

EBERHARD JÜNGEL

**DIOS
COMO MISTERIO
DEL MUNDO**

La teología del Crucificado
en el debate entre teísmo y ateísmo

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2025

A Marianne Hengel

Tradujo José Manuel Lozano Gotor
del original alemán *Gott als Geheimnis der Welt*

© Mohr Siebeck GmbH & Co.KG, Tübingen ²2010
© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2025
C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2275-2
Depósito legal: S. 282-2025
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
----------------------	---

I

INTRODUCCIÓN

1. Esbozo del problema	23
2. ¿Es Dios necesario?	37
3. La aporía teológica fundamental del discurso cristiano sobre Dios	63

II

EL DISCURSO SOBRE LA MUERTE DE DIOS COMO EXPRESIÓN DE LA APORÍA DE LA IDEA MODERNA DE DIOS

4. Sentido y sinsentido del discurso sobre la muerte de Dios	75
5. El doble origen del discurso sobre la muerte de Dios	79
6. ¿Dónde está Dios?	83
7. El discurso sobre la muerte de Dios como respuesta teológica a la pregunta «¿Dónde está Dios?»	93

III

LA PENSABILIDAD DE DIOS

8. El lugar del pensamiento entre Dios y Dios: la problemática de la idea moderna de Dios	157
9. La autofundamentación moderna del pensamiento en el «yo pienso» cartesiano como punto de partida de la disolución de la certeza de Dios metafísicamente fundamentada	165
10. La idea metafísica de Dios en la negación moderna de la pensabilidad de Dios	185
11. La palabra como lugar de la pensabilidad de Dios	219
12. La certeza de la fe como desaseguramiento	241
13. La unión de Dios con la caducidad como fundamento de la pensabilidad de Dios	261

IV

LA EFABILIDAD DE DIOS

14. Esbozo del problema	315
15. La tesis clásica: «La divinidad es inefable e incomprensible» ..	323

16. Misterio controvertido	341
17. El problema del discurso analógico sobre Dios	363
18. El Evangelio como discurso analógico sobre Dios	387

V

LA HUMANIDAD DE DIOS

19. La humanidad de Dios como historia narrable. Reflexión hermenéutica previa	411
20. El Dios que es amor: la identidad de Dios y el amor	431
21. La fe en la humanidad de Dios. La distinción entre fe y amor ..	453
22. El Jesucristo crucificado como <i>vestigium trinitatis</i>	469
23. El ser de Dios en la diferencia entre el Padre y el Hijo	501
24. Dios como acontecimiento del Espíritu	507
25. El Dios uno y trino como misterio del mundo	511
<i>Abreviaturas</i>	539
<i>Bibliografía</i>	541
<i>Índice de autores</i>	561
<i>Índice de materias</i>	565
<i>Índice general</i>	571

PRÓLOGO

Que lo evidente sea asimismo entendido dista mucho de ser evidente. La teología es, evidentemente, discurso sobre Dios. ¿Entiende la teología también aquello de lo que habla?

Las investigaciones del presente libro quieren contribuir a su modo a que podamos *decir* de qué *hablamos* en realidad cuando hablamos de *Dios*. ¿Quién o qué es eso: Dios? Tal pregunta puede parecer extraña en el contexto de lo evidente para la teología. Interrumpe el discurso habitual sobre Dios. Por regla general, se cree conocer más que de sobra aquello de lo que ahí se habla, de suerte que tal interrupción se antoja, cuando menos, innecesaria. ¿Por qué habría que indicar además explícitamente de qué se habla?

Pero conviene y es preciso hacerlo a fin de que nuestro discurso sobre Dios no silencie a Dios. Pues tal es el peligro –incomparablemente mayor que el de la irreflexión atea– que acecha a la teología y a la fe cristianas: acallar a Dios, hacerlo enmudecer justo mediante palabras que pretenden hablar de él. Pero el acallamiento de Dios, ora consciente, ora inconscientemente, ora mediante el silencio, ora mediante la locuacidad, es una consecuencia de que no nos atrevemos ya a pensarlo. Sobre el ateísmo y sobre la teología moderna se proyecta por igual la oscura sombra de la imposibilidad de pensar a Dios. Tanto la fe como la incredulidad parecen considerar esta sombra su destino. Al final de la historia de la metafísica, diríase que Dios se ha tornado impensable.

Los ensayos de reflexión que se presentan en este libro se dirigen contra tal apariencia. Se han propuesto como objetivo iluminar la posibilidad del discurso sobre Dios a partir de la experiencia de su humanidad y, basándose en el discurso inequívoco sobre él, aprender de nuevo a pensarlo. Con todo, hoy en día algo así no es posible sin esclarecer la apariencia de impensabilidad de Dios. Por eso, las reflexiones sistemáticas se entrelazan de continuo con evocaciones históricas. Tal combinación de pensamiento sistemático y análisis histórico quiere expresar la idea hermenéutica supuesta en el libro de que la razón perceptora y comprensiva es, en su estructura profunda, de todo en todo histórica. En teología, las rememoraciones históricas no son, sin embargo, un fin en sí.

Cumplen, entre otras, la función de protegernos de ser tiranizados por el pasado. Sirven así a la interrupción de la tradición por la pregunta por la verdad de quién o qué es propiamente Dios. Quien se deja interrumpir por esta pregunta se acerca más a la verdad.

En la teología actual se intenta por dos vías aprender de nuevo a pensar a Dios. En uno de esos caminos –recorrido por Wolfhart Pannenberg con impresionante coherencia–, Dios es pensado primero *remoto deo*, para poner así al descubierto una idea de Dios que luego sirve también de concepto marco para la concepción de Dios propia de la fe cristiana. En las investigaciones contenidas en el presente libro se emprende el camino contrario. Aquí, el pensamiento recorre su camino, como si dijéramos, de dentro afuera, desde la experiencia específicamente cristiana de fe hacia un concepto de Dios que reclama validez universal. La meta del camino intelectual que se recorre en este libro no es demostrar a partir de determinaciones antropológicas generales la pensabilidad de Dios, sino pensar tanto a Dios como al ser humano a partir del acontecimiento de la autocomunicación divina, que conduce a la experiencia de Dios, y presentar así, desde su fuerza interior solamente, a la verdad cristiana en su validez universal como la única verdad.

Por la propia naturaleza del asunto, en este camino resultan inevitables razonamientos en cierto modo complejos –¡pero mucho más complejos fueron los razonamientos de las grandes teologías del pasado!–. No he tenido reparos en acometerlos, fortaleciéndome de vez en cuando mediante una mirada a otras ciencias con grados de complejidad muy distintos, máxime a la vista de que, en verdad, no faltan libros de divulgación teológica. Para no dar pie a malentendidos, quiero señalar aquí expresamente que considero este género literario en extremo importante. Merece la dedicación también de las mejores cabezas. Sin embargo, el hecho de que la diferencia respecto del género de la literatura teológica científica se difumine con tanta frecuencia y, al parecer, de modo deliberado hace temer que tan solo rara vez sean las mejores cabezas las que conciten atención más allá de los límites del gremio. Una característica de tal difuminación es la precipitación con la que –como Von Korf (en la paródica canción *Die Geruchs-Orgel* de Christian Morgenstern) su sonata *Nieswurz* y otras sonatas– se «plasma en papel *opus* tras *opus*». Al menos, Von Korf hacía esto «sentado a su seguro escritorio», mientras que recientemente se ha podido leer incluso como encarecimiento de un libro teológico que este *no* ha sido escrito en un despacho. En cualquier caso, lo que para el genio quizá sea beneficioso, resulta más bien un estorbo para el trabajo profesional y profesoral. En la teología actual, se escribe demasiado, y demasiado deprisa, pero no se piensa lo suficiente.

«En el pensar», por el contrario, «cada cosa se vuelve solitaria y lenta»¹. Esto vale con tanta mayor razón cuando se trata de mostrar, desde la experiencia de que merece la pena pensar a Dios, la posibilidad de hacerlo. En este esfuerzo me sé vinculado a teólogos que argumentan de manera tan diversa como Hans-Georg Geyer, Gerhard Ebeling y Wolfhart Pannenberg, pero también a no pocos compañeros católicos, aunque sus respectivos caminos intelectuales sean más o menos distintos del mío. ¡Ojalá en ellos aprendiéramos a pensar aquello de lo que hablamos cuando hablamos de Dios! Solo entonces experimentaríamos también la verdadera magnitud de lo que se pierde cuando Dios es silenciado.

Ya en su día constató críticamente Karl Barth que el protestantismo reciente –pero también la filosofía reciente con él relacionada– había perdido toda una dimensión, a saber: la del *misterio*². Sin embargo, únicamente es posible recuperarla sobre la base de las experiencias vividas con Dios, que, una vez vividas, exigen ser narradas y abrazadas como «misterio público», algo que, en realidad, no deberíamos haber dado lugar a que tuviera que decirnoslo Goethe, el Goethe contemplador de la naturaleza. La experiencia distintiva de la fe cristiana que permite pensar y narrar a Dios como misterio del mundo es una experiencia de la experiencia posibilitada por el *mensaje de la cruz*. Se caracteriza por el hecho de que en ella todas las experiencias de lo real vividas y aún por vivir, es más, el experimentar mismo, son experimentadas de nuevo porque se hallan en el horizonte de la posibilidad de no ser, derrotada en la cruz de Jesucristo, pero devenida pensable cabalmente en virtud de tal derrota. A quien, ante el intento de comprender la realidad en el horizonte de su posible no ser, se considere obligado a quejarse de la especulación, la mística o algo todavía peor, a ese lo remitimos críticamente tanto a su propia experiencia vital como, sobre todo, a la afirmación ni especulativa ni mística de Pablo según la cual el Dios que se identifica con el Cristo crucificado llama a la existencia a aquello que no es (cf. Rom 4, 17). Hay un horizonte de problemas específicamente teológico para discutir la pregunta «¿por qué existe el ente y no más bien la nada?». El descuido sistemático o incluso el menosprecio –supuestamente crítico– de este horizonte de problemas repercute en el concepto de Dios. Al final, cuando se habla de Dios, no se piensa nada. Y uno se procura el sucedáneo en forma de préstamos más o menos decepcionantes de la sabiduría del Lejano Oriente, que, a su modo, sabe de hecho cómo arreglárselas con la «nada»³. El mundo antaño cristiano

1. Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, 14.

2. Barth, KD I/1, X.

3. Cf., por ejemplo, el impresionante libro de Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*.

huye a la llamada meditación trascendental en vez de prepararse, volviendo a lo más propio de él, para la serenidad en la que se realiza una vida que se atreve a exponerse al misterio de la nada.

Frente a ello, me he permitido tomar en serio que la fe cristiana vive del anuncio que identifica a Dios con el hombre Jesús crucificado y, por eso, distingue entre Dios y Dios. La polémica indicación de Nietzsche de que tal Dios es *dei negatio* ha sido asumida positivamente, para de ese modo impulsar hacia un estadio más fructífero la confrontación —que la teología dialéctica ha hecho necesaria— con la tradición metafísica que domina tanto la teología como la filosofía. Una confrontación fructífera es, sin embargo, algo distinto del rechazo en bloque o, con mayor razón aún, de la difamación, como se ha hecho habitual sobre todo en la escuela de la teología dialéctica invocando de manera demasiado cómoda la distinción de Pascal —en sí acertada— entre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y el Dios de los filósofos. Salta a la vista que, a la larga, esto último solo es posible al precio de la esterilidad. Además, la crítica indiferenciada no transforma las tradiciones criticadas; antes bien, les permite seguir proliferando bajo una superficie tan solo ligeramente modificada. Una valoración matizada de nuestro origen histórico lleva, por el contrario, a una confrontación en último término más radical con él.

Es de esperar que esto lo haga patente también el nuevo tratamiento del problema de la analogía en el presente libro. Las correspondientes investigaciones hermenéuticas sobre el problema de la efabilidad (o decibilidad) divina se alimentan asimismo de la afirmación material de que Dios se ha autodefinido mediante su identificación con el Jesús crucificado. En este sentido, están íntimamente ligadas con las reflexiones sobre la humanidad de Dios, que intentan pensar a este como unidad originaria de vida y muerte a favor de la vida. Si esto se *piensa* realmente, podemos decir de qué hablamos cuando hablamos de Dios. Pues entonces podemos decir que Dios es amor. Como amor, Dios es el misterio del mundo. Y en virtud de ese misterio del amor supera el hombre la fijación en el querer tener hacia la libertad del poder ser. En el amor, que merece ser llamado Dios, pasamos de caracterizarnos por el tener a caracterizarnos por el ser⁴.

4. Esta frase antropológica medular de la última parte del presente libro posee, por lo que atañe al contenido, puntos de contacto con la exigencia de Erich Fromm de hacer avanzar la existencia humana del modo fundamental del tener al del ser. El notable libro en el que Fromm presenta su concepción (*¿Tener o ser?*) llegó a mis manos una vez impresas estas investigaciones, por lo que aquí debo limitarme a una mera referencia. Pero ya en esta referencia conviene no silenciar que yo, a diferencia de Fromm, más que en el imperativo ético de sustituir el modo de existencia del tener por el del ser, estoy interesado en el indicativo que nos convierte de personas que tienen en personas que son. Espero tener ocasión de presentar detenidamente afinidades y diferencias.

En el fondo, todas las investigaciones del presente libro no pretenden sino interpretar coherentemente la frase de la Primera Carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). A esta frase solo se le hace justicia en el pensamiento mediante el concepto del Dios uno y trino, y solo se le hace justicia en la acción y el sufrimiento mediante el amor mismo. La propuesta de Regin Prenter a este respecto⁵ me animó a desarrollar algunas tesis sobre la fundamentación de la doctrina de la Trinidad en la fe en el Hijo de Dios crucificado que ya había formulado con anterioridad —en mi paráfrasis barthiana *Gottes Sein ist im Werden* y en una serie de escritos más breves, dos de los cuales fueron, por decirlo así, prepublicaciones de lo que se expone *infra*, 203ss y 431ss— y, con ocasión de ello, devolver al oscuro sintagma «muerte de Dios» su correcto sentido cristológico.

El hecho de que ideas sobre el tema publicadas con anterioridad y desarrolladas en una serie de cursos hayan sido en gran medida recibidas, aunque no rara vez de modo curiosamente tácito; más aún, el hecho de que no pocas afirmaciones retornen casi o del todo literalmente en escritos de otros autores me aguijoneó a presentar a la opinión pública de manera más precisa cómo concibo la fundamentación de una doctrina de Dios. Esta consistiría formalmente en la exégesis coherente de la identificación kerigmática de Dios y el amor, porque materialmente tendría que ser la explicitación de una doctrina de la Trinidad fundada en la identificación de Dios con el hombre Jesús crucificado. El hecho de que se haya visto obligado a tomar en consideración en un libro mis propias ideas, si bien no identificadas en cuanto tales, como objeciones contra mí mismo (a Karl Barth le ocurrió algo análogo en idéntico contexto, para lo cual es más probable que le hayan dado a él una explicación en el cielo que a mí en Tubinga) confiere a la escena teológica rasgos de drama satírico, quizá un indicio de que las tragedias teológicas de los últimos diez años están encontrando un final adecuado. Pero ¡cambemos de tema!

De bastante mayor importancia es para mí el grato hecho de que, a pesar de profundas diferencias entre ellas, las distintas orientaciones ponderables de la teología evangélica y la teología católica continúan teniendo una conciencia común de los problemas. Esta consiste, a mi juicio, en la idea de que el cristianismo debe comprenderse como una «religión» de la *libertad*, y la fe cristiana como una vida desde la experiencia de la *libertad liberadora*. La convicción fundamental de toda teología actual de peso es que el hombre, aun tratándose de un ser que se halla expuesto a la falta de libertad y que se expone a ella una y otra vez, está destinado a la libertad; que así en su falta de libertad como en su libertad, y en esta con tanta mayor razón, se halla referido a Dios.

5. Cf. Prenter, *Der Gott, der Liebe ist*.

Ya la precisa determinación de la relación entre Dios y el ser humano en el horizonte de la distinción entre libertad y falta de libertad visibiliza, sin embargo, diferencias de largo alcance. Entre ellas se cuenta también la pugna sobre las implicaciones políticas de la teología. En el marco de este prólogo únicamente me gustaría decir al respecto que no puedo juzgar adecuado ni pertinente que la relevancia política y social de una empresa teológica deba demostrarse ofreciendo siempre de inmediato las «aplicaciones y concreciones» correspondientes. Lo considero problemático ya solo por el hecho de que de esta manera surge con demasiada facilidad la impresión de que la reflexión teológica deviene relevante solo en virtud de tales «concreciones», que la mayoría de las veces no tienen en realidad nada de concretas. Por el contrario, quien tenga ojos para leer descubrirá justo en la concentración en la tarea de pensar a Dios una dosis más que suficiente de relevancia política y social de la fe cristiana en el Dios crucificado. A quien en este sentido le parezca, no obstante, que nunca se puede correr demasiado para pasar de la llamada teoría a la llamada praxis –¡conozco bien las razones que se aducen para ello!–, le confieso con gusto que temo no haber pensado aún con la suficiente lentitud. En la dimensión de la acción es con no poca frecuencia necesario, de hecho, apresurarse. Y aquello que no hay más remedio que hacer conviene, sin duda, hacerlo cuanto antes. Pero la evidencia de la perentoriedad ética de actuar no debe tiranizar el rigor y la coherencia de la mediación dogmática de la verdad. Tampoco debe hacerlo la pretensión del kerigma. Por consiguiente, habría que dejar de lamentarse sin cesar sobre la supuesta lejanía de las investigaciones dogmáticas y hermenéuticas respecto de la praxis social y eclesial. Sin este trabajo científico supuestamente demasiado abstracto, yo sería incapaz de predicar; y a la inversa, la reflexión dogmática previa puede impedir que la homilía sea confundida, como demasiado a menudo ocurre, con una conferencia –¡aparentemente!– científica. ¡Todo en su lugar y a su tiempo!

Lugar propio y momento adecuado tiene también la narración, sobre la que, como rasgo hermenéutico fundamental de un discurso evangélico que aborda la humanidad de Dios, se reflexionará con más detenimiento en la última parte del presente libro. Enlazando implícitamente con la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth y asumiendo explícitamente las reflexiones programáticas de Harald Weinrich y Johann Baptist Metz, trato de presentar la posibilidad y necesidad de una teología narrativa, para lo cual he podido recurrir a mis análisis sobre la esencia de las parábolas de Jesús y del lenguaje metafórico en general. La analogía de la fe, en su estructura experiencial misma, tiene un rasgo narrativo básico. Y la humanidad de Dios pide, al igual que toda historia de amor, ser narrada; o por decirlo con palabras de Paul Gerhardt: «Mientras viva,

quiero narrar / ante tu pueblo y ante el mundo entero, / desde un alma desbordante de gozo, / cada vez más tus acciones». Sin embargo, no debo silenciar aquí que no tengo claro si la teología narrativa es realizable en forma de dogmática científica⁶ o se cuenta más bien ya entre las autorrealizaciones prácticas de la Iglesia y tiene su *Sitz im Leben* en la predicación. De lo que no me cabe duda alguna, con todo, es de que el quehacer de la teología argumentativa no constituye un fin en sí, sino que acaece y debe acaecer al servicio de la palabra que narra la identidad entre Dios y el amor.

Sea como fuere, las investigaciones del presente libro quieren ser entendidas así y no de otro modo. Las he ordenado *secundum rationem cognoscendi*, mientras que la *ratio essendi* de la problemática tratada invita más bien a comenzar la lectura de estos estudios por la parte final. Eso habría tenido para el lector a la vez la ventaja de poder decidir más rápidamente si le merecía o no la pena embarcarse en la lectura de la totalidad de este *libro de estudios*, que requiere de hecho la paciencia de un espíritu *estudioso*.

Mucha paciencia han tenido, en cualquier caso, mis ayudantes antiguos y actuales en la revisión crítica de las distintas versiones del manuscrito hasta su publicación. Por la diversa ayuda que me han prestado, doy las gracias sobre todo a Hanne Dicke, Christine Janowski, Eberhard Grötzingler y al párroco Lukas Spinner. Gustosamente he confiado la impresión del libro al esmero y la pericia del editor, el Dr. h. c. Hans Georg Siebeck. Alentado, entre otros, por este, presento ahora estas investigaciones a un público más amplio tras haberlas expuesto desde 1968, reelaborándolas sin cesar, como cursos universitarios en Berlín, Zúrich, Copenhague y Tubinga. Lo hago teniendo presente la máxima epistemológica aristotélica de que el conocimiento de lo que merece ser pensado, aun incompleto, es más digno de esfuerzo que el más seguro saber de lo que carece de relevancia.

Tubinga, agosto de 1976

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Cuando el año pasado se publicó este libro, albergaba yo dudas de sí, en la actual situación de la ciencia teológica, encontraría lectores bien dispuestos. Pues el *modus loquendi theologicus* que asume parecía haber caído en gran medida en el olvido, haber sido a buen seguro

6. El recién publicado esbozo de Dietrich Ritschl: «*Story*» als Rohmaterial der *Theologie*, no ha hecho más que incrementar mis dudas al respecto.

también desplazado, cuando no deliberadamente envuelto en un halo de sospecha. ¿Una apariencia engañosa? Es evidente que el libro ha encontrado lectores críticos. Tengo motivos para acompañar esta tercera edición con una expresión de mi gratitud⁷.

Me ha sorprendido y alegrado sobre todo la repercusión ecuménica del intento de pensamiento que he compartido y que ha sido recensado, por ejemplo, bajo el bello título: *Ecumenismo desde lo hondo de la Escritura*⁸. Es bueno que la teología católica se dé por interpelada tanto positiva como críticamente. Si no me equivoco, casi todas las objeciones planteadas a la concepción teológica que sostengo pueden sintetizarse en la recomendación de regresar a la fundamentación antropológica de la idea de Dios o de avanzar hacia un nuevo –y por fin convincente– *usus elenthicus rationis*, que consistiría en «mostrar por la vía de la razón los límites de esta y la necesidad que tiene de autotranscenderse»⁹. El ser humano debería ser concebido como la única pregunta desde la que «se determina» o puede determinarse «la existencia de una posible respuesta», si bien de ninguna manera «ya su contenido»¹⁰. Nadie emplea el sintagma «positivismo de la revelación», usado por lo general de manera tan a la ligera como desdeñosa –¡desdén barato!–, y eso es algo que agradezco. Pero las objeciones de mis respetables críticos arguyen que, a pesar del esfuerzo por superar teológicamente el abominable abismo entre el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» y el «Dios de los filósofos», no se expresen plenamente desde el punto de vista teológico las posibilidades de la razón, que permiten hacer valer aquellos supuestos de la fe cristiana que iluminan su necesidad.

De hecho, eso lo he omitido por una buena razón. El libro entero quería precisamente dar verosimilitud a esta buena razón: no llevar demasiado lejos la voluntad de fundamentación ni permitir que opere en el lugar equivocado. Pues existen demasiados –¡en lugar de insuficientes!– indicios a favor de la razonabilidad de la revelación divina y de la fe en Dios como para que pueda ser razonable fundamentar además expresamente justo esa razonabilidad. En cualquier caso, el escándalo que el mensaje de la cruz constituye para la sabiduría del mundo no se debe a que resulte insuficientemente razonable. Con ello guarda relación el hecho de que considero inadecuado el modelo de pregunta y respuesta,

7. Como parte de ello, señalo gustosamente la proximidad con las interpretaciones de Descartes propuestas por Harms, *Sein und Zeit bei Cartesius*, y Link, *Subjektivität und Wahrheit*.

8. Cf. Brandenburg, *Ökumene aus der Tiefe der Schrift*, 29.

9. Kasper, *¿Adiós al Dios de los filósofos?*, 511.

10. Fries, *Gott als Geheimnis der Welt*, 529.

según el cual el ser humano es afirmado como pregunta a la que el discurso sobre Dios debe dar respuesta. Este modelo ignora justo el centro de la fe cristiana cuya necesidad quiere mostrar; a saber, que Dios *ha* hablado de una vez por todas, que *Dios se ha hecho hombre* (¿cuál es ahora la pregunta, cuál la respuesta?). Si se quiere que *ello* sea creído en serio, una fundamentación de la fe que preceda a esta llega demasiado tarde de un modo que desautoriza el entero procedimiento. En un coloquio con uno de mis compañeros católicos de Tubinga, Walter Kasper, y sus ayudantes, consensuamos que el pensamiento teológico vive en sentido tanto material como formal de las afirmaciones neotestamentarias sobre el pasado, que albergan en sí el futuro y, justo por eso, ni pueden ni necesitan ser fundamentadas. Precisamente la teología preocupada por su propia razonabilidad hará bien en dejarse recordar —y no solo recordar!— por «el filósofo» que «τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ» es un caso de *ἀπαιδευσία*. Frente a *ello* ayudan tanto la escuela de la filosofía como la de la Escritura.

Tubinga, octubre de 1978

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

También en su quinta edición aparece este libro sin cambios. Eso en modo alguno significa que las serias discusiones por él desencadenadas no me hayan impresionado. ¡Todo lo contrario! Me han dado mucho que pensar. Solo que no han logrado moverme a cambiar de modo de pensar. Por ejemplo, la rigurosa pretensión técnica, y no solo técnica, que la tradición metafísica, todavía muy vitalmente presente, hace valer frente a la crítica a su idea de Dios merece, sin duda, sumo respeto. Y con agrado señalo aquí que, también a mi juicio, los intentos de liberar a la teología cristiana de la fijación a las constricciones intelectuales asociadas con esta idea de Dios proceden sobre el trasfondo de las imponentes construcciones metafísicas con una cierta torpeza. Quien haya pasado al menos un tiempo en castillos, palacios y catedrales antiguos quizá no como habitante, pero sí como huésped, y haya tenido ocasión de admirar su arquitectura es consciente de lo que ha abandonado. ¿O deberíamos decir más bien: de aquello que lo ha abandonado a él? Es consciente de que construir algo siquiera aproximadamente parecido se antoja imposible, no por principio, pero sí al menos durante un largo periodo de tiempo. Colocado ante la disyuntiva de retornar al sistema de ideas de la tradición metafísica, no del todo extraño para mí, o avanzar, ya sea con torpeza, por caminos

intelectuales aún poco transitados y explorados, con frecuencia incluso todavía por allanar, no puedo sino decantarme decididamente por la segunda opción. También en tal caso queda más que suficiente por aprender de las sombras que arroja lo abandonado.

Resulta comprensible que a quien se pone en camino se le grite de todo al partir. Y es normal asimismo que no todo sean buenos deseos. Ahora bien, verdaderamente no habría debido llegarse al punto de que se diga de mí que «el discurso sobre el Dios personal y egoico» que elaboro ya solo se formula «como adopción de una antigua fachada lingüística en la que... un humanismo ateo ciertamente respetable vuelve a representarse como teología». Cito esta declaración de un contemporáneo por lo demás muy simpático, para dar a conocer qué es lo que *no* me impresiona y lo que ciertamente considero *no* respetable.

Lo mismo vale para un breve panfleto cuyo autor –también su nombre será aquí discretamente silenciado– es víctima de la obsesiva idea de que debe liberar a la conciencia eclesial de su cautividad burguesa y, a tal fin, primero debe identificar las cautividades burguesas de la conciencia eclesial. Entre ellas se contaría, además de la exégesis histórico-crítica de Rudolf Bultmann –¡de la que se destaca como singularidad burguesa el abundante empleo de la partícula «como»!–, también el presente libro, que supuestamente mantiene el paso con los «hombres de acción» y aboga por el lema *safety first*. El hecho de que en la página 251s, en el marco de una argumentación que gira en torno al *desaseguramiento*, se atribuya a este lema la *particula veri* de que «en muchos sentidos se trata de un lema nada desdeñable» –*sobre ello* discutiría gustoso en un avión en vuelo– ha inducido erróneamente a nuestro panfleto a la afirmación –¡cuesta dar crédito!– de que en el presente libro «se presenta como totalmente incuestionable el concepto de ciencia» cartesiano, se «difama la crítica del concepto cartesiano de ciencia». Es más, mis argumentos tendría una «equivalencia» en las fatalidades teológicas que otros enunciaron «alrededor de 1933». ¡Cotéjese al respecto los párrafos sobre la certeza de la fe como desaseguramiento, así como la afirmación –dirigida contra un pensamiento obsesionado con el lema *safety first*– de que «un hombre totalmente asegurado dejaría de ser hombre» y devendría más bien «un doble robótico, una horripilante caricatura del ser humano» (254)! Vamos, que de la liberación de la conciencia eclesial respecto de su cautividad burguesa forma parte sobre todo, según parece, la liberación de las ataduras de los deberes y virtudes burgueses en favor de la libertad de no tomarse demasiado en serio la verdad... ¡Lástima! Pues si con ello no acabara uno en la vecindad –para mí en cualquier caso embarazosa– de tal charlatanería, habría señalado muy gustosamente que, al fin y al cabo, el intento iniciado en este libro de li-

berar a la idea de Dios de su enmarañamiento en la noción del ser *que se autoposee plenamente* y de superar el concepto de *autoposición plena* como un concepto en sí teológicamente descaminado habría podido encajar, y no del todo mal, con algo así como la liberación de la conciencia eclesial respecto de su cautividad burguesa...

Para concluir este prólogo reconduciendo la atención a las serias discusiones de las que he hablado al principio, permítaseme constatar sencillamente que se han señalado puntos de contacto del pensamiento ensayado en este libro con determinadas ideas de la llamada teología del proceso de Charles Hartshorne y sus discípulos, algo que resulta comprensible en especial en el ámbito anglófono. El estudio de Ingolf U. Dalferth, *Die theoretische Theologie des Prozess-Philosophie Whiteheads*, muestra de una manera en extremo sugerente cómo tales sorprendentes puntos de contacto pueden aprovecharse para un diálogo.

Tubinga, 31 de diciembre de 1985

PRÓLOGO A LA SÉPTIMA EDICIÓN

En torno a la presente obra han ido surgiendo poco a poco toda una serie de libros y estudios, en su mayoría notables. En la medida en que tanto los aprobatorios como los críticos reconocen, al menos como hipótesis, la confianza en la intención enunciativa de los textos bíblicos que guía mis consideraciones, el debate desencadenado por estas páginas se ha revelado sumamente fructífero. Me siento agradecido por ello. En este sentimiento de gratitud, me resisto a la tentación de levantar un monumento a los pocos adversarios estériles —¡cada cual es dueño de sus actos!— y doy de nuevo a la imprenta sin metacrítica alguna este tocho, que, en contra de lo que es habitual en mí, ha terminado siendo demasiado voluminoso.

Tubinga, Pascua de 2001

PRÓLOGO A LA OCTAVA EDICIÓN

Gracias a lectores atentos se han introducido algunas correcciones o añadidos en la parte de las notas de esta octava edición. Por lo demás, todo permanece inalterado. Que este libro siga encontrando lectores atentos me llena de gratitud.

Tubinga, febrero de 2010

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	9
----------------------	---

I

INTRODUCCIÓN

1. Esbozo del problema	23
2. ¿Es Dios necesario?	37
3. La aporía teológica fundamental del discurso cristiano sobre Dios	63

II

EL DISCURSO SOBRE LA MUERTE DE DIOS COMO EXPRESIÓN DE LA APORÍA DE LA IDEA MODERNA DE DIOS

4. Sentido y sinsentido del discurso sobre la muerte de Dios	75
5. El doble origen del discurso sobre la muerte de Dios	79
6. ¿Dónde está Dios?	83
1. El planteamiento bíblico	84
2. El planteamiento moderno	86
7. El discurso sobre la muerte de Dios como respuesta teológica a la pregunta «¿Dónde está Dios?»	93
1. La contribución de Bonhoeffer al regreso del discurso sobre la muerte de Dios a la teología	95
2. La mediación hegeliana entre el sentimiento ateo moderno y la verdad cristológica de la muerte de Dios	103
3. El sentido del discurso sobre la muerte de Dios: la problematización de la esencia divina	148

III

LA PENSABILIDAD DE DIOS

8. El lugar del pensamiento entre Dios y Dios: la problemática de la idea moderna de Dios	157
9. La autofundamentación moderna del pensamiento en el «yo pienso» cartesiano como punto de partida de la disolución de la certeza de Dios metafísicamente fundamentada	165

1. El poder de la duda: la duda metódica como punto de partida para la fundamentación de la necesidad de Dios	165
2. El aseguramiento de Dios como disolución de la certeza de Dios	178
10. La idea metafísica de Dios en la negación moderna de la pensabilidad de Dios	185
1. La exigencia de Fichte: Dios «no debe ser pensado en absoluto»	187
2. La afirmación de Feuerbach: «Solo cuando piensas en Dios, piensas, en el sentido más estricto de la palabra»	203
3. La pregunta de Nietzsche: «¿Podríaís vosotros pensar un Dios?»	210
4. La imposibilidad fáctica de que el pensamiento que se autofundamenta en el «yo pienso» piense la idea metafísica de Dios	215
11. La palabra como lugar de la pensabilidad de Dios	219
12. La certeza de la fe como desaseguramiento	241
13. La unión de Dios con la caducidad como fundamento de la pensabilidad de Dios	261
1. La doble necesidad de pensar la unión de Dios con la caducidad	262
2. La doble posibilidad de pensar la unión de Dios con la caducidad: la relevancia ontológica del discurso cristológico sobre la muerte de Dios	280

IV

LA EFABILIDAD DE DIOS

14. Esbozo del problema	315
15. La tesis clásica: «La divinidad es inefable e incomprensible» ..	323
16. Misterio controvertido	341
1. La pregunta por Dios	341
2. Dios como misterio	346
3. Silencio sobre Dios mediante superlativización del lenguaje	352
17. El problema del discurso analógico sobre Dios	363
18. El Evangelio como discurso analógico sobre Dios	387

V

LA HUMANIDAD DE DIOS

19. La humanidad de Dios como historia narrable. Reflexión hermenéutica previa	411
20. El Dios que es amor: la identidad de Dios y el amor	431
21. La fe en la humanidad de Dios. La distinción entre fe y amor ..	453
22. El Jesucristo crucificado como <i>vestigium trinitatis</i>	469

23. El ser de Dios en la diferencia entre el Padre y el Hijo	501
24. Dios como acontecimiento del Espíritu	507
25. El Dios uno y trino como misterio del mundo	511
<i>Abreviaturas</i>	539
<i>Bibliografía</i>	541
<i>Índice de autores</i>	561
<i>Índice de materias</i>	565