino, el Jesús histórico no se desdibuja absorbido en un ser celeste. Queda claramente identificado como el Crucificado, como aquel que ha sufrido y muerto.

En ese carácter de acontecimiento radica su dimensión soteriológica. No porque ayude a desvelar los existenciales humanos. Esto solo es posible gracias a *lo sucedido* en Jesús. Solo a partir de ahí se abre y se despliega el componente soteriológico: es interpelación, llamada y envío, y por eso esperanza y compromiso histórico. El horizonte salvífico incluye toda la experiencia del mundo, del hombre, del futuro. Porque la resurrección de Jesús es histórica no legitima ningún tipo de huida de la historia sino que inserta más esperanzadamente en ella.

A la teología le corresponde la obligación y el esfuerzo de obtener un concepto propio de historia (y de Dios, de mundo, de realidad) que supere esquemas ajenos y lo haga brotar de la realidad de la resurrección. La teología en cuanto «*intellectus fidei resurrectionis*»¹⁶⁹ debe liberarse de los estrechamientos empobrecedores en que han caído la fe y la misión¹⁷⁰. Frecuentemente la fe abandona la historia a otros modos de saber, pero con ello se traiciona a sí misma y oscurece la originalidad de la resurrección de Jesucristo. En esto se opone con convicción a tantos planteamientos exegéticos y teológicos que reducen la Pascua a experiencia subjetiva.

Moltmann se esfuerza por defender la diferencia cristiana frente a concepciones teológicas contemporáneas que la ponen en riesgo.

167 Cf. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, op. cit., 246.

168 Cf. *Ibid.*, 240.

169 *Ibid.*, 237.

170 Cf. *Ibid.*, 310ss.

Ninguna de estas es capaz de dar cuenta de la resurrección, por lo que desde ella hay que denunciar sus estrecheces.

La concepción moderna de la historia utiliza un método y se alimenta de unos presupuestos que acaban anulando la peculiaridad de la historia: busca ante todo una crítica de las fuentes que le permita acceder a hechos desnudos y controlables, bajo el señuelo de una objetividad imposible; recurre de modo absoluto al principio causa-efecto y al de analogía, con lo que homogeneiza la visión de la realidad, bloqueando la percepción de lo nuevo o lo imprevisto; en el fondo la historia practicada por los métodos modernos asume la misma actitud del *logos* griego. Y por ello no deja espacio para lo realmente histórico: el futuro no podrá ser más que repetición de lo mismo, lo contingente no podrá ser más que concreción de lo universal. Incluso en las versiones más marcadamente críticas y que acentúan la crisis respecto al pasado, los fenómenos pretendidamente nuevos a los que aspiran siguen siendo controlables y sometidos a legalidades previsibles. Sueñan con un progreso ilimitado e incluso con el fin de la historia, pero siempre confiando en que la ciencia y la técnica, manipuladas por los hombres, lleguen a eliminar las guerras y las incomodidades del presente. En esta perspectiva la ciencia histórica no pasa de ser un instrumento para dominar la historia¹⁷¹.

La resurrección de Jesús es en realidad algo nuevo e imprevisto, sin analogía y sin causa controlable, y por ello tales planteamientos la excluyen del campo de la historia. Al no poder establecer con sus métodos una presunta «verdad objetiva» consideran inaccesible lo que sucedió «en realidad». Olvidan que ese «hecho» que buscan tampoco sería más que una reconstrucción, la sedimentación de los esfuerzos interpretativos de los investigadores. Este modo de entender la historia es letal para la fe si la teología lo asume de modo consecuente, pues no respeta la peculiaridad histórica de la resurrección de Jesús.

171 Cf. *Ibid.*, 298ss.

También resultan insuficientes otros proyectos teológicos que aparentemente intentan superar esas consecuencias pero que en realidad viven de los mismos presupuestos. Así sucede cuando se propugna la búsqueda del todo de la historia o se espera la conclusión de la historia para, desde esa atalaya, captar el valor y la objetividad de la resurrección de Jesús. En el fondo se seguirían asumiendo los métodos de la verificación empírica, constatable y experimentable, de lo ya sucedido.

Tampoco resulta aceptable la postura contraria, encabezada por Bultmann, de evitar la problemática recurriendo a una perspectiva existencial, pretendidamente más teológica: prescinde del hecho histórico para dar el salto a la decisión personal en favor de una existencia auténtica. En ese caso la historia queda reducida a historicidad, a una dimensión del sujeto, y la predicación de la resurrección de Jesús queda flotando en el aire, sin enraizamiento histórico¹⁷². Bajo el mismo juicio cae el método de la historia de las formas, que no es más que un método sociológico que solo busca los motivos kerygmáticos, la función de la resurrección en la vida de los creyentes y en la existencia de los discípulos. Por eso no rebasa el marco de los testimonios de fe, no llega a ser auténtica narración. Se sigue manteniendo en el ámbito de la historicidad, despreocupándose de lo que sucedió en el Jesús crucificado.

Hay que buscar por tanto el punto de partida –y el contenido– en lo que sucedió en el *Crucificado como resurrección*. Entonces podremos captar el sentido genuino de la historia que ofrece la narración bíblica. Ahora bien, este sentido hunde sus raíces en la concepción de la historia bíblica que se abre con los profetas. Estos proclaman a Dios (al Dios de Israel) como el Dios de la vida, del futuro, de la promesa, del que se espera la victoria sobre la dureza de la muerte en virtud de una creación *ex nihilo*¹⁷³. Desde lo que no es (es decir, desde lo negativo de la experiencia real) se mira con esperanza al futuro

172 Cf. *Ibid.*, 226ss.

173 Cf. *Ibid.*, 272.

del poder de Dios¹⁷⁴, el cual ha de venir a través de la negación de la negación¹⁷⁵, es decir, negando la negatividad que domina la historia y la sociedad. Este modo de ver la historia a la luz de la acción de Dios no centra por tanto su interés (el típicamente moderno) en la cuestión *¿qué puedo saber?* La perspectiva cambia radicalmente. La pregunta decisiva es *¿qué me cabe esperar?* Y –en consecuencia– *¿qué es lo que tengo que hacer?* La historia bíblica no ofrece por tanto un saber de lo controlable y verificable sino un saber prospectivo y anticipador.

En este horizonte la resurrección de Jesús muestra su peculiaridad y su potencialidad. Desde el futuro del Dios de la vida la resurrección de Jesús no es una posibilidad en el mundo y en la historia, es una nueva posibilidad del mundo. No es algo nuevo contingente (que pudiera ser entendido, previsto o planificado desde una ley científica) sino lo *novum ultimum*, lo nuevo escatológico. Las cristofanías abren ese futuro como aquello que podemos creer y aguardar¹⁷⁶ y vuelven a poner en el centro el Reino de Dios. Ahora bien, ese futuro no debe ser entendido desde las posibilidades generales del futuro de la historia, desde las expectativas –limitadas y estrechas siempre– antropocéntricas, ni desde las posibilidades –siempre finitas– del método científico. El criterio ha de ser el futuro universal del señorío del Crucificado¹⁷⁷.

Se trata de una realidad escatológica, y por ello ha de ofrecerse bajo la forma de la promesa y, consiguientemente, de la esperanza. El Crucificado es el Resucitado. Este paso no significa que haya sido eternizado, es decir, alejado del tiempo y de la historia. Es más bien el que anticipa en todo su esplendor la gloria del futuro y despliega el horizonte del tiempo delante del creyente¹⁷⁸. Por ello es el que juzga la historia pasada y presente y funda una historia nueva, la historia de la esperanza, del envío, de la misión.

174 Cf. *Ibid.*, 258.

175 Cf. *Ibid.*, 224.

176 Cf. *Ibid.*, 282ss.

177 Cf. *Ibid.*, 262-263.

178 Cf. *Ibid.*, 247.

La resurrección desvela lo que de irracional hay en el cosmos racional del hombre moderno, pues convierte toda realidad experimentable en una experiencia provisional, la cual no contiene en modo alguno lo que el hombre está esperando. El contenido de la esperanza (a la luz del Resucitado) levanta su proceso sobre lo existente y proclama su contradicción frente al *logos* moderno: no se puede imponer el dominio de lo homogéneo, no se puede sucumbir a la fijación metafísico-sustancialista, no se puede aceptar la estrechez de la subjetividad¹⁷⁹.

Este juicio y esta contradicción desvelan el pecado como injusticia¹⁸⁰, la diferencia de la esperanza respecto a la realidad¹⁸¹, la ausencia de derecho porque las cosas no tienen todavía en sí su verdad¹⁸². A la luz de la esperanza y de la promesa se acentúa la experiencia del sufrimiento, de la irredención¹⁸³. Y por ello la *promissio* conduce a la *missio*, a la conciencia de envío; el creyente que espera se descubre peregrino y en camino, pues se siente apátrida con los apátridas en su amor compartido por la patria de la reconciliación¹⁸⁴. El todavía-no de la esperanza introduce al creyente en el no-ser-todavía de una historia abierta¹⁸⁵ que es el campo de la misión.

Dentro de la importancia de la resurrección y de la esperanza el mismo Moltmann recuerda la fuerza de la cruz ante la presión del todavía-no: la dialéctica de cruz y resurrección acompaña al mismo Jesús, este no se encuentra por encima de ellas como si ya estuviera eternizado¹⁸⁶. La cruz señala la apertura escatológica, que no queda cerrada ni por la resurrección de Jesús ni por el Espíritu de la comunidad; mantiene la apertura hacia el futuro de Dios¹⁸⁷, un Dios que a pesar de todo ha manifestado su fidelidad en la resurrección de Jesús. Es lógico por ello que la referencia al Reino de Dios conserve toda su

179 Cf. *Ibid.*, 235-238.

180 Cf. *Ibid.*, 269.

181 Cf. *Ibid.*, 281.

182 Cf. *Ibid.*, 290.

183 Cf. *íd*em.

184 Cf. *Ibid.*, 291.

185 Cf. *Ibid.*, 224-225.

186 Cf. *Ibid.*, 262-263.

187 Cf. *Ibid.*, 225.

fuerza, haciendo sentir el todavía-no (lo que reaparecerá en el título de la tercera obra que comentaremos). Resulta igualmente previsible que la cruz y el todavía-no del Reino acaben identificándose y busquen su fundamento en el misterio más íntimo de Dios. Se hace así comprensible la inflexión del itinerario teológico de Moltmann: de la resurrección y la esperanza se pasa (por la fuerza del todavía-no) a la centralidad de la cruz en el seno mismo de la Trinidad (con el riesgo de caer en una tragedia sin alegría).

2.2 La teología pascual de la esperanza bajo el signo de la cruz: *El Dios crucificado*

El todavía-no, que no es anulado por la resurrección y que se impone como el aliento de la esperanza, va a ser visto más directamente desde la cruz y desde el Crucificado, y a la vez insertado de modo decidido en la perspectiva trinitaria, en una Trinidad que a su vez va a aparecer «abierta», como la misma historia atravesada por el todavía-no, el cual se manifiesta ahora como el cuestionamiento de la teodicea. Lo trinitario y pascual puede convertirse en la teología de la cruz de impronta luterano-hegeliana que ahoga la alegría del kerygma del Resucitado.

Si la teología y la fe quieren asentar sus pies sobre el suelo de la realidad no pueden orillar la cruz ni banalizar la resurrección, sostiene Moltmann. Teológicamente se puede hablar de «retraso de la Parusía», pero desde la responsabilidad ante la experiencia más bien hay que recoger la cuestión de la teodicea, que pasa a convertirse en «el meollo de la cuestión cristiana»¹⁸⁸. Desde aquí resulta claro que la Pascua no soluciona el enigma de la cruz, sino que más bien convierte en misterio la cruz de Cristo: si la resurrección es dato primigenio de la fe, la cruz debe ser reconocida como el hecho-núcleo, el centro de toda la teología cristiana, si no su único tema, algo así como su puerta de entrada¹⁸⁹. No se puede hacer teología, sostiene

188 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, op. cit., 258.

189 Cf. *Ibid.*, 283.

Moltmann, más que escuchando el grito de la muerte de Jesús¹⁹⁰. Teodicea y cruz se encuentran en un abrazo cada vez más intenso. La mirada hacia el futuro, a la luz de la resurrección, no resuelve las preguntas sino que las agudiza: ¿por qué solo Jesús fue resucitado y no se produjo la salvación del mundo entero, de una vez para siempre? Y si realmente Él se manifiesta a partir de la resurrección como el Señor ¿por qué tuvo que sufrir tales sufrimientos?, ¿quién es realmente el que muere y resucita?¹⁹¹.

Ante tales preguntas o incertidumbres la cruz de Cristo tiene que modificar el lenguaje sobre la resurrección. Esta no puede estar banalizada por un lenguaje superficial y retórico. Hay que hablar de la resurrección de Jesús desde las condiciones reales de la historia, desde la pasión del mundo¹⁹², y ahí radica la sensibilidad de Moltmann. La glorificación y la resurrección de Jesús son fundamentales, pero la clave soteriológica se encuentra en la cruz, pues es la que hunde sus raíces en la realidad que debe ser redimida, y a la vez la que inserta esa realidad en la vida misma de Dios; desde esta doble coordenada se ve que es la muerte concreta de Jesús la que hace de la resurrección no un mero acontecimiento de futuro sino un suceso de amor liberador¹⁹³ en el que Dios es protagonista.

La cruz muestra toda su fuerza dialéctica si se salvaguarda una doble perspectiva: la cruz, el morir de Jesús, condensa y recoge los infiernos de este mundo; deja ver la implicación de Dios en lo que sucede en el mundo, pues no se encuentra en la distancia, como espectador eterno. La cruz es la que obliga a hablar del Dios crucificado con todo realismo. Y solo entonces se puede captar lo que hay de salvación en el mensaje cristiano. El movimiento dialéctico queda formulado de modo lapidario: la acción redentora de Cristo consiste en llevar a Dios hasta donde no hay Dios, hasta lo contrario a Dios, y en llevar lo sin-Dios hasta la actualidad misma de Dios.

190 Cf. *Ibid.*, 277.

191 Cf. *Ibid.*, 248ss.

192 Cf. *Ibid.*, 259.

193 Cf. *íd.*

Hay que mostrar por tanto la amplitud y la dureza de la muerte de Cristo para descubrir su relevancia soteriológica. Jesús se entregó por nosotros no como persona privada, sino como persona pública en orden a su Reino futuro. Por eso se puede hablar de una muerte sustitutoria. Además no fue una «bella muerte» (la del mártir ejemplar descrito por Lucas) sino una muerte vivida con espanto y en el abandono de Dios (como lo presenta Marcos); no se puede excluir desde el punto de vista histórico la hipótesis de Bultmann acerca de un desplome de Jesús; lo decisivo sin embargo, no es el nivel sicológico de esa posibilidad sino su relevancia teológica¹⁹⁴. La sustitución recibe con ello todo su alcance teológico hasta ocupar el centro de la soteriología.

Hablamos de teo-logía en sentido estricto: la cruz afecta a Dios mismo, más aún, penetra en lo más íntimo de Dios. El carácter único de la muerte de Jesús radica en el abandono por parte del Padre¹⁹⁵. El presupuesto trinitario es explicitado en virtud del acontecimiento de la cruz, acontecimiento trinitario, acontecimiento en la Trinidad misma. Es el Padre el que entrega al Hijo, lo que lleva a hablar no solo de separación entre Hijo y Padre, sino incluso de «enemistad»¹⁹⁶ entre ellos. Son, sin embargo, dos Personas divinas, por lo que la separación no anula la mutua referencia. Por eso el Padre mismo sufre en la pasión del Hijo, y en la muerte de este llega la muerte a Dios mismo¹⁹⁷. Los mecanismos y lógicas perversas que provocaron la muerte del Hijo afectan al mismo ser trinitario de Dios. En consecuencia la pregunta de la teodicea no puede quedarse en el exterior de Dios, es la divinidad misma la que está en juego. El grito de Jesús ha de ser formulado de un modo más directo: Dios mío ¿por qué te has abandonado?¹⁹⁸. Lo sin-Dios y lo anti-divino se han introducido como un agujón en el misterio mismo de Dios. Por eso es un *Dios crucificado*. El todavía-no desplegaba en *Teología de la*

194 Cf. *Ibid.*, 208-211.

195 Cf. *Ibid.*, 212.

196 Cf. *Ibid.*, 216.

197 Cf. *Ibid.*, 269.

198 Cf. *Ibid.*, 215.

esperanza el horizonte de la misión mostrando la vinculación entre cruz y esperanza; ahora los círculos infernales sitúan el todavía-no en la vida misma de Dios. ¿Podrá la Trinidad ofrecer una respuesta o una victoria?, ¿o quedará presa en la angustia sin fin de una historia incapaz de cerrar el agujón de la teodicea?

2.3 La necesidad de una doctrina histórica de la Trinidad: *Trinidad y Reino de Dios*

Una vez introducida la cruz y los infiernos del mundo en el corazón de Dios, corresponde a la teología reflexionar sobre el exacto protagonismo de Dios en esa confrontación máxima. ¿Cuál es su reacción o su propuesta ante las pretensiones que ha mostrado el agujón de la teodicea? Afrontar esta pregunta es lo que permite a la teología respetar y salvaguardar la seriedad del mensaje cristiano: no solo mirando sin disimulos la realidad e implicando a la Trinidad (pues, es clara la convicción de Moltmann, no sería cristiana una teología que eludiera la Trinidad). Ahora bien (desde nuestro planteamiento) hay que analizar especialmente si en esta recuperación de la Trinidad y de la cruz queda espacio suficiente para la resurrección de Jesús. La emergencia del Reino de Dios hasta en el título puede provocar que el evento pascual quede absorbido unilateralmente por la cruz.

La fidelidad a la historia (con sus abismos e infiernos) reclama el protagonismo de la Trinidad. Por ello hay que ofrecer una doctrina histórica de la Trinidad. Para que merezca realmente tal nombre, los Tres deben ser sujetos reales, sujetos de acción identificables, pues solo en tal caso tendrán consistencia como protagonistas.

Esta opción de Moltmann determina su reflexión. Por ello dedica amplios desarrollos a criticar los modelos trinitarios que se han sucedido a través de los siglos. Haremos una sucinta enumeración para constatar que Moltmann sigue su objetivo de modo consecuente.

Desde el punto de vista filosófico critica sobre todo la postura de dos pensadores que, cada uno a su manera, han influido negativamente en la teología trinitaria. Kant no descubrió la dimensión

crítica y práctica de la doctrina trinitaria, con lo que contribuyó a su desvalorización en algunos ámbitos cristianos. A Hegel le reprocha que, a pesar de las apariencias, reduce la Trinidad al despliegue del Sujeto absoluto, con lo cual no llega a asumir la historia efectiva.

En el campo teológico valora negativamente los modelos trinitarios más habituales. De las propuestas antiguas critica aquellas que se apoyan en la analogía sicológica (porque se encierran en el alma individual) o que arrancan de la noción de Ser supremo (porque no pasan de hablar de lo divino) y asimismo critica a quienes recurren a categorías como relación o persona, porque no están lejos del modalismo y no abren espacio suficiente para el protagonismo histórico de las Personas divinas. De las propuestas del protestantismo moderno critica a Schleiermacher por desvalorizar la doctrina trinitaria al no considerarla expresión inmediata de la conciencia cristiana, y a Harnack por sostener que solo el Padre forma parte del Evangelio. En las propuestas más influyentes del siglo XX advierte el peligro de proyectar sobre Dios la autoconciencia del hombre moderno: en Barth, que arranca desde la auto-revelación de la soberanía divina, observa que esa soberanía precede a la Trinidad, por lo que en realidad todo será obra de un único sujeto; tampoco Rahner escapa al modalismo, pues la auto-comunicación de Dios no consiste más que en tres modos de subsistencia, algo prácticamente impersonal al no ser centros de conciencia ni sujetos de acciones. En estos planteamientos la experiencia de Dios queda reducida a auto-experiencia, expresión de una cultura narcisista en la que reina el dominio de la subjetividad¹⁹⁹; no tienen en cuenta ni la realidad histórica ni la historia de la salvación que se centra en el destino de Jesús. La doctrina histórica de la Trinidad debe girar en torno al mundo real y a la historia de Jesús que acabó en la cruz²⁰⁰. La Trinidad es claramente recuperada, pero nos interesa si se hace visible de modo equilibrado en la cruz y en la resurrección, si la soteriología sigue girando en torno a la muerte y a la sustitución.

199 Cf. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, op. cit., 18.

200 Cf. *Ibid.*, 33.

La historia de la pasión de Cristo, la oblación del Hijo para la reconciliación del mundo²⁰¹, recoge e incluye la cuestión de la teodicea hasta implicar directamente a Dios: si Dios es realmente el Dios crucificado, no se pueden separar Dios y mundo; y si el dolor de la cruz determina eternamente la vida interna del Dios trino ello significa que se puede y se debe atribuir la salvación a la muerte en cruz del Hijo.

La implicación de Dios y mundo queda fundamentada asumiendo el axioma de Rahner sobre la relación/identidad entre Trinidad económica e inmanente. No se puede pensar que el mundo depende de Dios sin pensar también que Dios depende del mundo: no hay que separar en el Dios Trinidad lo inmanente y lo transcendente, lo interior y lo exterior. La misión del Hijo por tanto no puede separarse de su procesión. Así queda justificada al nivel más profundo la dimensión universal de Cristo y su función representativa/sustitutoria²⁰². Con expresiones muy cercanas a las de von Balthasar designa la función salvífica de Jesús: el abandono de Getsemaní muestra que el Jesús rechazado y anatematizado padeció el juicio de Dios; su «grito desesperado» en la cruz expresa el rechazo radical por parte de Dios, una auténtica «experiencia de infierno». Ello no afectó simplemente a su naturaleza humana sino también a su filiación divina, a su relación más radical con el Padre²⁰³, de modo que se puede decir que las relaciones trinitarias quedaron rotas²⁰⁴. El hecho de que Dios sea Trinidad permite entender que Dios llega hasta lo sin-Dios y que lo sin-Dios llega hasta el mismo Dios. El hecho de que el Hijo sea hombre y Dios permite entender que Jesús ejerce una representación vicaria universal debido a que asume todo lo negativo del mundo.

Ahora bien, si la cruz no puede ser entendida al margen de la Trinidad, ¿en qué medida se puede decir que ello es un acontecimiento salvífico?, ¿qué espacio queda para la resurrección de Jesús?

201 Cf. *Ibid.*, 35.

202 Cf. *Ibid.*, 65-67.

203 Cf. *Ibid.*, 92-95.

204 Cf. *Ibid.*, 96-97.

La implicación de procesión y misión permite descubrir la identidad de cada una de las Personas divinas y también su unión ante lo negativo de la historia; lógicamente, desde el planteamiento del autor, las relaciones recíprocas entre los Tres no se podrán abordar más que en y desde las obras trinitarias *ad extra*, pues en ellas están implicadas las acciones *ad intra*. Si Dios es amor en sus relaciones trinitarias, este ser-amor no puede separarse del sufrimiento, sino al contrario: el sufrimiento del amor es el trabajo supremo de Dios en su propio seno²⁰⁵. Y ese trabajo no puede eludir el Calvario. El Calvario marca la vida trinitaria desde la eternidad²⁰⁶ haciendo patente que es realmente amor. Desde este presupuesto se puede identificar lo peculiar de cada una de las Personas divinas en cuanto protagonistas de un acontecimiento y no en cuanto conceptos de una especulación abstracta.

Si el Padre está implicado en la historia de la pasión del Hijo, debe darse también esa pasión en el seno mismo de Dios, como un padecer activo. La autoinmolación del amor es constitutiva de la esencia eterna de Dios (que no puede ser simple reacción divina al pecado del hombre): es la kénosis de Dios y en Dios²⁰⁷: la procesión o generación del Hijo.

Ahora bien, el amor originario no se reduce a esa kénosis, como si pudiera aislarlo de todo lo demás. La kénosis originaria se prolonga en la creación: Dios abdica de su omnipotencia dando lugar –también por amor– al verdaderamente otro (no simplemente a Otro igual: el Hijo), que es su imagen. Y en el escenario que así se abre el amor divino no puede contar a priori con que ese amor sea correspondido, pues ese otro es un ser heterogéneo y libre²⁰⁸.

La posible respuesta negativa (por parte del hombre) no puede anular el amor (por parte de Dios). Ese otro en consecuencia no

205 Cf. *Ibid.*, 114.

206 Cf. *Ibid.*, 97.

207 Cf. *Ibid.*, 36ss.

208 Cf. *Ibid.*, 122.

puede ser visto como pecador, delincuente o culpable, sino en todo caso como un pobre hombre que reclama compasión, pues para la mirada del amor solo existe el «*inocente*»; Dios por tanto no se ve empujado al castigo sino a la superación de lo negativo, de la oposición y rechazo humanos²⁰⁹. Desde ese presupuesto quedan rechazadas como insuficientes las teorías soteriológicas que interpretan la acción redentora del Hijo desde categorías jurídicas o penales.

La procesión/misión del Hijo está ya marcada desde la kénosis originaria. En este delicado punto (crucial para nuestra tesis) enlaza con la doctrina balthasariana del trueque dialéctico y de la sustitución/representación. El Hijo en su vida y en su muerte irá mostrando hasta dónde llega el amor que se humilla. Por eso la cruz muestra toda su fuerza dialéctica: Dios se constituye como amor en la cruz del Hijo, en la reprobación que padece («hasta el extremo de perder sus relaciones»²¹⁰), porque el Padre torna su amor en dolor infinito y aparece como «el Padre de los réprobos»²¹¹. Jesús por su parte realiza su función representativa y sustitutoria gracias a que la paternidad divina abraza a todos precisamente en la reprobación. Por eso es un acontecimiento soteriológico. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, ello implica una dialéctica que amenaza con cerrarse en sí misma sin una salida más allá de la cruz: Dios queda constituido como amor en virtud de la cruz y por ello parecería que la «salvación» consiste también en el existir crucificado. A pesar de ello, justo es reconocerlo, Moltmann reconoce el papel de la resurrección, si bien no está claro si logra ir más allá de la cruz.

La resurrección (y apela a Rom 4, 25) caracteriza al Crucificado en su función salvífica: Cristo es despertado de la muerte para vivir la vida de Dios, su humillación y crucifixión quedan transfiguradas en el ser glorioso de Dios²¹². Este momento tiene un claro componente neumatológico.

209 Cf. *Ibid.*, 65-67.

210 *Ibid.*, 98.

211 *Ibid.*, 97.

212 Cf. *Ibid.*, 142-144.

El Espíritu muestra también su protagonismo en cuanto la resurrección de Cristo es su primera «obra» escatológica²¹³. Desde la acción del Espíritu se abre el camino a través del Hijo hacia el Padre²¹⁴, hacia la plenitud de la creación, hacia la felicidad eterna, hacia el júbilo y la fiesta eterna. A su modo también Moltmann (como von Balthasar) habla de «inversión trinitaria»: el Cristo resucitado envía al Espíritu y se hace presente en ese Espíritu vivificador como poder de la nueva creación²¹⁵. Gracias al Espíritu, que prolonga y actualiza la acción del Padre y del Hijo, los creyentes quedan integrados en la historia trinitaria²¹⁶ que camina hacia ese futuro abierto en la resurrección de Jesús.

El anuncio y el testimonio cristiano viven de este dinamismo trinitario y pascual. Los testigos vieron al Resucitado a la luz de la gloria futura de Dios, como anticipación de lo que está por venir. Cristo se hace presente desde un futuro todavía velado al mundo, aún no perceptible universalmente pero que algún día lo será.

Por eso la fe es también acción de gracias, alegría, alabanza, adoración de Dios. Si la historia de la creación puede ser vista como la tragedia del amor divino, la historia de la redención puede ser vivida como la fiesta del gozo divino²¹⁷. También aquí se impone la dialéctica que hemos visto como hilo conductor: quien padece a Dios en la comunión del Crucificado, también alaba a Dios en la comunión del Resucitado²¹⁸.

La dialéctica, sin embargo, sigue siendo constitutiva del Dios Trinidad. Para mantener la vinculación con la historia real y el protagonismo de los tres sujetos divinos hay que seguir proclamando que la historia sigue abierta. Lo cual afecta a la unión de las Personas divinas. Aquí se desvela un aspecto clave del pensamiento trinitario

213 Cf. *Ibid.*, 139.

214 Cf. *Ibid.*, 143.

215 Cf. *Ibid.*, 105.

216 Cf. Ídem.

217 Cf. *Ibid.*, 74.

218 Cf. *Ibid.*, 21-22.

de Moltmann: ¿en qué sentido hemos de atribuir a Dios la unidad o la unión? No se puede entender el ser de la Trinidad como unidad monádica o como identidad del único sujeto, sino que se trata de una unión tendencial a la unificación²¹⁹. El todavía-no y la cruz parecen determinar hasta tal punto la Trinidad que la unión o unificación de las Tres Personas se encuentra por delante, en el futuro. ¿Qué consistencia tiene entonces la unidad?

En esta cuestión se insinúa a nuestro juicio la ambigüedad más decisiva del pensamiento de Moltmann: que el amor sea palabra segunda respecto al todavía-no. La «tragedia» del amor, es decir, el riesgo de que la tragedia sea más fuerte que el amor, solo se podría evitar en el caso de que se dé más radicalidad a la *perichóresis* de las Personas divinas, otorgando toda su importancia al principio que el mismo Moltmann reconoce: si Dios es amor no puede realizarse en un sujeto solitario²²⁰; sin embargo, el amor trinitario no consigue alcanzar en Moltmann el nivel adecuado de *perichóresis*, como se percibe en algunos indicios significativos.

El recorrido de Moltmann encierra una curiosa paradoja. Por un lado la «distancia» entre las Personas queda claramente expresada, como hemos visto, y como confirma su preferencia por la analogía de la familia frente a la analogía sicológica²²¹. Por otro lado se puede sospechar la pervivencia –también en Moltmann– de la primacía del sujeto único, como insinúan algunos datos. Mencionaremos los dos más significativos.

En primer lugar, Moltmann considera incorrecto polemizar constantemente contra la doctrina neoplatónica de la emanación²²², y de hecho Moltmann recurre a la autocomunicación del Bien para explicar que Dios es amor²²³ y por eso habla de auto-diferenciación y

219 Cf. *Ibid.*, 109-110.

220 Cf. *Ibid.*, 72.

221 Cf. *Ibid.*, 216.

222 Cf. *Ibid.*, 129.

223 Cf. *Ibid.*, 167.

de desdoblamiento de Dios²²⁴; el Amor trinitario no parece conjugar adecuadamente la unidad/unión de los Tres.

En segundo lugar, esta tendencia se hace más patente desde la primacía otorgada al Padre. Este aparece como sujeto único, pues en cuanto origen no originado de la divinidad, y dado que no procede de ninguna otra Persona no puede estar constituido por una relación con/desde otro sino desde sí mismo²²⁵; en consecuencia no puede extrañar que afirme que, si bien el Padre se define por su paternidad respecto al Hijo, ello no constituye su existencia personal sino que la presupone²²⁶; en el Padre hay, por tanto, un momento de absoluto que parece escapar a la relación y a la comunión y en consecuencia al dinamismo estrictamente trinitario.

En definitiva la resurrección de Jesús no consigue desplegar el amor de la felicidad del Dios eterno, pues el todavía-no (condensando en la cruz) sigue siendo el factor decisivo. La fidelidad al clamor de lo real, donde reina el dolor y la injusticia para determinar la soteriología, que no logra incorporar la resurrección como centro del testimonio salvífico neotestamentario. Hay acentos distintos en Moltmann y en von Balthasar, pero coinciden en articular Trinidad y Pascua de un modo tal que no permite que el kerygma pascual resuene con la frescura y el gozo con el que inició su andadura el grupo de seguidores de Jesús a partir de su resurrección.

Bibliografía

- Von Balthasar, Hans Urs. «El misterio pascual». En *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, III/2. 143-335. Madrid: Cristiandad, 1971.
- _____. *El último acto*. Madrid: Encuentro, 1997.
- _____. *La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.

224 Cf. *Ibid.*, 90. 167.

225 Cf. *Ibid.*, 181-182.

226 Cf. *Ibid.*, 188.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1989.

_____. *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.

Enviado: 25 de noviembre de 2014

Aceptado: 12 de diciembre de 2014

