

## 1. PONENCIAS



# UN DIOS QUE SUFRE CON EL HOMBRE

## Sobre la identidad de la fe en Dios Trino

FRANZ COURTH

### 0. EL CONTEXTO MODIFICADO

La búsqueda de Dios y el camino bíblico-cristiano que lleva a encontrar una respuesta en el entorno espiritual de nuestros días se hallan dificultados por diversos elementos. En la tradición de la filosofía occidental esta labor había sido acompañada por la cuestión del ser considerada como universal. En la medida en que la metafísica se sintiera vinculada o con el ideario platónico o con el aristotélico, Dios se hacía comprensible o como fundamento que lo soporta todo o como el ser último necesario. Pero a partir de la protesta teológica de *Martin Lutero* (1483-1546)<sup>1</sup> y la nueva iniciativa filosófica de *Immanuel Kant* (1724-1804)<sup>2</sup> esta perspectiva ontológica ha perdido cada vez más aceptación. También la filosofía de la historia de *Hegel* (1770-1831)<sup>3</sup> contribuyó notablemente a esta transformación. ¿Será la «cuestión ontológica sin el tú» una de las razones decisivas por las que Dios aparece cada vez menos en el mundo empírico del hombre actual? ¿Se puede hablar incluso de una tragedia de la ontología occidental porque ciertamente posibilita la ciencia y la técnica pero, a causa de su «falta apriorística del tú», ha obstaculizado la experiencia bíblica de Dios?<sup>4</sup>

Un mayor reto existencial que estos problemas metafísicos lo constituye la carga aplastante del sufrimiento. El holocausto y la «schoa» se consideran piedra de toque decisiva del discurso actual so-

1. Cf. F. COURTH, *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG II/1c), Freiburg 1969, 10-24.

2. *Ibid.*, 48-51.

3. *Ibid.*, 57-64.

4. H. KÜHLEN, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968, 37.

bre Dios: de ahora en adelante éste sólo va a ser posible como complemento de Auschwitz. Con ello se quiere significar (aunque no solamente) que hay que implicar a las víctimas de aquel memorable horror en la concepción de Dios. La historia de los sufrimientos del hombre tendría que convertirse en el punto de cristalización omnipresente de la *teo*-logía, según un desideratum formulado con insistencia en la actualidad<sup>5</sup>.

Como numerosos teólogos de nuestros días, *Jürgen Moltmann*<sup>6</sup> pretende acumular en Dios todo el dolor absurdo y desesperado de este mundo. Quiere demostrar que, al igual que la cruz de Cristo, también Auschwitz se halla en Dios mismo. Todo lo que atormenta al hombre hasta llevarlo a la muerte también está en Dios —Él en Auschwitz y Auschwitz en el Dios crucificado—. En vez de definir a Dios siguiendo el modo clásico occidental a partir del ser, Moltmann pretende comprenderlo a partir de la pasión. La pasión forma parte intrínseca de la esencia de Dios. La doctrina de la Trinidad, tanto en una perspectiva inmanente como económica, es para el teólogo de Tubinga teología de la cruz<sup>7</sup>.

De modo similar piensa *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988). Hace suya la idea del filósofo ruso de la religión Sergej Nikolajewitsch Bulgakow (1871-1944), según la cual en la base de la kénosis escatológica de Cristo se halla una archi-kénosis intratrinitaria. Lo que se revela en la historia salvífica, hasta en la tumba vacía del Sábado Santo, constituye un reflejo terrenal del amor divino que alcanza hasta el caos del infierno. Para el Dios trinitario no existe espacio sin salvación, cerrado a su presencia salvífica. También el (presuntamente) ateo está amparado en el amor trinitario lo mismo que el que sufre<sup>8</sup>.

Aparte del perfil específico que tanto Moltmann como von Balthasar confieren a su doctrina sobre Dios, ambos representan, sin embargo, una preocupación que abarca las diversas confesiones: es la antigua cuestión de cómo la profesión del Dios omnipotente y misericorde y la pasión del hombre pueden pensarse juntamente. Un tema con el que se enfrenta *Karl Rahner* (1904-1984) al igual que *Henri de Lubac* (1896-1991) o *Eberhard Jüngel*. También para ellos la doctrina de la Trinidad es siempre teología de la cruz<sup>9</sup>.

5. J.B. METZ, *Auschwitz II*, «LThk»<sup>3</sup> I (1993) 1.260s.

6. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München <sup>1</sup>1973, ID., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.

7. Cf. F. COURTH, *Trinität* (HDG II/1c), 161-165.

8. *Ibid.*, 128-135.

9. *Ibid.*, 119-144.

La pregunta por la participación de Dios en la pasión del hombre, planteada hoy con más intensidad, está unida a una sensibilidad cada vez mayor en los últimos años por parte de la historia de las religiones. Su voz había sido descuidada, si no completamente acallada, durante mucho tiempo bajo la influencia poderosa de *Karl Barth* (1886-1968) y su escuela. Esto ha cambiado desde hace algunos años. Se ha despertado nuevamente el interés por el hecho de que las religiones tienen que ver con las cuestiones universales de la humanidad: el bien y el mal, la vida y la muerte, la felicidad y el dolor, la inmanencia y la trascendencia, lo mundano y lo sagrado. Con estas palabras clave se relacionan temas perennes y centrales de los estudios de la religión, que aparecen constantemente en los coloquios entre las religiones. El discurso sobre Dios, acallado bajo los efectos del movimiento Dios-ha-muerto en el espacio cultural europeo hacia finales de los años sesenta, ha recibido un impulso positivo a través de la aproximación de las religiones entre sí. A la vez parece que, frente al amplio coro universal de las religiones monoteístas, se atenúan las protestas que emanan de los lugares simbólicos del terror como Auschwitz o Srebrenica. ¿Qué significa este punto de encuentro de las religiones para la identidad de la profesión cristiana de Dios? ¿Hasta qué punto ésta conserva su autonomía y, con la fe en el Dios trino, podrá dar una respuesta única histórico-religiosa ante todo a la cuestión del sufrimiento?

Es esto lo que nuestra contribución pretende mostrar. Nos guía en ello la idea de que la fe en la Trinidad profesa a Dios como el permanentemente alejado y a la vez cercano y salvífico, cercano hasta en la noche del sufrimiento y de la muerte. El atributo distintivo del Dios trino es la cruz. En el contexto de la historia de las religiones ello se formula así: El hecho de que Dios en su altura y profundidad, que supera todo lo terrenal, sea rico en el cielo de los cielos, también es conocido por las demás religiones monoteístas. Pero se puede considerar específicamente cristiano el hecho de que Dios se haya hecho pobre en medio de la historia de la humanidad, que haya sufrido con sus criaturas y les haya entregado su presencia redentora en el signo provocador de la cruz<sup>10</sup>.

En su libro más reciente Joseph Ratzinger resume el núcleo de la profesión cristiana de la Trinidad en el sentido «de que este Dios, por así decir, se rebaja, puede hacerse tan pequeño que se preocupa por el hombre y crea historia con el hombre... Nuestra fe... se orienta en el hecho de que la grandeza particular de Dios se revela precisamente en

10. Cf. H.U. v. BALTHASAR, *Gelebte Kirche*, Bernanos, Trier 31988, 172; F. COURTH, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Paderborn 1993; *ibid.*, *Trinität* (HDG II/1c), 119-165; L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, partic. 154-192.

su impotencia... Así Dios se ha revelado conscientemente en la impotencia de Nazaret y del Gólgota para mostrar quién es»<sup>11</sup>.

Para perfilar esta idea fundamental trinitaria quisiéramos resumir en un primer paso la problemática actual de la historia de las religiones. ¿Existe un discurso sobre Dios que una todas las religiones mundiales como realidad que soporta todo lo terrenal (I.)? Un segundo paso con el título «Perfil específico» intenta acercarse a los contornos determinantes del concepto de Dios en el Hinduismo, Budismo e Islam (II.). Con el contexto histórico-religioso y la cuestión del sufrimiento se ha constituido la conexión actual para poder esbozar en su particularidad la profesión trinitaria de Dios del Cristianismo. Esta tercera parte (III.) se enfoca desde la idea central «En el signo de la cruz». Se desarrollará en tres pasos: el primero considera la fe en el Dios de Israel; el segundo contempla el mensajero divino crucificado, Jesucristo; y el tercero al Espíritu Santo como presencia vivificadora de Dios en medio de su pueblo. La última parte (IV.) intenta aludir, remitiendo al horizonte histórico-religioso esbozado al principio, al perfil trinitario de la fe cristiana en Dios.

## I. ¿TESTIMONIO UNIFICADOR DE LAS RELIGIONES?

Por parte católica la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II marca una época memorable del diálogo interreligioso. Las coincidencias entre el Judaísmo y el Islam en la confesión de un Dios uno y personal mencionadas allí ¿no son transferibles también a las religiones del Este? ¿No cuentan también ellas con un absoluto, con una realidad última que forma la base de todo lo terrenal? Los Hindúes lo llaman Brahmán, Nirvana los budistas, Tao o T'ien/cielo el Taoísmo. En estas circunstancias la concepción de un movimiento monoteísta universal adquiere plausibilidad, dado que parecen posibles afirmaciones básicas y vinculantes acerca de una ética pacífica universal.

El encuentro de las religiones en Asís se sitúa en este contexto. El papa *Juan Pablo II* había invitado en 1986 a un testimonio común de paz, en un momento en el que la armonía en y entre los pueblos parecía peligrar en múltiples aspectos. Conjuntamente las religiones estaban llamadas a manifestar que el anhelo de paz y la fuerza de conservarla apuntan a una dimensión religiosa<sup>12</sup>. ¿Las religiones no

11. J. RATZINGER, *Salz der Erde*, Stuttgart 1996, 20s.

12. Cf. *Die Friedensgebete von Assisi*. Introducción de Franz KARDINAL KÖNIG. Comentario de H. WALDENFELS, Freiburg 1987; H. BÜRKLE, *Das Modell, Assisi 1986, und der interreligiöse Dialog*, «FKTh» 5 (1989) 117-127.

deberían convertirse en fiduciarios universales de la concordia y de la paz, si percibieran y realizaran lo que a todas les une en la responsabilidad ante la última realidad —Dios—?

Pero la *ecumene de las religiones*<sup>13</sup>, acentuada actualmente en una alianza universal, cree que ha de mirar aún más lejos; cree poder detectar aspectos en común que alcanzan hasta el meollo de la fe cristiana en Dios, la confesión de la Trinidad. Existen alusiones de arquetipos míticos de la Trinidad en la religión del antiguo Egipto<sup>14</sup>. *Amun, Re y Prah* representarían allí un mundo divino de índole triádica<sup>15</sup>. También las divinidades de vegetación del Asia Menor formarían siempre tríadas de esposo e hijo alrededor de la figura de la Gran Diosa, llámese Isis, Cibeles o Inanna<sup>16</sup>.

Sin embargo, las perspectivas de esta índole no se limitan a la Antigüedad y al ámbito del Mediterráneo. También se encontrarían en las religiones del Este; es más, allí los paralelismos con la fe cristiana en el Dios trino del cristianismo serían más patentes. Como «equivalente mejor» podría considerarse el *Trimurti* hindú: *Brahmá*, el dios de la creación; *Vishnú*, el dios que conserva la tierra estando encarnado en ella; y *Shiva*, el dios que baila, cuyo elemento es el fuego, una fuerza que compenetra todo, que destruye en el fuego y crea en el fuego<sup>17</sup>. También Brahmá mismo como la última y absoluta realidad sería concebible como la Trinidad de *ser —conciencia— felicidad* (sat—cit— ananda, o saccidananda)<sup>18</sup>.

Sería inverosímil si los elementos en común terminaran en el río sagrado del Ganges. Mirando mucho más allá del espacio asiático en su multiplicidad religiosa, *Raimon Panikkar*<sup>19</sup> cree poder resumir de modo general el gran patrimonio de las religiones más desarrolladas bajo la palabra clave de la Trinidad y con ello el pensamiento y los afanes que las unen a todas. La realidad entendida trinitariamente sería el punto de intersección en el que se encuentran las dimensiones auténticamente espirituales de todas las religiones<sup>20</sup>. «...En la con-

13. Cf. H. KÜNG, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis-Zeitgenossen erklärt*, München 1992, 46-50; H. KÜNG-J. VAN ESS-H. VON STIETENCRON-H. BECHERT, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984.

14. E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, W. BREUNING (ed.), *Trinität* (OD 101), Freiburg 1984, 115-142.

15. *Ibid.*, 137.

16. *Ibid.*, 136.

17. *Ibid.*, 138. Cf. Art. Hinduismus I-X; «LThK»<sup>3</sup> V (1996) 131-142.

18. D. ACHARUPARAMBIL, *Mistero trinitario e induismo: Trinità in contesto, a cura di A. Amato* (BSRel 110), Roma 1994, 199-211.

19. R. PANIKKAR, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993; crítica al respecto D. VELIATH, *La Trinità nella teologia indiana contemporanea. Autori e prospettive; Trinità in contesto*, 171-190, 183-189.

20. R. PANIKKAR, *Trinität*, 70.

templación trinitaria convergen las visiones más profundas y rebasan con ello el patrimonio de una determinada cultura»<sup>21</sup>. Según Panikkar, la imagen de Dios se basa en una visión archirreligiosa. Supera conscientemente los contornos de la historia de la salvación de la fe bíblica en Dios y la Trinidad.

Parece incontestable que el encuentro *concreto* con las grandes religiones mundiales así como los intentos reflexivos de aproximación abran al hombre occidental, formado por la Ilustración y la secularización, nuevas plausibilidades para la relación constitutiva con Dios. La idea agustiniana «Fecisti nos ad Te, Deus»<sup>22</sup> se hace experimentable vivamente a través de la historia de las religiones. Es ésta la que es capaz de mostrar la apertura esencial del hombre para lo sagrado. Desde sus inicios, la historia de la humanidad está acompañada de la mirada alzada hacia lo divino<sup>23</sup>. Sobre este fondo la religión puede definirse como la reacción humana ante lo sagrado.

¿Pero hasta qué punto está incluida en esta relación archirreligiosa la pasión del hombre? ¿No se le opone como obstáculo? Para el teólogo cristiano es ésta la cuestión que se plantea de forma más intensa y constante a partir de la Ilustración: ¿en qué medida la historia, incluso la historia del sufrimiento está inseparablemente vinculada con el tema de Dios y pertenece esencialmente a la profesión de la Trinidad, de modo que no se puede superar en tópicos religiosos?<sup>24</sup>.

## II. PERFIL BUSCADO

### 1. *Hinduismo*

En el cosmos de las religiones hindúes el feligrés percibe lo divino como la única y última causa primitiva de la creación, como realidad apersonal que lo abarca todo; se despliega en diversas divinidades tal como lo hace en la naturaleza. La encarnación de Dios en la multiplicidad del mundo es un acontecer cósmico permanente. Su vinculación cristiana a una persona histórica, a Jesús de Nazaret, le parece al pensamiento hindú sólo como una visión provisional. El encuentro con Dios en medio del tiempo significa para el iluminado una unión

21. *Ibid.*, 71.

22. Conf. I, 1,1.

23. Cf. M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Stuttgart 1986.

24. Cf. F. COURTH, *Trinität* (HDG II/1c), part. 48ss.; H.M. KÖSTER, *Gott und das Übel*. Das Böse als Herausforderung christlichen Glaubens; Vorträge der Woche der Koblenzer Hochschulen 1982. Schriften des Förderkreises Wirtschaft und Wissenschaft in der Hochschulregion Koblenz e.V., H.1, Koblenz 1983, 81-97.

que se busca en la ascética y la meditación con el *Uno* divino que mora en todo lo creado; esto va unido al afán de deshacerse de la realidad empírica por ser una atadura del alma y fuente de sufrimiento que con ello pierde su fuerza aplastante, de modo que será reconocido como provisional y superado en la aproximación a Dios<sup>25</sup>.

## 2. Budismo

De modo similar también el budismo busca la paz externa e interna en un alejamiento radical del mundo. En el camino a esta meta se le opone una multitud de factores dolorosos: «Nacer es sufrir, envejecer es sufrir, enfermar es sufrir, morir es sufrir, estar unido a lo malquerido es sufrir, estar separado de lo querido es sufrir, no alcanzar lo que se anhela es sufrir, o sea, los cinco objetos de la aprehensión conllevan sufrimiento»<sup>26</sup>. Al fin y al cabo es el autoengaño frente a la vida el que convierte la existencia humana en sufrimiento. «Es la sed que lleva de reencarnación en reencarnación, junto con la alegría y el deseo que encuentra su satisfacción aquí y allá: la sed de los deseos, la sed de devenir, la sed de caducidad»<sup>27</sup>. Por ello la salvación consiste en el hecho de reconocer este camino equivocado y de distanciarse decididamente de él. El objetivo de los esfuerzos es el *nirvana*: el final de todos los sufrimientos, el fin de las ansias, del odio y las ilusiones. Con ello no se quiere significar una nada vacía, sino el estado y el ámbito de la paz absoluta radicalmente distintas del mundo<sup>28</sup>. Entre las religiones no cristianas el budismo aborda la cuestión del sufrimiento de la forma más patente y la entrega al feligrés como tarea existencial central<sup>29</sup>. Para un occidental resulta sorprendente lo que esta tradición religiosa exige del hombre en forma de ascética dura para que se desprenda de las vinculaciones dolorosas de su vida.

Es controvertido entre los intérpretes si Dios acompaña la lucha ascética de los feligreses y hasta qué punto lo hace. Pero parece haber cada vez más unanimidad en afirmar que debe evitarse la caracterización convencional del budismo como religión *atea*<sup>30</sup>. Sería más ade-

25. Cf. H. BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott—die Frage der Religionen*, Paderborn 1996, 120-142.

26. H. OLDENBERG, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, ed. H. v. GLASENAPP, Stuttgart 1959, 137.

27. *Ibid.*

28. Cf. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976, 1980; B. WELTE, *Das Licht des Nichts*, Düsseldorf 1980; H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott* (FThSt 139), Freiburg 1989.

29. H. BÜRKLE, *Der Mensch*, 149.

30. H. BÜRKLE, *Der Mensch*, 153.

cuado hablar de un no-teísmo<sup>31</sup>. El motivo de la formulación modificada consiste en el hecho de que en principio el budismo no niega a Dios. Pero, según sostiene Jesús López Gay<sup>32</sup>, hace caso omiso de este ámbito: «El budismo comienza olvidando la teología y convirtiéndose en una antropología. Dios es olvidado, pero no negado». Como *cuestión acerca de Dios* el problema permanece vivo por lo menos en la experiencia de la contingencia radical. Para dominar sus limitaciones no existe, sin embargo, invocación de Dios. El hombre está remitido totalmente a sí mismo si pretende superar la configuración dolorosa de la vida.

Esto se aplica de todos modos al budismo-hinayana, el del llamado «vehículo pequeño». Es el sendero para los pocos, por ejemplo, los monjes. Aquí la confianza en auxiliares divinos debe retroceder; en el centro se halla la máxima concentración en la ascética enseñada por Buda.

Sin embargo, es distinto el budismo-mahayana, el del llamado «gran vehículo». Es el camino para la multitud; ella puede contar con los auxilios divinos. En la súplica se implora y se recibe con agradecimiento<sup>33</sup>.

Ambos aspectos, el del esfuerzo propio así como el del auxilio de lo alto, los considera el Vaticano II en su contemplación del budismo. El concilio observa en sus formas distintas «el reconocimiento de la radical deficiencia de este mundo cambiante y un camino a través del cual los hombres pueden alcanzar con sentimiento piadoso y confiado un estado de liberación perfecta o llegar a la máxima iluminación»<sup>34</sup>, tanto por su propio esfuerzo como apoyado por auxilio de lo alto.

Aun cuando se hagan valer tales puentes para el diálogo cristiano-budista e incluso se aduzcan *vestigia trinitatis*<sup>35</sup>, permanece, sin embargo, como diferencia fundamental la relevancia diversa de la cuestión de Dios.

El budismo la contesta en la perspectiva omnipresente de la *teología negativa* así como con la remisión al valor (meramente) subsidiario de la temática de Dios. La atención principal se dirige hacia el es-

31. Cf. H. WALDENFELS, Gott VIII. *Im Buddhismus, Lexikon der Religionen*, fundado por F. König, ed. por H. WALDENFELS, Freiburg 1988, 230s.

32. J. LÓPEZ-GAY, *Mistero trinitario e buddismo: Trinità in contesto*, 213-223, 215; ID., *Budismo*, «Diccionario teológico El Dios Cristiano», dirigido por X. PIKAZA y N. SILANES, Salamanca, 1992, 203-207, 203.

33. Cf. H. BÜRKLE, *Der Mensch*, 152s.

34. NA 2: OH 4196.

35. J. LÓPEZ-GAY, *Mistero* 216ss (Lit); ID., *Budismo*, 205-207.

fuerzo ético-religioso por el estado incólume de la paz absoluta y la suprema felicidad, de la superación de cualquier oposición y unión perfecta en el nosotros-mismos desinteresado<sup>36</sup>. ¿Quedar absorbido en Dios? El largo camino hacia esta meta que lleva a través de diversas reencarnaciones sólo termina cuando toda carga que se oponga sea eliminada. ¿Qué diferencia frente al cristianismo que se entiende como religión revelada y tiene su irremplazable centro de gravedad en la fe en el Dios trinitario y que esboza la antropología desde esta perspectiva!

### 3. *Islam*

Mencionemos finalmente el Islam, que se comprende —similar al judaísmo y al cristianismo— como religión revelada<sup>37</sup>. Su documento fundamental, el Corán, es para la religión de Mahoma (≈ 570-632) formalmente la palabra de Dios. Apoyado en este hecho el musulmán es capaz de dar las designaciones más bellas al Dios *uno* y *único*; el Corán enumera noventa y nueve. Entre ellas es notablemente constante la apelación «Dios misericordioso y bondadoso». Es omnipotente, creador de la tierra y del hombre, su sustento y dador de vida, pero también recompensador y juez; es omnisciente y «omnisabio», la verdad y la luz; de ello informa en la revelación.

¿Pero en qué medida al «misericordioso indulgente» le afecta la historia del sufrimiento humano? Según los propios testimonios la cosmovisión islámica es más bien optimista que pesimista, porque descansa sobre una profunda confianza en Dios. Esta confianza ayuda al musulmán a dominar la vida y a cargar con la aflicción que le acontece. Pero Dios mismo no está afectado por ello. Por consiguiente, el Islam no conocería tampoco una teología del sufrimiento. Allí donde se presenta, como entre los chiítas, se hallaría en el fondo un pensamiento encarnacionista<sup>38</sup>, al que hay que oponerse por mor de la unidad y transcendencia absoluta de Dios. Como se sabe, el Islam incluso rechaza cualquier tipo de representación de Dios; todo tipo de imagería ha de romperse ante el Dios uno y más allá de todo lo

36. H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*, Mainz 1982, 180.

37. Cf. A. MANARANCHE, *Le monothéisme chrétien*, Paris 1985, 63-78; P. GIANAZZA, *Mistero trinitario e islam*, en *Trinità in contesto*, 225-271; L. HAGEMANN, *Christliches Trinitätsverständnis im Kreuzfeuer muslimischer Kritik. Chancen und Grenzen eines Dialogs, Sein-Erkennen-Handeln*, FS H. Beck, ed. E. SCHADEL y U. VOIGT, Frankfurt/M. 1994, 237-244.

38. S. BALIC, *Leiden, 3, islamisch*, Lexikon religiöser Grundbegriffe, ed. A.Th. KHOURY, Graz 1987, 653s.

terrenal. ¿No es la unidad sin compromisos y lo absoluto de Dios para muchos contemporáneos lo fascinante en la fe islámica: Dios que supera todas las comparaciones, porque es el radicalmente otro, precisamente el único y el inefablemente santo?

En esta dirección parece apuntar también la reforzada simpatía actual por *Dionisio* (Ps.-Areopagita) (≈ 500 d. C.) y la teología negativa<sup>39</sup>. ¿No se aprecian acaso también paralelismos con la concepción de Dios de *Platón* (428/27-348/47)? Según los dos, Dios reside más allá del mundo sin ser alcanzado por sus sombras oscuras.

Con referencia expresa al actual coloquio de la historia de las religiones, Juan Pablo II se pregunta en su libro *Cruzando el umbral de la esperanza*<sup>40</sup> si la fe encarnacionista en el Dios del cristianismo no va demasiado lejos ¿Acaso la conocida identificación de Dios con la historia del hombre en el signo de la cruz, no será una contradicción en sí misma? Así se entienden también las protestas de Israel y del Islam: los contornos humanos no son dignos de Dios. Tiene que permanecer absoluto, transcendente, pura sublimidad, sustraído a todo acceso intelectual. Haciendo suya la objeción de las dos religiones, Juan Pablo II admite, de forma sutil, que Dios se ha humanizado<sup>41</sup>, incluido en ello el camino de la cruz, hasta el punto de que se ha revelado *demasiado*. No habría tenido en cuenta «que esta revelación lo oscurece ante los ojos humanos, porque el hombre no es capaz de soportar el exceso de misterio»<sup>42</sup>.

Con la referencia al hecho de que, según la fe cristiana, Dios comparte la historia del sufrimiento del hombre, se ha mencionado la característica decisiva del cristianismo frente a las demás religiones monoteístas. Para ellas Dios sólo puede ser grande, perfecto, transcendente, santo, inalcanzable a los hombres. Pero no que se lo perciba, oiga, crucifique, se cobije en uno como amor (cf. Rom 5,5) reencontrando así el origen último de la vida.

### III. EN EL SIGNO DE LA CRUZ

#### 1. *Padre de los huérfanos*

El discurso cristiano sobre Dios articula algo más que las fuerzas religiosas elementales del hombre y de su alma, tal como supone Eu-

39. Cf. H. KÜNG et al., *Christentum und Weltreligionen*.

40. Ed. por V. MESSORI, Hamburg 1994, 68s.

41. ID., 67.

42. ID., 69.

gen Drewermann<sup>43</sup>. También significa algo más que la afirmación del horizonte infinito al que aspira todo lo finito, según *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834)<sup>44</sup>, o más que la definición de Dios como la profundidad del ser de *Paul Tillich* (1886-1965)<sup>45</sup>. También es demasiado genérica la referencia a la santa multiplicidad de los nombres de Dios o de su perenne bondad.

Resumido en lo nuclear, la fe cristiana profesa la intervención del Dios personal en el transcurso de la historia a través de una única persona, Jesús de Nazaret. *Él* es la clave del discurso cristiano de Dios. Cualquier cosa que digan los apóstoles y discípulos acerca del misterio santamente oculto de Dios debe medirse con su persona y su historia. La realidad universal de Dios que todo lo abarca recibe en Jesús un rostro histórico y aprehensible de forma concreta. La mirada hacia este mensajero divino de la casa de David se prepara en el largo camino de la fe de su pueblo.

Por mucho que Israel llame al Dios uno y único el *santo* (Is 6,3), porque es más lejano, más profundo y más grande que todas las infinitudes experimentables en la tierra, lo conoce también como el cercano a Abrahán, Isaac y Jacob con sus hijos. Él es como Dios en el cielo también «abajo en la tierra» (Dtn 4,39). A pesar de su sublimidad se halla en medio de su pueblo para curar y ayudar, incluso para *compadecerse*. *Gerhard von Rad* (1901-1971) hablaba de una casi «penetrante voluntad de inmanencia» del Dios *santo*<sup>46</sup>.

Hasta qué punto pertenece a ello la idea del *dolor* de Yahvé y del *compadecimiento* con su pueblo se advierte sobre todo en el Libro de Job. Allí cobra cuerpo la idea de que el sufrimiento del hombre se hace más llevadero en comunidad con Dios y, por eso, el creyente no está desamparado cuando padece indigencia (Job 19, 23-29). Job, probado por sufrimientos abismales, reconoce tras tiempos de irritación y querrela a Dios como aquel que se rebaja hacia él y transforma así su sentido de la fe terrenalmente limitado. «Sólo te había conocido de oídas, pero ahora te han mirado mis ojos» (Job 42,5). El redactor quiere decir a sus lectores, retados por el Helenismo, que la vida del piadoso es un camino de prueba y de formación conducido por Dios, que lleva a la perfección a través del sufri-

43. Cf. E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*.

44. Cf. F. COURTH, *Trinität* (HDG II/1c, 48-57).

45. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Gott-loser Gottesglaube?*, Regensburg 1974, 128-153.

46. F. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München, 1956, 219; cf. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB 8), Bonn 1955, 215-225 (*Der Schmerz Jahres*).

miento<sup>47</sup>. Aquí se puede hablar del *dolor* y la *compasión* de Dios en la medida en que Él permanece vinculado al hombre en cualquier situación vivencial, incluida expresamente la noche de la miseria. Consciente de ello, después de extraviós, Job confiesa finalmente lleno de confianza: «Yo sé que mi salvador vive, como último se levantará sobre el polvo».

En este orden de ideas se puede mencionar también el siervo de Dios del déutero-Isaías. Esta figura simbólica mesiánica soporta en nombre de Yahvé, a pesar de su inocencia personal (Is 53,9), las faltas de su pueblo. A la vez se dice positivamente de Él: «Mas plugo a Yahvé quebrantarlo con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia» (Is 53, 10). Yahvé sufre en su representante y servidor paciente, a quien Él salva para y con su pueblo.

Todavía más patentemente se tematiza la compasión de Yahvé en el libro de Jeremías<sup>48</sup>. Literariamente hablando se descubre en su lectura que aquí empieza a confundirse la clara separación originaria entre la palabra de Dios propiamente dicha y el discurso del profeta. La penuria externa e interna del *hombre* Jeremías forman una unidad apenas separable de la lamentación de *Dios* acerca de la infidelidad de Judas. Una prueba de ello es el cap. 2, 1-13:

Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos: Ve y grita a los oídos de Jerusalén: Así dice Yahvé: De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada. Consagrado a Yahvé estaba Israel, primicias de su cosecha. Quienquiera que lo coma, será reo, mal le sucederá —oráculo de Yahvé—.

Oíd la palabra de Yahvé, casa de Jacob, y todas las familias de la casa de Israel. Así dice Yahvé: ¿Qué encontraban vuestros padres en mí de torcido, que se alejaron de mi vera, y yendo en pos de la Vanidad se hicieron vanos? En cambio no dijeron «¿Dónde está Yahvé, que nos subió de la tierra de Egipto, que nos llevó por el desierto, por la estepa y la paramera, por tierra seca y sombría, tierra por donde nadie pasa y en donde nadie se asienta...». Luego os traje a la tierra del vergel, para comer su fruto y su bien. Llegasteis y ensuciasteis mi tierra, y pusisteis mi heredad asquerosa. Los sacerdotes no decían: «¿Dónde está Yahvé?» ni los peritos de la Ley me conocían; y los pastores se rebelaron contra mí, y los profetas profetizaban por Baal, y en pos de los Inútiles andaban. Por eso, continuaré litigando con vosotros —oráculo de Yahvé— y hasta con los hijos de vuestros hijos litigaré. Porque, en efecto, pasad a las islas de los Kittim y ved, enviad a Quedar quien investigue a fondo,

47. Cf. Th. Mende, *Ijob I: LThK<sup>3</sup> V* (1996) 414s.

48. Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, München, '1968, 201-204.

pensadlo bien y ved si aconteció cosa tal: si las gentes cambiaron de dioses —¡aunque aquéllos no son dioses!—. Pues mi pueblo ha trocado su Gloria por el Inútil. Pasmaos, cielos, de ello, erizaos y cobrad gran espanto —oráculo de Yahvé—. Doble mal ha hecho mi pueblo: a mí me dejaron, Manantial de aguas vivas, para hacerse cisternas, cisternas agrietadas, que el agua no retienen».

El texto anuncia las sensaciones *divinas* del anhelo por lo perdido; lamenta las injusticias sufridas y expresa el horror que atañe a Dios como al profeta, acerca del intercambio de dioses<sup>49</sup>. En esta concordia de estados anímicos divinos y humanos aparece el corazón conmovido del profeta como una imagen re-presentativa de la compasiva preocupación salvífica de Yahvé.

El motivo del amor *herido* de Dios se plasma de modo impresionante en el profeta Oseas (11, 7-9): «Mi pueblo tiene querencia a su infidelidad; cuando a lo alto se los llama, ni uno hay que se levante. ¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?... Mi corazón está en mí trastornado, y a la vez se estremecen mis entrañas. No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no vendré con ira». El profeta Oseas configura de forma impresionante la santidad de Dios como paciente disponibilidad al perdón. Es una gracia misericordiosa que revela a Dios como el totalmente otro, como lo opuesto al mundo terrenal creado. Con ello el apartamiento de Dios respecto al mundo no solamente se califica como alteridad totalmente distinta en su forma, lo es también respecto del contenido, precisamente como misericordia sobrehumana. Es ésta la expresión vital de Dios que auxilia al pueblo impío. Por mucho que su indulgencia compasiva supere la distancia cualitativa entre Él y el hombre débil, esta tensión no se borra de ninguna manera. Precisamente en el amor salvífico de Dios esta tensión adquiere su fuerza característica. En cualquier situación, incluida la oscuridad y la noche del sufrimiento, Dios permanece siendo soberanamente el Dios auxiliador de la vida, el padre de los huérfanos (Ps 68, 6).

La disposición al perdón no es el único signo de la voluntad de inmanencia de Dios. Como modos de mediación que garantizan su cercanía salvífica con Israel, el Antiguo Testamento conoce varios; a modo de muestra sean enumerados los siguientes:

- el *nombre de Yahvé* como expresión del ser revelador de Dios;
- su *gloria* como forma de aparición externa del Dios supraterrenal, perceptible a modo de signo en la creación (Is 6, 3), en la historia

49. *Ibid.*, 203.

de la liberación de Israel (cf. Ex 14, 4.17s., Ez 28, 22), así como en la belleza del templo (Ps 26, 8; 1Rey 8, 11);

— el *ángel* que representa a Dios como auxiliador que se preocupa por su pueblo y lo conduce;

— su *palabra*, expresión de la labor creadora y siempre también salvífica de Dios;

— su *sabiduría*, el orden salvífico fundado por el Creador que también lo llena de vida;

— el *espíritu* de Yahvé, aquella fuerza con la cual interviene salvando y conduciendo a su pueblo; y finalmente,

— la *ley* (la Torá), la preceptiva existencial de Dios entregada a Israel.

A pesar de que estas mediaciones no son Yahvé mismo, sino realidades creadas, lo presentan, sin embargo, *de modo mediatizado*, como el Dios amante y preocupado en medio de su pueblo. Constituyen para el Antiguo Testamento un entendimiento creciente de la transcendencia absoluta de Dios y simultáneamente de su inmanencia real.

Estos modos mediadores de presencia divina se acumulan de forma nueva y, a la vez, se superan en Jesucristo. En Él Dios es el *inmediatamente* cercano, que se comunica *como Él mismo*, pero sin dejar de ser el inalcanzable y alejado, el santo y padre, el «Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11, 25).

Dicho de modo figurado: la pregunta de Gen 3, 9, «¿dónde estás, Adán?» se formula en Jesús de un modo nuevo. Toda la historia de la salvación está compenetrada por esta pregunta preocupada: ¿dónde estás, pueblo mío?, ¿dónde estás, hombre? ¡Vuelve a mí! En Jesús este llamamiento se convierte en mano inmediatamente tendida; el llamamiento obtiene una voz personal, incluso una cara. En la palabra y la obra de Jesús, en su persona, la búsqueda paternal del hombre por parte del Dios eterno se convierte en compañía fraterna.

## 2. La revelación del Padre en el Hijo

Para el Nuevo Testamento Jesús es *el* nexos con el Padre al que anuncia con definitiva legitimidad<sup>50</sup>. «Yo te bendigo, Padre, Señor del

50. Cf. A. WEISER, *Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien*, Stuttgart 1993; ID., *Jesus und die neutestamentliche Theologie. Zur Frage nach dem Einheitsgrund des Neuen Testaments*, «ZNW» 87 (1996) 146-164.

cielo y de la tierra, porque has ocultado todas estas cosas a los sabios e inteligentes, pero se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11,25-27). Según este texto el misterio de la persona de Jesús, el sentido de su vida y su obra se escapa al conocimiento humano; pero a los pequeños y los ingenuos se lo ha anunciado. Nadie puede descubrir la relación entre el Hijo y el Padre a no ser que sea mediante la ayuda reveladora de Jesús. Con ello se significan tanto la palabra como la actuación del Nazareno. Con ambas quiere ilustrar y realizar palpablemente el amor salvífico del Padre. También su seguimiento, que explícitamente va más allá de la observancia de la ley, se produce en comunidad auténtica con el Padre (Cf. Mc 10,17-22). El Hijo no obstaculiza la inmediatez del Padre frente a su pueblo; él es su mediación expresa. El evangelio de San Juan lo confiesa claramente: «El que me haya visto ha visto al Padre» (14, 9b; cf. 8,18; 12,45; 14,7). Si en el prólogo se habla de que el logos preexistente se ha convertido en carne, ello significa que el hombre Jesús es *la* palabra de Dios en persona.

Los textos neotestamentarios de la preexistencia del Verbo (p. ej., Flp 2,5-11, Col 1,15-20, Jn 1,1-18) dan a conocer que Jesús no fue *declarado* hijo de Dios en una hora precisa, sino que *en Él* el Dios eterno comparte la vida de los hombres; *en Él* está Dios, «Emmanuel»-«Dios con nosotros». Pero ello sólo es posible, si la relación con Dios, presente en Jesús, forma parte de la esencia eterna de Dios, si él mismo es de naturaleza divina. Como ser mediador, en vez de llevar a Dios, apartaría de Él; una instancia intermedia autónoma se pondría como obstáculo ante Yahvé, el Dios cercano de Israel<sup>51</sup>.

Por mucho que la vida pública de Jesús lo quiera revelar como el mensajero definitivo de Dios (Jn 1,18), no se puede pasar por alto el velo de la historia que se halla sobre su persona y su misión. ¿Así no puede ser el Dios santo! ¿Un mensajero divino que busca la compañía de publicanos y pecadores, que profana el sábado y se erige por encima de toda la ley? El papel mediador de Jesús se cuestiona de modo fundamental a través de su muerte en la cruz. El desencanto que emana de este acontecimiento se capta de forma ejemplar en la palabra de los discípulos de Emaús: «Pero nosotros esperábamos que Él

51. Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 126; D. WIEDERKEHR, *Mysal* III/1, 534-540; J. WERBICK, *Trinitätslehre*, Handbuch der Dogmatik II, ed. por Th. SCHNEIDER, Düsseldorf 1992, 481-576, 486.

fuese el que salvara a Israel» (Lc 24,21). La iglesia primitiva es consciente de este fundamental reto teológico del Crucificado; ello es válido también cuando confiesa tras diversos encuentros con el resucitado que la historia de Jesús, incluyendo expresamente el Gólgota, es realmente la historia de Dios, y el muerto es el único Hijo del Padre (Jn 1,14-18).

San Pablo se enfrenta expresamente a este escándalo. Él sabe que el ejecutado provoca cualquier sentimiento religioso y cualquier razón humana. Pero precisamente *por ello* ve en la cruz la expresión más patente del amor salvífico de Dios. Los apóstoles consideran lo escandaloso de la pasión y de la muerte de Jesús como signo del hecho «de que la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Co 3,19). Por muy incomprensible que resulte humanamente, *el Crucificado* para San Pablo es *imagen* de Dios (2 Co 4,3s.; cf. Col 1,15). Imagen se entiende aquí como reproducción re-presentadora de la figura primitiva, como su revelación y epifanía.

En diversas ocasiones San Pablo se empeña en acercarse al contenido de la sabiduría divina, insensata a los ojos humanos. Para él se halla una respuesta en el hecho de que el signo de la total impotencia se dirige precisamente a los débiles y los menesterosos; son expresamente ellos los que busca Cristo. «Dios ha escogido lo plebeyo y despreciable del mundo; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios» (1 Co 1,28s.). La picota de la cruz hace que San Pablo conozca toda la dinámica del extremo acercamiento de Dios hacia los hombres necesitados de salvación, cuya confianza en cualquier fuerza terrenal está rota.

El drama que se vislumbra aquí determina explícitamente el himno a Cristo de la carta a los Filipenses (2,5-11). Allí se dice del Encarnado: «El cual, siendo de condición divina ... se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte en la cruz» (2,6-8). La tensión que emana del Gólgota no puede ser mayor. Abarca desde la forma de ser de Cristo en la viveza eterna de Dios hasta los abismos exánimes de la muerte. De ningún umbral de la calamidad se retira Dios en la búsqueda del hombre; la medida de su solidaridad alcanza su ampliación más intensa en la muerte criminal de Jesús —precisamente— «hasta la muerte en la cruz». Con la mirada tan insistente en la entrega de Cristo en la cruz surge otra vez el pensamiento que confiesa de Cristo, el enaltecido hasta Dios, que «Jesucristo es el Señor» (Flp 2,11).

¿Dónde se halla lo salvífico y el consuelo de esta fe en Dios? Dios, como crucificado, ¿es un impotente entre impotentes? ¿Por qué apos-

tar por el desamparo sobre un Dios igualmente impotente? Antes de intentar una respuesta, contemplaremos al Espíritu Santo que revela la actuación de Jesús.

### 3. *Revelación del Hijo en el Espíritu Santo*

Crear contra toda exigencia de la sabiduría humana en Jesús de Nazaret Crucificado como Dios-con-nosotros es la obra del Espíritu Santo. Él es aquella fuerza divina eficiente que posibilita que en la Virgen María se haga hombre el Hijo del Supremo (Lc 1,31ss.)<sup>52</sup>; a través de Él, el Crucificado en el Gólgota es «constituido Hijo de Dios con poder... por su resurrección» (Rom 1,4); Él es el espíritu vivificante de Aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rom 8,11). Pero no solamente al Crucificado. A todos los que pertenecen a Dios los liberará de las cadenas de la muerte, de la oscuridad de la incredulidad, de la soledad y la autorreclusión. Solícito, el Espíritu Santo procura que los discípulos crean en su Maestro asesinado como *el hijo y la palabra* del Padre. Allí donde el Crucificado se profesa como *Señor* se debe al Espíritu Santo (1 Co 12,3). Él es el campo de fuerzas en el que se realiza la conexión de los fieles con Cristo y entre sí (1 Co 12,13); Él es el puente que el Omnipotente tiende hacia el impotente. Por consiguiente, San Pablo puede afirmar que el Espíritu Santo infundió el «*amor de Dios*» en los fieles (Rom 5,5). Ello se nota en la consolidación del amor a Dios y al prójimo así como en las virtudes menudas: «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí» (Ga 5,22s.).

Lo que el Espíritu Santo proporciona al hombre titubeante, manteniéndolo vivo, viene del Padre a través y por el Hijo. Si Éste es precisamente como crucificado a la vez revelador y revelación, entonces corresponde al Paráclito mantener presente la revelación de Cristo interpretándola a todos los necesitados de salvación y vivificándola como llamada solícita<sup>53</sup>.

De este modo se afirma la actuación reveladora y salvífica de Dios como unidad trinitaria. Con «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo» se

52. Cf. F. COURTH, *Jungfrauengeburt-ein theologisches Dauerthema*, Was willst du von mir, Frau? Maria in heutiger Sicht, ed. por J. PFAMMATTER y E. CHRISTEN (ThBer 21), Freiburg/Suiza 1995, 43-70.

53. Cf. A.M. KOTHGASSER, *Die Lehr- und Erinnerungs-, Beziehungs- und Einföhrungsfunktionen des johanneischen Geistparakleten gegenüber der Christusoffenbarung*, Sal. 33 (1971) 557-598; 34 (1972) 3-51.

pronuncian aquellos nombres inconfundibles del Dios uno llamado «Persona» por la reflexión posterior. Ello ocurre en tanto en cuanto estos tres nombres no designan propiamente un proceso divino; nombran cada uno una realidad personal de Dios apelable a través de la oración y perfilada en la historia de la revelación. Desde la conciencia de que en los tres nombres divinos se acumula la suma de la historia de la salvación San Pablo formula la bendición triádica: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (2 Co 13,13).

#### IV. LA AFIRMACIÓN CRISTIANA NUCLEAR

Tal como el Padre se ha acercado a nosotros esencial y concretamente a la vez en el Hijo y en el Espíritu Santo, nosotros también debemos encontrarlo de modo similar *concreta e incidentalmente*. La fe cristiana en Dios no significa simplemente vinculación con la transcendencia. También es algo más que el discurso de un sentido general. La fe en la Trinidad encuentra su configuración auténtica en la medida en que se hace viva y concreta y recibe «carne y sangre». Como respuesta a la persona de Jesucristo se relaciona esencialmente con la apreciación expresa de nuestra historia insustituible y actual y con los hombres que encontramos aquí y ahora. Puesto que Dios se ha hecho hombre en la figura de Jesucristo, el amor al prójimo se convierte en elemento irrenunciable del amor a Dios. «Con el hijo», «en el Espíritu Santo» hace pedazos cualquier relación con Dios restringida de forma existencialista. Si se entiende de forma trinitaria, solo se puede vivir en compañía unida que lleva «con el Hijo», «en el Espíritu Santo» al Padre. En las formas constantemente revisables de la celebración sacramental y de la oración, así como en las del amor al prójimo, esta fe en Dios se vuelve concreta, se hacen visibles las huellas de Jesucristo en la vida humana que llevan al Padre. Y de ellas se afirma: «la caridad no acaba nunca» (1 Co 13,8).

En esta promesa culmina la fe cristiana en Dios. Por el impulso silencioso de esta fe se desarrolla la historia humana con sus cuantiosas cruces, incluidos expresamente los lugares emblemáticos del horror de nuestros días (en los Balcanes, en el África Central). El Espíritu Santo quiere conseguir que acojamos y vivamos esta palabra esperanzada («La caridad no acaba nunca»: 1 Co 13,8), que apunta hacia la comunidad trinitaria de cara a la configuración, a menudo muy modesta, del amor a Dios y al prójimo o incluso siendo conscientes de las innumerables traiciones mortales a este amor. En los al-

tibajos de la vida Él solicita ejercer *ahora* el amor en el seguimiento de Jesús sin cálculos, perdonar *aquí* como discípulos del Señor, sin remover viejos asuntos, y poder soportar *hoy* junto con el crucificado la aflicción y las penas a pesar de todas las contradicciones, sin resquebrajarse.

La fe trinitaria en Dios no pretende obviar piadosa y dialécticamente la oscuridad y las tribulaciones de la existencia humana; pero pretende que nos dispongamos a soportar, como respuesta a la solicitud del Espíritu Santo, las cargas concretas de la vida, a veces sólo calladamente, a menudo también acusando y siempre a resistirlas como andadura hacia el Padre con el Cristo crucificado y resucitado. La vinculación con el Hijo y el Paráclito, otorgada en el bautismo, libera al fiel de los infiernos dolorosos entre las contrariedades humanas, de los vacíos absurdos del miedo y del sufrimiento, de las sombras agobiantes del pecado y de la muerte. Así, la existencia trinitariamente configurada del cristiano no es una huida de su espacio vital, sino su aceptación, animada por Cristo y el Espíritu Santo y su transformación, propiciada por la gracia. Ello sucede en la confianza de que la salvación del hombre es el Dios trino *mismo, desde el cual y hacia el cual* (Padre) *y a través del cual y con el cual* (Cristo) *y en el cual* (Espíritu) viven los fieles.

Con ello se alude a una revolución de difícil descripción de la imagen tradicional de Dios. Creer en el Dios impotente y crucificado en Cristo quiere decir que el Dios santo y elevado sobre lo terrenal, el Omnipotente, permanece presente para el hombre hasta en la noche oscura de la vil ejecución de Jesucristo ante las puertas de la ciudad santa. Auschwitz, como todas las situaciones semejantes a ésta, anteriores y posteriores, nos han sensibilizado para captar el hecho de que la impotencia de Dios, significada con la cruz, quiere indicar positivamente su última vinculación con los humillados y ofendidos, los pisoteados y explotados. Precisamente a ellos el Crucificado les tiende una mano para el último y salvífico acompañamiento, usando nuevamente una imagen empleada con anterioridad. Desde el Gólgota se han iluminado todas las tinieblas del Dios compasivo: «todo el sufrimiento personal y comunitario, el causado por fuerzas naturales y el provocado por el libre albedrío del hombre, las guerras, los Gulags y los holocaustos: el holocausto de los judíos, pero ... también el holocausto de los esclavos del África negra»<sup>54</sup>.

54. JUAN PABLO II, *Die Schwelle* (ver arriba, nota 40), 91; cf. F. COURTH, *Erlöste Gefährtschaft. Zur sozialen Dimension des Erlösungsglaubens*. Sich einmischen. Festschrift Ernst Leuninger, ed. por H.H. LECHLER y A. SCHUCHART, Frankfurt/M. 1993, 218-229.

Una consecuencia de esta perspectiva encarnacionista-estauroológica se vislumbra allí donde se reflexiona sobre la relación de Dios con el hombre y el mundo comparándola con las demás religiones. Un Dios solamente trascendente permanece al abrigo de los males de este mundo, que sólo se cargan al hombre y a las criaturas. El Dios trinitario, sin embargo, es un Dios de la historia; es Yahvé en el sentido perfecto, sin que deje de ser el alejado como Padre, el inescrutablemente santo. La fe en la Trinidad descubre la vía de la creación en su relación positiva con Dios. Él se ha vinculado entrañablemente con el mundo y su historia en el Hijo y el Espíritu. Con ello se abre a los hombres un espacio vital que trasciende la naturaleza y está compenetrado por Dios y determinado por el orden del amor trinitario; *este amor* debe ser el impulso de la vida cristiana por encima de toda ascética liberadora e introvisión unificadora, como plantean las religiones orientales.

El Dios trino es el *amor en libertad*; este es su primer atributo o determinación ante cualquier otra afirmación acerca de su esencia. Por ello el cristianismo puede aportar al diálogo interreligioso la idea fundamental de entender al Dios uno y lleno de vida como entrega y mutua relación, como una unidad que existe en el acontecer del amor personal. A este amor se deben el mundo y la historia; por ello éstos no se deben considerar como un exilio lejano al que se destierra al hombre y del que tiene que liberarse con todas sus fuerzas. Creado para la vinculación con Dios, Adán debe vivir esta unidad en medio de las criaturas. Aunque esta unidad se destruya culpablemente y se oscurezca así la huella de Dios en el tiempo, la historia de la humanidad no queda aprisionada en un lugar distanciado radicalmente de Dios. Creado por el Omnipotente como imagen suya y buscado por Él a pesar de toda la porfía, encontrado y apelado por el Crucificado mismo en los rincones más míseros, abierto nuevamente a su origen divino en el Espíritu Santo, el hombre está destinado a pertenecer inamisiblemente a la comunidad de la Trinidad que abarca el cielo y la tierra.

En su visión tripersonal de Dios y en su autocomunicación trinitaria en el tiempo descansa lo particular de la fe cristiana. Esto es válido sobre todo en la comparación con las religiones anónimas del Este; pero es aplicable también a las religiones de tradición bíblica (judaísmo e islam) en la medida en que para ellas la pasión del hombre sigue siendo un trágico alejamiento de Dios.

Es de notar que precisamente la temática del sufrimiento halla en este momento prudentes convergencias interreligiosas<sup>55</sup>. Así, la

55. H. WALDFNFELS, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996, 177.

mística judía conoce el concepto de la «autocontracción» de Dios que da lugar a la creación del mundo y del hombre. En el budismo se descubren líneas convergentes entre la kénosis paulina y el concepto propio del vacío y de la nada absoluta. ¿Son perspectivas remotas, se pregunta uno finalmente, que vislumbran desde la lejanía las irradiaciones de la cruz de Cristo como luz salvífica del Dios trino y uno?

