

ORIGINALIDAD DEL DIOS REVELADO EN JESUCRISTO *

NEREO SILANES SANZ

INTRODUCCION

W. Kasper reconoce que es necesario hacer «una teología teológica». La frase puede sonar a tautología. Pero no: es exponente de lo que hoy necesita la Iglesia. En el Sínodo sobre «la nueva evangelización», el cardenal Ratzinger reconocía que «hablamos demasiado de la Iglesia... pero demasiado poco de Dios, de Cristo, y de la vida eterna» (En: Sebastián F., *Una asamblea sinodal para Europa: Comunio*. Revista Internacional de Teología 14 [1992] 28-29).

Si se examinan, de hecho, no pocas actuaciones, tanto a nivel teológico, como a nivel pastoral, se observará que no siempre ha estado en el centro de las preocupaciones teológicas y pastorales el Dios de Jesús, sino el hombre: ¡siempre a vueltas con el hombre y con una más que dudosa teología!

Y, cuando tratamos el tema de Dios ¿cómo lo hacemos? En labios de muchos cristianos y, aún pastores, «Dios» es simplemente «el Ser Supremo», sin ninguna referencia personal: ¡ignoran que Dios es «su Padre» y que ellos son «sus hijos».

Fernando Sebastián, por su parte, en repetidas ocasiones, pero, de modo especial en el mismo Sínodo, incidía en idéntico tema: «Nuestra cuestión más apremiante consiste en despertar la fe misma que se debe vivir, la fe en Dios y en la vida eterna, la fe que es obediencia a la Palabra de Dios, seguimiento de Cristo, muerto y resucitado, vida renovada en el Espíritu Santo» (*Ibid.*).

Hoy, por otra parte, superada la fase del ateísmo combativo anatematizado por el Concilio, está aflorando, según algunos con fuerza, el «sentido religioso», innato en el ser humano. En el mercado encontramos un pluralismo religioso que, en una ú otra forma, está invadiendo el horizonte de nuestra sociedad. Los medios de comunicación ofrecen distintas formas de entender y vivir «el hecho religioso». ¿Quiere decir, por tanto, que el cacareado «ateísmo» de los años 60 del s. XX ha hecho crisis y ha dado paso a una religiosidad *light*? ¿O más bien habrá que re-

* Conferencia pronunciada en la Real Academia de Doctores de España el 15 de octubre de 2003.

conocer que la religión del futuro será el «teísmo» que va minando la originalidad del «hecho cristiano»?

Esta constatación me ha llevado a ofrecer esta reflexión, que la juzgo muy necesaria en el momento actual ante el peligro de disolución del cristianismo en un «teísmo» evanescente. Sobre este peligro real nos ha alertado la Iglesia en varios documentos, en concreto, en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Jesus* sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia y en la encíclica *Redemptoris missio*.

En un primer momento (*Primera Parte*), y como vestíbulo a la parte central, trataré de ofrecer el paso del secularismo al «Dios diferente» revelado en Jesús de Nazaret. En un segundo momento (*Segunda Parte*) presentaré la originalidad del Dios de Jesús como un «Dios diferente». Y por último (*Tercera Parte*) me preguntaré sobre la identidad del Dios revelado en Jesús.

PRIMERA PARTE: DEL SECULARISMO AL «DIOS DIFERENTE»

En la década de los años sesenta del s. XX, tanto filósofos como sociólogos y politólogos, coreando a Nietzsche, a Marx y a Freud, así como a «los Maestros de la sospecha», sostuvieron a ultranza la «muerte de Dios» y admitieron resueltamente que el progreso de la razón científica y técnica habría conducido necesariamente «a la salida de la religión». Tal aseveramiento se apoyaba en un arco sociológico variopinto a escala mundial: la urbanización, el ocaso de la civilización agrícola, un cierto declive de las Iglesias y de las confesiones religiosas históricas, la asimilación de la sociedad moderna por parte del judaísmo de la diáspora, la afirmación de un nacionalismo laico en los países islámicos, la invasión de modelos consumistas en los países ricos, la transformación del «estatuto de la mujer», el alborar de una civilización del «ocio» y la omnipresencia de los «mass media».

No pasó mucho tiempo, sin embargo, en el que los mismos «Maestros de la sospecha», que habían favorecido la ascensión masiva del individualismo, de la secularización y de la indiferencia religiosa comenzaron a hablar de «un retorno de Dios».

Dos son los casos más significativos; por un lado Harvey Cox que, en 1965, publicó *The Secular City*, al que siguió un debate a escala mundial. Treinta años más tarde, en 1994, publicaba *Fire from Heaven*, donde analiza el hecho de los grupos «pentecostales» en las grandes concentraciones de América meridional, Asia, África y los Países desarrollados. Por otro lado, en 1992, Giller Képel resaltaba la extraordinaria concomitancia en el ocaso de los años 70 del s. XX, de fenómenos religiosos de gran alcance: como el judaísmo, el despertar de corrientes ortodoxas; en el Islám, la revolución iraníana de 1979 y la formación de grupos islamistas; en el cristianismo, el hecho de corrientes evangélicas protestantes y, sobre todo, «la nueva evangelización» promovida por el papa Juan Pablo II.

En los albores del Tercer Milenio parece darse un acuerdo de base entre los especialistas. Nuestro tiempo se caracteriza por un movimiento de cambios rápidos que se pueden sintetizar, desde el punto de vista religioso, en unos cuantos datos fundamentales: 1) no se toman en consideración las religiones, cuando se presentan

como sistemas de creencias dogmáticas y normativas; 2) tampoco se aceptan determinadas formas de religiosidad, cuales son las sectas; 3) tras la caída de las «utopías» que se habían forjado la «modernidad» y la «postmodernidad», surge la necesidad de volver a ilusionar el mundo. ¿Cómo? Se siente la necesidad de una «transcendencia», aunque sea sin Dios. Este vacío condujo a la búsqueda de nuevos tipos de indagación espiritual, más o menos anárquicos, que se orientan hacia tradiciones orientales y esotéricas.

¿Cómo explicar este fenómeno?

Se pueden dar muchas interpretaciones. 1) Se experimenta la necesidad de superar la contingencia, ante el vacío causado a un tiempo por el iluminismo, por la razón laica y el declive de la religión histórica: se advierte una nostalgia de absoluto y una necesidad extrema de transcendencia.

U. Galimberti reconoce que el inicio del Tercer milenio acarrea el retorno de la dimensión religiosa a nuestra sociedad rabiosamente secularizada: un retorno «imprevisto y espectacular», en palabras de nuestro autor. Es el signo «de una tensión de la existencia —son palabras textuales de este autor— que rechaza quedar atrapado en la finitud y que, inconformista con la precariedad de lo existente, se ve proyectado a un horizonte distinto y posible». Reconoce nuestro autor que la persona humana no se angustia por «esto» o por «aquello», sino por la «nada» que la ha precedido y que la aguarda. Y estando la «nada» en el inicio y en el término de nuestra existencia, surge, insuprimible, la pregunta que interroga por el sentido de nuestro existir: ¿una existencia para la Nada o para Dios? Y con la pregunta surge la necesidad de una instancia comprensiva superior, ya que «al parecer —son también palabras de Galimberti— la soledad del corazón es tan abismal, que no puede ser acallada por ninguna voz humana, y la soledad ni siquiera puede constituirse —y menos aún un diálogo interior—, si la otra parte no tiene un rostro sobrehumano» (U. Galimberti, «*Religione. Quella zona del mistero al di qua della ragione*», en *La Repubblica*, 22 diciembre 2001,43).

La religión viene a ser para Galimberti, en contraposición a la filosofía y a la ciencia, que son construcciones conceptuales, el ámbito de las metáforas y de los símbolos, que permiten a la angustia existencial del hombre, sentirse escuchada más allá de la existencia presente. El pensamiento de Galimberti revela su agnosticismo anticristiano y su concepción de Dios como una proyección personalizada de una mente racionalista. Como tampoco puede pensar en modo diferente quien rechaza la concepción metafísica del mundo y de la persona, así como todo horizonte de humanismo teocéntrico y toda interpretación del hombre de la sociedad técnica y científica más allá de su concepción inmanentista. Es el caso de Habermas, que se decantó en un primer momento por un «ateísmo filosófico de principio», pero que recientemente ha propuesto una interpretación diversa de la «secularización». El teólogo alemán admite un concepto de secularización que rechaza toda pretensión dogmática y todo «fundamentalismo» entendido en sentido «laicista»; pero que no se sitúe en oposición a la creencia de los valores últimos, antes bien, que acoja la fe religiosa como elemento de confrontación y de tensión en el debate cultural y político. Hay que reconocer que este nuevo concepto de secularización habermasiano se empeña en traducir en lenguaje secular las intuiciones que provienen de la fe, que siempre tiene algo que decir también a quien no tiene una concepción religiosa de la existencia. Habermas,

de hecho, se sitúa en el horizonte racionalista kantiano, proponiendo, a su vez, un pensamiento secular para salvar los contenidos de la antigua fe; cosa que trata de conseguir, destruyendo la metafísica y la dogmática, y aceptando únicamente, desde la razón práctica, la *idea de Dios*.

La pregunta por Dios emerge, hoy, como lo hemos insinuado, de la misma ciudad secular y, si bien, se revistan de conceptos más o menos agnósticos o de proyección antropológica, el hecho está ahí: Dios preocupa y, por eso mismo, se habla de Él. Y, si en el ser humano normal, este hecho no pasa de ser una «intuición», «una inmediatez» y algo así como un «abandono», en el hombre científico se muestra casi exclusivamente como una preocupación por salvar los presupuestos de la cultura iluminista dominante. Nosotros, los que creemos en Jesús de Nazaret, como la presencia histórica de Dios mismo, podemos detectar en esta doble actitud, la verdad de cuanto enseña el Magisterio de la Iglesia: todo ser humano que no quiera permanecer un problema sin solución, se pregunta por Dios, y Dios, en su momento, dará la respuesta a una búsqueda humilde de su rostro; si bien la sociedad moderna, no en sí misma, sino en cuanto plegada al inmanentismo, puede hacer difícil el acceso a Dios (cf. GS 19,2; 21,4).

Si las fórmulas «Dios ha muerto» y «muerte de Dios» querían expresar la desaparición de un Dios mayestático, prepotente y dominador, estas fórmulas ya no son válidas en nuestro contexto. Entre nuestros contemporáneos no aparece para nada el Dios «personal», sino únicamente una aguda necesidad de transcendencia. En este contexto es necesario inscribir la alergia de Occidente por las religiones normativas con la consiguiente fascinación por las religiones orientales. Estas religiones privilegiaban la experiencia individual y, en consecuencia, se adaptan mejor a la modernidad, que añora una moral sin referencias a dogmas; una espiritualidad laica basada simplemente en un modelo antropológico.

La transcendencia, desde este horizonte, se confunde con «el otro» y, sobre todo, con el hombre que «sufre», de suerte que viene a ser una mística totalmente laica, tendente a salvaguardar la imagen del hombre, rota por la violencia de la historia. Es aquí donde se sitúan Horkheimer y Adorno. No es una visión escatológica, pero «por la dinámica de la lógica en la que se sitúa, no puede cerrarse al horizonte *teológico*» (Sánchez Bernal, J.J., *Postmodernidad: sin Dios no hay futuro*, en: Varios, *Dios Trinidad entre utopía y esperanza*, Salamanca 2001, 124). O, en otras palabras, una visión que por la fuerza de esa dinámica, y si no se decapita «termina abocando a la transcendencia, a lo totalmente Otro», como dice Horkheimer (Citado por Sánchez Bernal, J. J., *o.c.*, 124). Desde el horizonte cristiano reconoce Pablo VI «que la necesidad de Dios es innata a la naturaleza humana y, cuanto más progresa ésta, tanto más advierte, hasta llegar al tormento, hasta llegar a cierta dramática experiencia, la necesidad de Dios» (Pablo VI, *Audiencia general Ecclesia*, 2-08-1970).

Teísmo cristiano

Pero si hemos de saludar con gozo este «retorno» de lo sagrado, también nos llena de preocupación el peligro que entraña para la originalidad del «hecho cristiano». El pluralismo religioso hodierno constituye un impacto siniestro para muchos cristianos, que ven la religión cristiana como una religión más en el mercado de lo religioso. Este

hecho lo reconocía el Cardenal Godfried Dannels en el Sínodo sobre «la nueva evangelización de Europa»: «Muchos cristianos se han hecho teístas. Sienten la relación con Jesucristo como algo propedéutico para un nivel superior al que confluyen todas las personas verdaderamente religiosas» (Dannels, G., *El enemigo ¿la religión?:* Comunio, RIT 14 [1992] 30). El verdadero peligro que corroe hoy nuestra sociedad, se llama religión... la verdadera amenaza que corroe hoy el cristianismo, se llama teísmo... Estoy profundamente convencido de que estamos ante una erosión...de lo específicamente cristiano» (Id., *Ibid.*). Y es que el hombre, en cuanto imagen de Dios, no puede comprenderse a sí mismo, sin tomar conciencia de su referencia a Dios.

Pero ¿qué Dios?

Hoy muchos cristianos admiten que todos los fundadores de las religiones son «provisorios» y «limitados». Su misión ha consistido en despertar la conciencia de sus «seguidores» para que asciendan «hacia un Dios que está por encima de todos y no se identifica con ninguno». (Dannels, G., *o.c.*, 32.). Muchos cristianos, sin darse cuenta, se han hecho «teístas»; un teísmo al que confluyen todos los que son verdaderamente religiosos. En esta concepción de la religión, Cristo pierde su centralidad y queda reducido a algo meramente propedéutico para un teísmo superior. Esta concepción de la religión es la destrucción del cristianismo y de lo que constituye la identidad cristiana, cual es nuestra fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo.

Nada de extraño, por tanto, que la Iglesia haya reaccionado con contundencia ante este «fenómeno demoledor», tratando de afirmar resueltamente la absoluta originalidad de Jesucristo, en quien no sólo ha hablado y se ha manifestado Dios, sino que ese Dios-Hombre es la única Persona en la que el ser humano tiene la salvación definitiva y escatológica (cf. Hch 4, 12).

SEGUNDA PARTE: EL DIOS VIVO Y VERDADERO (1 TS 1,9), UN DIOS DIFERENTE

Tres son los documentos básicos del Magisterio, en los que la Iglesia afirma la absoluta originalidad y centralidad de Jesucristo frente a otros profetas de distintas religiones, que han hablado de Dios y han señalado el camino de acceso a él: la Const. *Gaudium et spes* (n. 22) del Concilio Vaticano II; la encíclica *Redemptoris missio*, una de las más lúcidas y sugerentes de Juan Pablo II, publicada con ocasión del XXV aniversario del decreto conciliar «*Ad Gentes*» (7-XII-1990). Y la Declaración *Dominus Jesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (6-VIII-2000).

No es el lugar para entrar a fondo en todo el arco doctrinal de estos documentos. Me fijaré únicamente en lo relativo al contenido teológico-cristológico-escatológico como base objetiva de mi reflexión.

Los tres documentos evocados se iluminan mutuamente desde el horizonte trazado por el Vaticano II.

1. Carácter absoluto de la persona y obra de Jesucristo

La originalidad del «acontecimiento Cristo» y el carácter universal y definitivo encerrado en su misterio aparece afirmado en todo el Nuevo Testamento. Pablo, como resumen de toda la doctrina neotestamentaria, reconoce que «aun cuando se les dé el nombre de dioses (a los ídolos) bien en el cielo, bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y señores, para nosotros no hay más que un sólo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y para el cual somos; y un solo Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas y somos nosotros» (1 Co 8, 5-6). En este texto se confiesa a un único Dios y a un único Señor, en contraposición con la multitud de «dioses» y «señores» que admitían los pueblos paganos. El Apóstol reacciona contra el politeísmo del ámbito religioso de su tiempo y pone de relieve la originalidad de la fe cristiana: fe en un solo Dios, origen y meta final de todas las cosas y, de modo especial, del ser humano; fe en un solo Señor, Jesucristo, preexistente a la creación del mundo y enviado por el Padre como Salvador y Redentor.

Todo el Nuevo Testamento corea el carácter único y universal de Jesucristo: «A Dios nadie lo ha visto; el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha revelado» (Jn 1,18; cf. Mt 11, 27).

Pablo, en otro lugar, reconoce que «hay un solo Dios y también un solo Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también...» (1 Tm 2, 5-7; cf. Hb 4, 14-16).

Los hombres, por tanto, reconoce la RM, «no pueden entrar en comunión con Dios sino es por medio de Jesucristo y bajo la acción del Espíritu. Esta mediación suya, única y universal, lejos de ser obstáculo en el camino hacia Dios, es la vía establecida por Dios mismo, y de ello Cristo tiene plena conciencia. Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias» (RM, 5).

2. El Dios revelado en Jesucristo

Nos interesa subrayar este aspecto. La pregunta por Dios que se han hecho los hombres de todas las épocas, clases y culturas no tiene otra respuesta que «Jesucristo», ya que «a Dios nadie lo ha visto; sólo el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1, 18). Por eso, el Apóstol nos dirá que en Cristo se relativiza todo otro conocimiento de Dios. Frente a una concepción de Dios de corte leguleyo (judíos) o espiritualista (gnóstico-helenistas), el Apóstol presenta a Jesucristo como «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Co 24) o, en otras palabras, único camino para descubrir el verdadero rostro de Dios.

Pero todavía hay más; el Apóstol muestra a Jesucristo crucificado como instancia última y definitiva, «cuando toda posibilidad humana (teísmo filosófico y ateísmo) parece cerrada y sin salida» (Walter, E., *Primera carta a los Corintios*, Barcelona 1971, 38). El camino que se nos abre en Cristo es, además, instancia crítica para todo otro conocimiento de Dios, no sólo de los judíos y griegos, sino de todos los tiempos. Las palabras de Pablo relativizan todo conocimiento conceptual o proposicional y nos

abren al conocimiento experiencial de Dios, en la autodonación que de sí mismo ha hecho a los hombres regalándose en su Hijo encarnado y en la donación de su Espíritu. Cristo, en efecto, es la manifestación histórica de Dios mismo que, en Él, se revela tripersonal. No se conoce a Dios sino es partiendo de Cristo y, al contrario, únicamente fijando la mirada en Cristo, Dios se manifiesta en su condición trinitaria; ya que en el misterio de la existencia, muerte y resurrección de Cristo, se desvela la persona del Padre, de la que Él es el Hijo, y la persona de un «Tercero», el Espíritu Santo, que Cristo nos da de parte del Padre como fuente de vida filial y fraterna.

La cruz manifiesta el verdadero rostro del Dios que se revela en Jesús. En la cruz, en efecto, se muestra, no un Dios de poder y de fuerza, sino un «Dios débil» e «impotente», que ha descendido hasta la máxima debilidad del ser humano, cual es la muerte. En la cruz, Cristo ha asumido el abandono de su propio Padre, compartiendo el abandono de los débiles y rechazados. En la cruz ha sorbido el rechazo de los poderosos y se ha situado en el lado de los marginados. Un Dios, en definitiva, «marginado y expulsado», como nos recordará Bonhoeffer: «Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen de este mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Dios, no sólo se ha hecho hombre, sino que se ha abajado hasta los infiernos de la humanidad. Quizás esto nos resulta ya “normal”, pero si reflexionamos con atención, podemos ver que es impresionante. ¡Dios mismo — en la cruz— ha aceptado llegar hasta el infierno de los hombres, hasta los lugares del máximo dolor!» (*Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 252). Esta frase sería a todas luces blasfema, si no correspondiera a lo que históricamente ha ocurrido. Con este abajamiento de Cristo Dios Padre nos ha indicado cuál es el lugar en donde a Él le podemos encontrar, en donde podemos beber de su fuente de eterna humanidad: «el lugar de la infrahumanidad es donde encontramos la fuente de humanización para los hombres... Dios se ha hecho humanidad, pero para ello se ha incorporado a sí lo más bajo de nuestra condición humana» (Sols Lucía, J.L., *El Espíritu en la historia: Cristianisme i justícia*, Barcelona 1993, 54).

Jesús muere en la cruz como un «excomulgado»: Muere fuera de las murallas de la Ciudad Santa (cf. Mt 27,3; Hb 13, 12-13), fracasado y expulsado. Abandonado y rechazado por «su Pueblo», que le había aclamado como Rey. Renegado por los apóstoles, Jesús queda sólo ante su Padre y aparentemente abandonado por Él: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (cf. Mt 27, 46). Según Moltmann y Von Balthasar, estas palabras de Jesús no se han de interpretar simplemente a la luz del Salmo 22, que narra la pasión del Justo, sino más bien en el contexto de los relatos evangélicos y, en general, del significado de todo su ministerio. «En esta perspectiva, el grito de abandono nos atestigua que Jesús muere con la trágica experiencia de la no intervención de Dios en favor suyo: la soledad en que le dejan los suyos... le hace experimentar la atrocidad de la soledad más absoluta. El grito de abandono no es un grito de desesperación: es una invocación, una oración de abandono filial...(P. Coda, «Pascua», en DTDC, Salamanca 1992, 1054). Es precisamente por fidelidad al Padre y por amor a sus hermanos, los hombres, como Jesús vive la experiencia de la lejanía de Dios y del rechazo de los hombres.

Fue por obra de un «Tercero», el Espíritu Santo, que Cristo se entregó al Padre en la cruz (cf. Hb 9, 14) por la salvación del mundo. Y fue también el Espíritu Santo quien lo sacó del abismo del abandono de la muerte y lo resucitó a una vida nueva. Pero ha sido, a su vez, Cristo quien nos ha merecido el Espíritu Santo, y lo ha enviado

a la comunidad cristiana para que, siguiendo sus pasos, la Iglesia haga el camino de Jesús, «que se vació de su gloria y se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2, 7-8).

3. Identidad del «Dios diferente»

El Dios cristiano —el Dios de Jesús— es un absolutamente original, que se manifiesta en la cruz como un Dios «débil» e «impotente» en este mundo; el Dios «expulsado» y «muerto» en la cruz es el que abre de verdad un futuro de esperanza. Es esta teología de la cruz, «pequeño relato» del Dios vivo y sufriente, la que abre en verdad el camino de la teología hacia la postmodernidad. Esta teología es la que articula con mayor clarividencia la convicción de que lo que mata no es Dios sino «los ídolos» y de que «la muerte de Dios» y sus consecuencias (un mundo desencantado y «mayor de edad») no sólo no tiene para qué terminar en «ateísmo» nihilista, sino que puede —y debe— constituir un lugar teológico para que se manifieste que lo que realmente salva y abre futuro a los hombres es la presencia oculta del «Dios diferente» cristiano.

A partir de los años «setenta» del pasado s. XX, Moltmann y Metz realizan una inflexión significativa en sus teologías de la esperanza y política respectivamente; se desgajan de la filosofía de Bloch y se unen al carro de la autocrítica de la modernidad con Horkheimer en *La dialéctica de la ilustración*, y con Adorno en la visión de la historia desde las víctimas. Estos autores pasan resueltamente a hacer una teología desde «la espalda del mundo» (Q. Querejeta) y adoptan claramente la perspectiva del *Dios diferente* de Jesús: del Dios crucificado (Moltmann) y de la «memoria passionis et resurrectionis» (Metz), del Dios débil y solidario con los sufrimientos de los hombres, del Dios que es vida y da vida, no desde el poder, sino desde la debilidad y la solidaridad con todos los excluidos y olvidados de todas las utopías de la historia.

Con estas teologías que vienen de la modernidad, Europa es llevada más allá-de-ella-misma. Moltmann lo hace con una crítica radical al *monoteísmo*, más radical, por cierto, que la del propio pensamiento postmoderno, y mostrando al Dios diferente cristiano, al Dios Trinidad como la alternativa más radical a la idolatría de la emancipación, tras la muerte de Dios, alternativa de un Dios *diferente* que salva desde la cruz y colma las esperanzas, no sólo de los vencedores, sino de todos los excluidos de la utopía secular, de los vencidos y los muertos. Una muerte —la de Jesús— que comporta la muerte de todos los «ídolos» y la vida y el futuro para el mundo. La teología del *Dios diferente* cristiano, que es Amor-en-donación-hasta la muerte, que es Trinidad, «se revela así, cuando tal vez menos se esperaba, como la teología más radicalmente moderna y más coherentemente postmoderna» (Sánchez Bernal, J.J., o.c., 134). Sencillamente porque son teologías, que vienen del reverso de la modernidad, «de la espalda del mundo»; son las teologías del «Dios crucificado» y de todos los «crucificados» de la tierra. Estas teologías remiten al «Dios diferente» desde el sufrimiento de las víctimas y desde el sufrimiento de la marginación.

4. Presencia de Dios en Jesús de Nazaret

La absoluta originalidad del Dios cristiano se manifiesta en Jesús de Nazaret, en quien Dios mismo se hizo hombre, habitando en Él corporalmente la plenitud de la

divinidad (cf. Col 2,9). «La revelación de Dios se lleva a cabo como realización humana. La humanidad de Dios se hace perceptible como suprema promoción de un hombre, Jesús de Nazaret, que realiza las posibilidades humanas en forma insuperable. Dios no es la gran alternativa: o Dios o el hombre, sino la gran cooperativa del hombre» (González de Cardedal, O., *Jesucristo, Redentor del hombre*: EstTrin 20 [1987] 377). Por eso, Dios se manifestó en la condición precaria y de desvalimiento del hombre. Las expresiones «se hizo carne» (Jn 1,14) y «pareció en su porte como hombre» (Flp 2,8), incluyendo su muerte, contienen elementos significativos y decisivos para dibujar los rasgos del Dios que se revela en Jesús. A Jesús de Nazaret no lo podemos reducir a nuestros esquemas. Él es la presencia visible y verificable de Dios entre nosotros. Por eso, no lo podemos entender sin referencia al Hijo eterno y al Padre.

En Jesús toda su existencia es teofánica. A través de su vida y de su comportamiento se manifestó visible y tangible el rostro invisible de Dios. Dios es lo que es Jesús de Nazaret. Jesús habló poco de Dios, pero practicó a Dios dando vida y esperanza, acogiendo y perdonando... Por eso, pudo decir con toda verdad: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,8). Dios se revelaba a través del comportamiento de Jesús, en lo que es: amor, misericordia, brazos abiertos. ternura infinita, fuente de compasión y de perdón.

La Alegre Noticia de un Dios misericordioso y liberador no será creíble en nosotros, sus seguidores, si no va atravesada por el dolor de haber compartido y sufrido la muerte de los pobres y fracasados de la tierra. En caso contrario, nuestra evangelización no pasará de ser una «pura» y «dura» ideología.

Jesús estuvo tentado por el «dios dinero», por «el dios poder» y «por el dios de la religión judía» (Cf. Mt 4, 1.11; Mc 14, 36). Jesús, sin embargo, se liberó de la visión recortada del Dios de judaísmo, identificado con la Ley y el Templo. Jesús, es verdad, fue un fiel cumplidor de la Ley: su experiencia de Dios como Padre, sin embargo, y de los hombres como hermanos, la convicción de que el Reino de Dios es «gracia» y no «ley» y, en consecuencia, no opresora de la libertad personal y humana, le llevó a relativizar la Ley y a darle un contenido totalmente «teocéntrico»: Jesús da un salto del Dios de la «Ley» al Dios de la Gracia o gratuidad y, desde el Dios de la gracia, interpreta el decálogo señalando el amor como el corazón de la Ley (cf. Mt 25, 1-48). Jesús, si se me permite expresarme así, se libera del Dios de la «Ley» y del «orden» para proclamar al Dios «desordenado» del amor, con tal de que no se me enrienda mal, que rompe los esquemas judíos del «ojo por ojo y diente por diente» y la lógica del «odio al que me odia». El aparente «desorden» del Dios de Jesús introduce un más allá del «orden y de la lógica», que lleva a Jesús a poner la otra mejilla, a orar por los que nos odian, a buscar con preferencia la compañía de los publicanos y pecadores, a entender correctamente la prohibición de curar en sábado, a anular la catalogación de los hombres en justos y pecadores, válida para el Dios de la Ley, pero no para el de la gratuidad, ante el cual el pecado consiste precisamente en considerarse justo y no necesitado de perdón.

5. Un Dios crucificado

La reflexión sobre el misterio adorable de la Santísima Trinidad se ha centrado, en los últimos años, en Cristo Crucificado, como «imagen de la Trinidad» (véanse los

autores más representativos de esta orientación kenótica de la teología en Nigro, C., *La cruz de Cristo y su significado para el hombre moderno...: Varios, Cristo Redentor del hombre*, Salamanca 1986, 73. Nota 49).

Toda la existencia de Cristo tuvo un carácter teofánico. Fue, sin embargo, en la cruz, donde se reveló en plenitud el misterio de Cristo y, en él, el del Padre y el Espíritu Santo, como «amor redentor». La contemplación de la cruz de Cristo une los dos misterios fundamentales de nuestra fe: la Trinidad y la redención. Sin la realidad de la cruz y sin el Jesús que muere en ella, la Santísima Trinidad no pasaría de ser un «misterio especulativo». La parábola del Buen Samaritano es expresión del comportamiento de Dios con el hombre, manifestado en Jesús de Nazaret. Frente al poder del hombre que «margina» y «pasa» olímpicamente de los «marginados», Dios Padre, en Jesús, se hace misericordia y compasión; se acerca al hombre maltrecho y esclavizado y asume su propia condición de pecado (cf. Flp 2, 7-8; 2 Co 5, 21), para superarla desde un amor oblativo hasta la muerte.

Si se puede hablar de un Dios amor, es porque Jesús crucificado es la manifestación y verificación histórica del ser divino en su condición de Amor. La contemplación del acontecimiento de la cruz y de todo lo que acontece en torno a Jesús que muere, pone de relieve una visión totalmente nueva y distinta del misterio del ser divino. Frente a un Dios apático, se muestra un Dios compasivo, que comparte los sufrimientos de Jesús y de todos los crucificados de la tierra y los supera en la resurrección de su Hijo.

Es, sobre todo en la cruz, donde se revela y manifiesta la Santísima Trinidad como «misterio de amor redentor», y fuera de este camino «no hay redención» (1 Co 1,30). Frente al Dios de la filosofía griega y de la Escolástica, incluso, de muchos de nosotros, hay que hablar con san Pablo de un «Dios crucificado, «escándalo para los judíos y necedad para los gentiles» (1 Co 1, 23).

TERCERA PARTE: DIOS ES AMOR

La donación de Cristo en la cruz en gesto de amor total hasta la muerte, no sólo revela a un Dios *amante* (Padre), a un Dios *amado* (Hijo), que historiza la kénosis intratrinitaria, y a un *Espíritu* de entrega del Padre y del Hijo, sino que manifiesta el verdadero ser de Dios en otra dimensión: la *comunidad*. Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son uno en el ser único e indivisible (Padres Latinos), *desde, en y para* la comunidad. Toda la obra de la redención brota de esta comunidad de amor, que lleva a los Tres a vivir en relación de apertura al otro, en acogida y donación, y en comunidad de apertura y donación a los hombres (Padres Griegos).

Esta comunidad entre las tres divinas Personas constituye el Ser divino, que no es soledad narcisista, sino relación de amor, que lleva a las divinas Personas a vivir mutuamente, *desde, en y para* las otras. El Hijo vive por el Padre, de quien procede, *en* el Padre con quien comparte su vida y su obra y *para* el Padre. El Padre, a su vez, vive *desde* el Hijo que es, por decirlo a nuestro modo, la condición transcendental de posibilidad de su *ser* Padre, *en* el Hijo con quien comparte su ser y su obrar y *para* el Hijo, objeto de sus complacencias. Y el Espíritu Santo es la «comunidad personificada» del Padre y del Hijo: recibe el ser del Padre por el Hijo (o del Padre y del

Hijo): es *desde* el Padre y el Hijo; vive *en* el Padre y el Hijo y *para* los dos. Las tres Personas, por tanto, son, en su ser, *comunión*, como lo revelan las palabras de Jesús en su discurso de despedida: «Como Tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean uno en nosotros» (Jn 17, 11.21; cf. 10, 30). El evangelista busca la fundamentación teológica de la comunión, que han de vivir los seguidores de Jesús y se remonta hasta la Familia original que es el Dios Trino. El texto citado es la cúspide de un crescendo en el que Juan va acentuando y remachando el mismo contenido: que Dios es comunión y nudo de relaciones interpersonales, y que la comunión trinitaria es el arquetipo de las relaciones de los hombres entre sí. Juan quiere poner de relieve la absoluta originalidad de la vida de comunión en los cristianos, que no es otra que la misma vida que viven el Padre, el Hijo y el Espíritu de Amor, en absoluta inmanencia dentro de la diversidad y en plena compenetración de vida y de acción.

Comunión que implica una doble vertiente: «hacia dentro» y «hacia fuera». La vida de «relaciones interpersonales» o de vida de comunión interna entre los creyentes en Jesús tiene su paradigma en la vida de comunión de los Tres con los hombres: el Padre, por Cristo, el Hijo encarnado, en el Espíritu Santo, ama, acoge, perdona y santifica a los hombres.

1. El Dios de Jesús es Padre

En labios de Jesús la palabra «Dios» cede el puesto al «Padre» (cf. Mt 5-7). Dios es el Padre bueno que regala el sol a justos y pecadores. Pero, sobre todo, es Padre, cuyas entrañas de amor y de misericordia describe Jesús en las parábolas con trazos insuperables. Las parábolas, más que el contenido moral que normalmente se les asigna, tienen un contenido teológico: son la Buena Noticia de un Dios que, al abrirse al hombre, se hace misericordia, compasión y redención (cf. Lc 1, 18). De quien se habla en las parábolas no es del hijo perdido, sino del Dios Padre, para quien el hijo lo es todo. El Dios que muestra Jesús no es el de la pureza legal, sino un Dios que prefiere la misericordia al sacrificio. Es el Dios del Buen Samaritano, de la justicia, de la misericordia y compasión para el pobre y desvalido, explotado y deprimido. El Dios que se revela en Jesús no es el Dios todopoderoso que se impone, sino el Padre, fuente de libertad, que ha hecho al hombre libre y responsable, ante Él y ante sus hermanos los hombres, de una entrega en servicio de amor hasta la muerte.

El Dios que se revela en Jesús es el Dios del Reino, que es Amor personal, libre y generador de libertad; bondad infinita, perdón sin límites (¡hasta 70 veces siete!), la misericordia escandalosa y la gracia a fondo perdido. Y, porque es Amor, sólo Amor, todo Amor y siempre Amor exige conversión inmediata, abandono de los ídolos y amor también a fondo perdido a todos, sobre todo a los más débiles.

2. Padre e Hijo, animados por el mismo Espíritu

Esta actuación desconcertante de Jesús es atribuida por sus adversarios, los fariseos, a un poder mágico que lo tiene enajenado o, incluso, al mismo demonio, que lo tiene poseído. Jesús se defiende: si hago las obras de Dios (dar vida, acoger, perdonar...) es porque reside en mí el Espíritu de Dios: «Si por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios», que no es comida, ni

bebida, ni el mero cumplimiento de la materialidad de la Ley, sino la presencia liberadora del Padre. El Espíritu, por tanto, es el que posibilita la irrupción de Dios Padre, en Cristo y por Cristo, en la historia.

Ya desde su aparición en público, Jesús se siente poseído por el Espíritu Santo (cf. Lc 4, 1-2.14), e impulsado por el mismo Espíritu a «anunciar la Buena Noticia a los pobres y proclamar la liberación a los cautivos...» (Lc 54, 18; cf. Is 18, 1-2). Es el Espíritu de Dios y el Espíritu de Cristo, que mueve a ambos (Padre e Hijo) a autodonarse al hombre, desde su condición de Espíritu de don y de amor. Más aún, el Espíritu es el «don» en Persona. «En el Espíritu *descubre* Dios la posibilidad de una historia que le supera y trasciende a él mismo. Por así decirlo, el Espíritu es la condición trascendental de posibilidad de la creación y de la historia» (Kasper, W., *Espíritu, Cristo, Iglesia: Concilium* [Número especial dedicado a E. Scillebeeckx][1974] 42).

- a) El Espíritu es el «Espíritu del Padre», por quien y en quien el Padre es Padre del Hijo y de los hijos, y el que inspira, alienta y mueve al Padre a entregarse en despojo máximo y total de sí mismo, cual es la kénosis de su vaciamiento, para que surja el Hijo y los hijos, y vivan éstos su alteridad.
- b) Es el «Espíritu del Hijo», que mueve al Hijo a entregarse al Padre en respuesta de amor y de don recíproco y el que lo constituye en Cristo y Salvador hasta la donación máxima de sí mismo en la cruz (Is 61, 1-2; Lc 4, 18; Hb 9, 14). Y es el Espíritu de los hijos adoptivos, en quien los hombres se descubren «hijos en el Hijo» y hermanos entre sí, comprometidos a una entrega de amor y de don mutuos, semejante a la entrega del Padre y del Hijo.
- c) Es el «Espíritu de comunión» en quien los hombres se descubren la Familia del Padre y la comunidad de Jesús en solidaridad mutua.
- d) La tercera Persona divina es el «Espíritu de la Iglesia», como plenitud del Padre y del Hijo, y el que mueve, alienta y anima a la Iglesia a una entrega semejante a la del Padre y del Hijo, haciendo los caminos de ambos en la redención del hombre.
- e) El Espíritu Santo, en una palabra, es el *Amor sustantivo*, el *Nosotros* del Padre y del Hijo, y la *nostreidad* en todos los que constituimos la Iglesia: la comunión en la misma vocación con todo lo que implica: vida filial, crística, eclesial, medios salvíficos y esperanza escatológica.

3. Una Iglesia teofánica

El proceso de la vida trinitaria en el seno de Dios se prolonga en el tiempo y se concreta en la Iglesia. Las relaciones intemporales de comunión entre las divinas Personas se amplían en el tiempo, en Jesús, y, por él, constituido en Cabeza de la humanidad, en todos los hombres. Como la Iglesia es el «pleroma» o plenitud de Cristo, así también, por Él, con Él y en Él, lo es de toda la Trinidad.

La Iglesia, por tanto, es y debe manifestarse como irradiación de la vida de «comunión, amor y autodonación» de la Santísima Trinidad, tal y como la vive

Cristo, en el misterio de su comunión con el hombre hasta la muerte. Nada de extraño, por tanto, que san León Magno se exprese en estos términos: «La misericordia quiere que seas misericordioso; la justicia desea que seas justo; pues el creador quiere verse reflejado en su criatura, y Dios quiere ver reproducida su imagen en el espejo del corazón humano, mediante la imitación que tú realizas de las obras divinas» (*Serm.* 95, 6-8: en Juan Pablo II, *Cristo, salvador del hombre de hoy*, Salamanca 1980, 82).

A modo de conclusión

A modo de conclusión quiero hacer algunas aplicaciones de la reflexión al ámbito concreto en el que estamos inmersos y en el que debemos hacer realidad la «nueva Evangelización».

1. Nos acecha el peligro del «teísmo» en una sociedad que necesita creer en «algo» o «alguien», como soporte y esperanza en el ámbito de las contradicciones en las que se encuentra envuelta la vida humana. Pero, como cristianos, debemos estar precavidos y descubrir, desde las raíces de nuestra fe en el Dios revelado en Jesús, al **Dios-Amor-Trinidad**.

2. La Santísima Trinidad se nos ha revelado en Jesús como misterio de vida, de amor, de donación, de comunión y de liberación, sobre todo, en la kénosis de la cruz. Por eso, lo primero que se impone a la Iglesia es la «experiencia» de Dios Trinidad en su condición de misterio de vida, de comunión y de donación y, en consecuencia, de liberación *en y a través de* una vida de kénosis, semejante a la de las divinas Personas. El Apóstol no desea otra cosa: «conocerle a Él, el poder de su resurrección y el poder de sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte» (Flp 3, 10).

3. Sólo desde esta experiencia de la kénosis de Dios, a la que se ha de conocer por una comunión en su vaciamiento total, puede surgir la «Buena Noticia» o un «anuncio gozoso» de un Dios comunión de Amor, que ha liberado al hombre, *en y desde* su vaciamiento: «Lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos tocante al Verbo de la Vida... es lo que os anunciamos a vosotros, a saber, la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó» (1 Jn 1,1-3).

4. El cristiano debe hacer el mismo camino que han hecho y siguen haciendo las divinas Personas en la búsqueda y liberación integral del hombre: encarnarse en el pobre y esclavo, asumir sus miserias para, en la entrega de su vida, como Jesús, liberar integralmente al hombre, hasta devolverle la libertad de los hijos de Dios.

5. A Dios hay que vivirlo desde su dimensión de amor redentor, que da la vida, expresada en la máxima donación de Jesús, hasta la muerte. Sólo así el cristiano podrá decir, en forma semejante a como lo hizo Jesús: «el que me ha visto a mí, está viendo al Padre».

La vida del bautizado, en cuanto vida de comunión con las divinas Personas y con los hermanos, sobre todo, con los más pobres, ha de ser una teofanía y una exégesis

viva de la Trinidad invisible. Cuanto más transparente a la cruz se haga nuestra vida; cuanto más proyecte —con hechos y palabras— la locura de la cruz que excede a toda sabiduría, sobre los hombres y mujeres entre los que vivimos, tan autosuficientes y desencantados, tanto más volverá a convertir el mundo en una teofanía.

6. El Espíritu, que es el *Amor personificado*, es el único capaz de suscitar, alentar y alimentar esta vida de amor oblativo y redentor. Por eso, sólo de una docilidad plena al Espíritu, como en Jesús, brotará en el cristiano ese «estilo» peculiar, que le lleve a vivir en perenne actitud de kénosis, en Cristo y como Cristo, por amor al Padre y a sus hijos.

7. La catequesis debe ser mistagógica y sacramental: lo que se realiza en el altar, se verifica en la comunidad que comparte hasta el vacío y muerte total a sí misma, para que los otros vivan. Esta será nuestra mejor forma de evangelización en el momento actual: vivir y mostrar a Dios Trinidad como comunión de amor kenótico y redentor; «La cumbre de nuestro culto a Dios será imitar lo que adoramos» (San Agustín).

8. Una comunidad (grupo, parroquia...) que vive a *Dios-Amor-Comunión* o, mejor, que se deja vivir y es transparente a este Dios, es una comunidad que irradia a Dios y ella misma se constituye en traducción y verificación visible del Dios Trinidad invisible y, por lo mismo, en continuadora permanente del misterio de la encarnación y de la cruz: fuente de misericordia y de liberación integral para el hombre.

9. La reflexión sobre el misterio adorable de la Santísima Trinidad vendrá después, no como una especulación metafísica, con peligro siempre de hacer de Dios un producto de la mente, un «ídolo», sino como exégesis viva, legible y constatable del acontecimiento de la cruz, verificada en la comunidad eclesial.