SUMARIO

ESTUDIOS

- **¿Por qué hablamos aún hoy de la Trinidad?**
  Josep Maria ROVIRA BELLOSO 181
- **Del triángulo al icono.**
  Cebrià PIFARRÉ 193
- **Hablar hoy de la Trinidad.**
  La comunión como «principio».
  Rolando ALVARADO LÓPEZ 203
- **La Trinidad nos incluye a todos.**
  Repercusiones sociales
  de la fe en un Dios comunión.
  Daniel IZUZQUIZA, SJ 215

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **¿Están los políticos realmente comprometidos**
  con la educación de los más pobres?
  Jesús ORBEGOZO 231

LAS BIENAVENTURANZAS

- **3. Bienaventurados los mansos,**
  porque ellos heredarán la tierra.
  Carmen BERNABÉ 235

LOS LIBROS

- **Recensiones** 247

PRESENTACIÓN

CREER EN LA TRINIDAD HOY

«¡Oh Trinidad Santísima, misterio fontal, origen de todo! ¿Quién te ha visto para que pueda describirte? ¿Quién puede engrandecerte tal como eres? ¡Te siento tan sublime, tan lejos de mí, misterio tan profundo, que me hace exclamar del fondo de mi corazón: Santo, Santo, Santo!».

Con estas palabras se dirigió en más de una ocasión a la Trinidad Pedro Arrupe, General de los jesuitas desde 1965 hasta comienzos de los años 80. Ellas son el comienzo de una bella oración con la que Arrupe, el profeta, el mártir, el misionero, el amigo de los pobres, entró en contacto con ese misterio tan profundo que es la Trinidad.

Pedro Arrupe vivió en una época, la actual, la nuestra, en la que la percepción de lo divino está afectada por una moda que lleva a imaginar a Dios sin ninguna determinación, voluntad o palabra. Una era que concibe a Dios de manera suave, pacificadora, optimista, disponible; Dios sería como un dinamismo que armoniza el universo, como una energía cósmica en la que todos participamos y en la que nos diluimos. De ahí que la sola preocupación de este tipo de religiosidad actual es encontrarse a sí mismo; en ella, lo comunitario o la solicitud por el otro son inexistentes.

Sin embargo, ya a los primeros cristianos y cristianas Dios se les manifestó como Dios personal, Dios comunión y Dios salvación. Desde sus orígenes, la fe cristiana invoca a un Dios Padre, Hijo y Espíritu, a la Trinidad. Una Trinidad que es entrega y es donación, porque –cito de nuevo palabras de Pedro Arrupe– cada una de las tres personas no es en sí ni se pertenece a sí misma, sino en cuanto se refiere y se da toda entera a las otras dos simultáneamente.

Sal Terrae desea acercarse igualmente a este misterio tan fontal y tan profundo, a esta comunión, a esta salvación, a este Dios tan perso-

nal; y desea hacerlo de modo particular en este tiempo en que nuestra(s) cultura(s) propone(n) la apropiación como medio privilegiado de acrecentamiento del individuo, con el fin de que éste, con el fin de que todos nosotros podamos aprender de la Trinidad que es entrega y donación y crecer como personas en entrega y donación.

Josep Maria Rovira pretende responder a la pregunta ¿por qué hablamos aún de la Trinidad? Una síntesis del desarrollo de su respuesta es que en la acción de la donación pura Dios Padre encuentra su propia identidad, y que en la acción de recibir y de darse libremente la persona humana encuentra su propia identidad.

En un género literario clásico, actual y eterno, *Rolando Alvarado* acerca de manera comprensible a todos/as los/as lectores/as una cuidada selección de las diversas reflexiones que teólogos y especialistas modernos han hecho sobre la Trinidad. Igualmente, y a modo de posdata epistolar, ofrece una respuesta a la pregunta que se le planteó: ¿qué es para ti la Trinidad?

Sólo un Dios sufriente puede salvarnos. Esta afirmación del teólogo Dietrich Bonhoeffer es desarrollada por *Cebrià Pifarré* en su artículo «Del triángulo al icono». Junto a ello, el autor catalán nos explica el paso que puede darse en nuestro acercamiento y comprensión de la Trinidad. Si la catequesis clásica ofrecía un acercamiento a la Trinidad a través del triángulo, la iconografía oriental ofrece un camino orante y escatológico que nos predispone para entrar en el misterio de Dios y acercarnos de manera orante, como lo hizo Pedro Arrupe, a la Trinidad Santísima, origen de todo.

Mirar el corazón trinitario de Dios es el punto de partida del artículo de *Daniel Izuzquiza,* que en diversos momentos articula varios presupuestos que buscan hacer comprensible la importancia que tiene para las personas y para las sociedades en que vivimos el que Dios sea «relación tripersonal». Precisamente desde esta relación se puede pensar y creer que otro mundo es posible.

ST 91 (2003) 181-191

ESTUDIOS

¿Por qué hablamos aún hoy de la Trinidad?

Josep M. Rovira Belloso*

Si a un ciudadano de Munich le preguntamos por qué aún hoy se bebe cerveza, quedará tan desconcertado como un teólogo cristiano al que se le pregunte por qué aún hoy hablamos de la Trinidad. No hay irreverencia en la comparación. La cerveza es esencial en la cultura de Munich. La Trinidad pertenece a la esencia del cristianismo: es su base y fundamento. No puedo imaginar un cristianismo no trinitario. Hecha esta salvedad, voy directo al tema.

I. Hablamos aún hoy de la Trinidad

Si no hablamos del marco trinitario, las nociones de «revelación», «gracia», «Iglesia» y aun «Jesucristo» quedan sesgadas y aisladas. ¿Por qué hablamos de Trinidad?

A. Porque la Revelación de Dios es la Trinidad

¿En qué consiste la Revelación de Dios? Es verdad que Dios se manifiesta en la naturaleza (las montañas), en el amanecer y en la criatura humana; en el «ser», en definitiva. Ningún filósofo renunciaría a esta primera «revelación» de Dios a través del símbolo indicador y real que es el cosmos. No quiero renunciar a esta «vía», connatu-

* Sacerdote diocesano. Teólogo. Barcelona.

ral al entendimiento humano, como el mismo Kant reconocía[1]. No obstante, el cosmos no es capaz de revelarnos en sentido estricto el rostro del Dios vivo. «Dios equilibró desde el principio su conocimiento en el hombre, de tal modo que nunca puede llegar a conocer lo que Dios es, pero nunca puede ignorar que *existe*»[2].

En segundo lugar, es verdad que en el Antiguo Testamento el Espíritu «habló por los profetas», Moisés el primero de ellos. Es verdad que los profetas han llegado a decirnos, como en un paradigma, que «Dios es clemente y misericordioso, tardo a la ira, rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6; Sal 86,15; Jonás 4,2). Ésta es una descripción conceptual, muy valiosa porque nos permite amar al Ser así descrito; pero aún es verdad que esta descripción no es la presencia de una imagen personal en la que podamos contemplar, en el resplandor de su gloria (cf. Heb 1,3), el Rostro del Padre.

Porque Dios se revela en el rostro de Cristo: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Hay revelación plena de Dios cuando Cristo, enviado al mundo y elevado a la gloria de la Cruz, atrae a todos los humanos hacia sí para que reciban el Espíritu Santo que les permite decir: «Abbá, Padre». Estas dos misiones o donaciones (la del Hijo y la del Espíritu) son suficientes para que Dios sea revelado como Padre Nuestro. Más aún, se da ese momento de revelación estrictísimo cuando en la Cruz, que termina en la gloria, aparece el Amor más grande, y los seres humanos hincamos la rodilla como el centurión para exclamar: «Realmente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Así, coincide la Revelación con la Trinidad; la revelación de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo con el Ser de Dios en sí mismo.

1. E. KANT, *Crítica de la razón pura,* A 590, Alfaguara, Madrid 1978, p. 499. Hablando de la causalidad suprema, admite Kant: «de ahí que veamos en todos los pueblos, incluso a través del más ciego politeísmo, algunos destellos del monoteísmo. Y no es que hayan llegado a él por reflexión o por una honda especulación, sino por un proceso natural del entendimiento común, un proceso que ha ido volviéndose cada vez más comprensible».
2. BUENAVENTURA, *In IV Sent.* Lib. I. Dist. VIII §1, art.1, q2.

B. Porque la Gracia de Dios es el Espíritu Santo, Amor divino comunicado a nuestros corazones

La Revelación de Dios no es tan sólo «doctrina», sino gracia con la que Dios nos ilumina y nos salva. Sabido es que la «gracia» de Dios no es una «cosa», sino un lazo de amor entre Dios y los humanos: arranca del movimiento de amor que es Dios mismo y llega a nuestros corazones. Por eso Tomás de Aquino ha hablado de la gracia «in-creada», es decir, de la gracia que es Dios mismo en su movimiento de amor misericordioso que llega a nosotros, porque «el mismo Dios toca al alma», dice Tomás, como un místico del siglo XVI[3].

Tomás de Aquino ha dado a la palabra «in-creado» el sentido de algo que pertenece a Dios mismo y que para los hombres, en todo caso, es regalo y gracia: «Hay, en efecto, un don gratuitamente dado que es ciertamente increado, es decir, el Espíritu Santo»[4]. Este don increado nos ilumina, transfigura y santifica. Aunque llamamos propiamente «gracia santificante» al efecto «creado» por el «toque divino», el nombre de gracia «puede significar algo in-creado...: el don increado que es el Espíritu Santo», dice a continuación.

Así, la Trinidad es la forma en que Dios nos ama: así como en la eternidad el Padre se da totalmente al Hijo en el amor mutuo del mismo Espíritu, así también el amor de Dios Padre ha llenado de amor nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado (cf. Rm 5,5). ¡El Espíritu es el don de Cristo glorioso a su comunidad! Dios se nos entrega por medio de su Palabra y de su Espíritu.

La Trinidad de Dios en sí misma marca la manera que tiene Dios de darse a los seres humanos como revelación y como gracia. Dios se nos revela y se nos da como Palabra y como Espíritu de Amor.

---

3. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q28 a3.
4. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* Dist 26q 1 a 1 co.

C. Porque la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, que da gloria al Padre en el ímpetu de amor que es el Espíritu

Los cinco conceptos de Iglesia que ofrece el Vaticano II se refieren a las persones de la Trinidad: a) «sacramento de la salvación [de Cristo]»; b) «Pueblo de Dios [Padre]»; c) «Cuerpo de Cristo»; d) «Templo del Espíritu»; y e) «multitud reunida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Es la Iglesia de la Trinidad. Quiere decir que el Cuerpo de Cristo (místico) está formado por la reunión de los cristianos bautizados y vivificados por el Espíritu Santo, los cuales constituyen una unidad que no sólo es llamada «Cuerpo», sino que forma real y espiritualmente el Cuerpo del Señor Jesús, del cual él es la Cabeza.

La encíclica *Divinum illus munus* (León XIII, 1897) afirma: «Lo que el alma es en nuestro cuerpo, eso es el Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia». Todo ello nos conduce a un concepto de Iglesia que es ciertamente mediación y lugar visible de los cristianos. Es mediación porque, por una parte, posee la dimensión divina (escatológica, en cuanto pertenece a la «esfera de Dios»), ya que es Cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu; por otra parte, la Iglesia es peregrina en este tierra hacia el Reino de Dios, porque está formada por sus miembros terrestres y pecadores y porque incluso sus sacramentos (visibles también) están marcados por el sello de nuestro tiempo (*Lumen Gentium,* 48). La Iglesia está ya inicialmente reunida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu (dimensión escatológica), pero es multitud peregrina –y pecadora– en este mundo. La Trinidad preserva la dimensión escatológica de la Iglesia. Ella no es mera «sociedad», sino comunión. Sin la referencia trinitaria, el concepto de mediación eclesial sería ambiguo.

D. Porque el mismo Jesús, en su mensaje y en su propia persona, nos remite una y otra vez al marco trinitario

El pensamiento sobre la Trinidad está ligado esencialmente a la figura familiar de Jesús de Nazaret. La doctrina trinitaria surge al explicitar todo lo que ya está implícito en la figura del Salvador.

Jesús, en su caminar histórico y trascendente, nos remite constantemente a su relación con el Padre, de quien ha salido y a quien vuelve, así como a su relación con el Espíritu Santo, que lo unge y lo posee, hasta el punto de que puede comunicarlo a los discípulos.

Jesús mantiene una relación única con Dios, su Padre. Eso se advierte en seguida en su oración. Jesús invoca al Padre: pasa «toda la noche en la oración de Dios» (Lc 6,12). Y, lleno del Espíritu, da gracias al Padre por haber escondido su revelación a los sabios y prudentes y habérsela manifestado a los sencillos. Más aún: Jesús confiesa que el Padre lo ha puesto todo en sus manos («todo me lo ha dado el Padre»). En Jesús se cumplen plenamente las palabras del padre del hijo pródigo al hijo mayor: «Tú siempre estás conmigo (comunión plena), y todo lo mío es tuyo». Una brizna de esta comunión con Dios nos colma de dicha. Jesús muestra su relación con el Padre y con el Espíritu no sólo en los momentos de oración, sino en su acción mesiánica: «Si yo expulso los demonios con el poder del Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28).

No podemos olvidar el axioma fundamental de Rahner: la Trinidad en sí misma «es» la Trinidad manifestada en la economía de la salvación. Por tanto, si así se muestra visiblemente Jesús en relación con el Padre, quiere decir que, en la Trinidad en sí misma, la Palabra eterna, Imagen del Padre, es eternamente engendrada por el Padre en el éxtasis del Espíritu. Jesús mantiene asimismo una relación única con el Espíritu del Padre, que le llena como Ungido (cf. Lc 4,18). El Espíritu es el dinamismo que impulsa al Hijo del hombre: es la unción que le da tal plenitud que Jesús, una vez glorificado, puede comunicar y compartir su Espíritu de amor y de unidad con todos sus discípulos. Éste es el ápice de la Iglesia cuando, en la Eucaristía, Jesús glorioso no sólo nos dice: «recibid el Espíritu Santo», sino que se lo otorga a los reunidos: a) para que, ellos tengan una palabra testimonial que les permita decir quién es, qué dice y qué hace Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios; b) para que el mismo amor de Dios, derramado en los corazones de los fieles por el Espíritu que nos ha sido dado, nos mueva a compartir lo que somos y lo que tenemos con aquellos semejantes nuestros, especialmente los más despojados, a quienes podremos llamar hermanos.

Nosotros pertenecemos al mundo de Jesucristo. No como un mundo cerrado en sí mismo, sino como un camino abierto hacia el Padre que nos permite entrar en su comunión. Eso lo dice el texto citado sobre la expulsión de los demonios en virtud del poder del Espíritu, que hace llegar hasta nosotros «el Reino de Dios». Jesús es la figura viva del Reino que el Padre ha preparado para nosotros desde el comienzo del tiempo. Ese Reino se expande, se nos da a

gustar y se interioriza por el Espíritu Santo que se nos ha dado y que nos permite vivir en la justicia, la paz y la alegría que vienen precisamente del mismo Espíritu (cf. Rm 14,17).

II. ¿Quién es, pues, el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo?

O bien, ¿cómo se puede entender hoy, en lo posible, el Dios de la Trinidad?

A. Los símbolos de la naturaleza, los profetas y la imagen de Jesucristo

Volvemos a los tres peldaños de la manifestación de Dios: algo nos dice la «revelación» natural; mucho nos dicen los Profetas y los Salmos con su Palabra viva, que prepara la Palabra y la Imagen que es Jesucristo, revelación de Dios en sentido estrictísimo.

1. Dios, misterio del mundo

En esta primera y amplia manifestación de Dios que es la naturaleza se nos ofrecen símbolos que dirigen nuestro entendimiento y nuestra afectividad hacia lo divino. La montaña sagrada, símbolo de elevación y de trascendencia; el fuego, que se expresa en su llamear ardiente, pero que aún esconde su íntimo calor atrayente; la nube, luminosa y opaca a la vez; el desierto, con su reverberación infinita; el silencio de la alta montaña... En suma, todo lo que puede sugerir el misterio de un origen trascendente. También la vida que brota de la tierra y la cubre, sugiriendo una iniciativa benévola, un envolvente amable: «Él da a todos la vida, el respiro y toda cosa [...] En efecto, en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,25-28)

2. Dios clemente y misericordioso

Además del Dios clemente y misericordioso, tardo a la ira, rico en amor y fidelidad, de Ex 34 y de los Salmos, hay algo admirable en el Antiguo Testamento: la figura del pobre y desvalido, a quien Dios no deja sin amor, sino que lo consuela. Los justos de los Salmos, la figura legendaria de Job, los profetas –Elías, Jeremías y Jonás– son ejemplos elocuentes de esos hombres que lo han perdido todo menos el amor divino, el soplo benévolo que viene de Dios.

Así, Elías, deprimido, suplica al Señor que le quite la vida, puesto que no es mejor que sus antepasados. Luego dirá por dos veces al Señor: «Sólo he quedado yo, y me buscan para matarme» (1 Re 19,10.14). Elías lo ha perdido todo, desde sus bienes y su influencia social, hasta su humor, pero todavía le levanta el «ligero susurro» (v. 12) o, mejor, la voz del silencio, como traduce Dolores Aleixandre[5].

Después de la revelación por los profetas aparece, por fin, la imagen: Jesús es el icono (imagen) del Dios invisible (Col 1,15; 2 Co 4,4). Hay aquí una subida de nivel: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros antepasados por medio de los profetas; ahora, en este momento final, nos ha hablado por medio del Hijo [...] que, siendo resplandor de su gloria e imagen perfecta de su ser, sostiene todas las cosas con su palabra poderosa...» (Heb 1,1-3). Ahora, con la luz del Espíritu –literalmente, en esta gloria que es el Espíritu– podemos contemplar al Padre en el rostro de Jesús: «Felipe, quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,9).

B. Conceptos de Dios cercanos a nuestra experiencia

Vistos los símbolos, las palabras, los signos y la Imagen del Dios invisible, podemos ver, con la ayuda inapreciable de los teólogos actuales, algunos conceptos para hablar de Dios que creo válidos, porque están muy cercanos a nuestra experiencia, que sabe algo de amor, de donación y de comunión, como plenitud de la comunidad.

1. El Padre es el Amor en su Fuente

Dios se muestra ante el creyente como una cascada de amor silencioso[6]. Dios Padre es «Silencioso», porque el Padre es el silencio callado previo a la Palabra que de Él brota: el Padre no es concep-

5. D. ALEIXANDRE, «De Elías a Juan de la Cruz. Un itinerario de silencio»: *Revista Catalana de Teología* XXV (2000) 191-201, donde «la voz de una brisa suave» de la mayoría de las traducciones todavía se adelgaza más hasta convertirse en este hermoso oxímoron místico: «la voz de un silencio tenue», traducción en la que coinciden tres judíos contemporáneos: Neher, Chouraqui y Lévinas.
6. B. FORTE, *La esencia del cristianismo,* Sígueme, Salamanca 2002. Ver especialmente mi prólogo a la edición catalana (*L'essència del cristianisme,* Cruïlla, Barcelona 2002).

to ni palabra, sino simplemente amor-fuente, principio silente del Amor.

Dios Padre es «Amor». Podemos acercarnos a Él porque todo él es Amor originario, fontal, que mana en silencio hacia su Hijo y, en libertad y gracia, hacia la creación.

Amor misericordioso, cuyas entrañas paternales y maternas tienen recursos suficientes para engendrar vida, y vida abundante. Éste es el Dios a cuya imagen y semejanza estamos hechos.

Amor incondicional, por fin: él nos ha amado primero, y su amor nos llega sean cuales sean las condiciones morales de nuestro ser. Él nos ama universalmente y personalmente: con la universalidad del sol que lo ilumina todo, pero con la libertad de la persona amable y llena de iniciativa que difunde luz y acogida en todo su entorno.

2. Dios es donación pura

Decir que Dios, el Padre, es amor, es decir que es donación pura. «Todo me lo ha entregado mi Padre», dice la oración de Jesús (Mt 11,25). El Padre es dándose enteramente. El ser del Padre es donación, y nuestro ser personal –hecho a imagen y semejanza suya– es y debe ser, asimismo, relación de dar y recibir.

«Todo lo mío es tuyo», le dice el Padre al Hijo. O, dicho desde el Hijo Jesús: «Todo lo que es del Padre es mío» (Jn 16,15). Y podría decir: «todo lo mío es del Padre», porque de él lo ha recibido todo. La identidad más propia del Hijo –su ser, como Palabra de Dios Padre– no es de Jesús, sino del Padre (Jn 14,24; cf. 7,16).

El Hijo lo ha recibido todo para, a su vez, darlo todo. Por eso el Buen Pastor da su vida por sus ovejas (Jn 10,15.18.26). Quiere decir que el ser del Hijo, distinto al Padre, es igual al Padre, porque el Hijo da todo lo que ha recibido. El Hijo es distinto al Padre: sabe que «el Padre se lo ha entregado todo» (Jn 13,3). Pero es igual al Padre: una sola cosa con él (Jn 10,30), porque devuelve al Padre –en un mismo Espíritu– todo el amor que de él ha recibido. Y ese Espíritu de Amor nos lo comunicará a nosotros.

Porque la donación y devolución de amor entre el Padre y el Hijo se realiza en un mismo Espíritu de unidad y de amor que es abrazo de unión para que el Padre y el Hijo sean uno (cf. Jn 10,30) y, al mismo tiempo, expresión llena de creatividad, fruto dinámico y manantial impetuoso que inflama toda la Trinidad y se proyecta hacia fuera en la creación.

3. Dios es comunión en el Amor

Éste es el nivel religioso que han logrado los actuales estudios sobre la Trinidad. Uno de los autores de mayor precisión analítica, Luis F. Ladaria, subiendo a la escala de Jacob de un análisis minucioso, llega a un alto nivel místico que quiero exponer aquí. En tres ocasiones, Ladaria «vuela tan alto»... que «da a la caza alcance»:

a) «Entre el Padre y el Hijo no se da "tuyo" ni "mío", ya que poseen, en el Amor del Espíritu, la misma plenitud de la divinidad»[7].

b) La unidad de Dios es la unidad del perfecto intercambio de amor. «Dios es la más alta unidad, porque ésta se realiza en el intercambio de amor de tres personas. No hay una esencia divina que no sea la que se realiza en la comunión de las divinas personas»[8]. La unidad de Dios es trina. Es comunión de tres personas distintas en la unidad suprema del amor.

c) Sólo se posee el Espíritu dándolo. «El Padre no posee al Espíritu más que dándolo, y así el Hijo recibe también el poder de dar el Espíritu. No sería el Espíritu del Hijo si no lo pudiera dar, porque el Espíritu es donación: no se tiene sino dándose»[9].

4. Valor religioso de la fórmula

«Las personas son relaciones subsistentes» (Tomás de Aquino)

Hace unos días, me sorprendí a mí mismo diciéndoles a unos novios que para ellos lo más importante era la calidad de su relación hacia el otro. En la relación al otro puede anidar el egoísmo y el ansia de posesión, o bien el feliz intercambio del dar y el recibir. La asociación de ideas se me hizo patente y, sin forzar las cosas, añadí: Jesús nos dice que, en Dios, las cosas son así. Se es persona porque se tiene la mejor relación al otro.

Y para mí mismo continué de la mano de la fe: la identidad del Padre es su propia relación de paternidad: su propia donación al Hijo. El Espíritu Santo también es relación al Padre y al Hijo. Es la fuerza que emana de la profunda unidad entre Padre e Hijo. Emana como gloria luminosa e interior que envuelve al Padre y al Hijo. Pero emana también hacia el exterior, como ímpetu vital que hace

7. L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, p.290.
8. L.F. LADARIA, *La Trinidad. Misterio de comunión,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, p.157.
9. L.F. LADARIA, *ibid.,* p.207.

brotar la Creación proyectada por la Palabra y elevada por la gracia, de un modo aún más libre y gratuito. El Espíritu Santo es la relación extática que brota de las dos personas que se conocen y aman (el Padre y el Hijo) y al mismo tiempo es la relación de amor que los une eternamente.

Lo más importante es la calidad de la relación. En el mundo, la relación –desde Aristóteles– se considera algo añadido al sujeto (es algo «accidental» a la «sustancia» del sujeto). En Dios, la relación es el mismo sujeto que conoce, ama y se da al Otro. Quiere decir que la persona «es» la relación (subsistente).Esta realidad divina funda una espiritualidad luminosa. Si el ser del Padre es autodonación, y el del Hijo es receptividad y también autodonación, ésta es la luz que ayuda a entender el misterio de la persona humana. Una luz que es fundamento de toda ética. Ahí se encontraría la raíz de la sed de Dios –e incluso de la necesidad de Dios– que, a pesar de los pesares, siente nuestro mundo, aun sin tener plena conciencia de ello. Si el Padre es dándose, quiere decir que se encuentra a sí mismo al darse al Hijo. En la acción de la paternidad –donación pura– encuentra Dios Padre su propia identidad. También en la acción de recibir y de darse libremente encuentra su propia identidad la persona humana.

III. Resumen y final pragmático

Hay un argumento pragmático que demuestra que todavía hoy se debe hablar de la Trinidad. De hecho, los mejores teólogos actuales han tratado el tema trinitario a partir del impulso promovido por Karl Barth, Hans Urs von Balthasar y, sobre todo, Karl Rahner. ¿Qué descubrieron estos autores?

a) Que la Trinidad no es un «añadido» escolar a la revelación cristiana, sino algo central a ella. La revelación es la Trinidad: Jesucristo enmarcado en la Trinidad.

b) La importancia de las misiones del Hijo y del Espíritu en la historia muestra que, si Dios se manifiesta como Padre, Hijo y Espíritu, quiere decir que Dios es realmente en sí mismo Padre, Hijo y Espíritu (El Concilio Vaticano II [*Ad Gentes,* 2-5] expone con gran relieve las misiones divinas).

c) Esto lleva al famoso axioma rahneriano: la Trinidad en sí misma es la Trinidad manifestada en la economía de la salvación.

Este axioma permite interpretar rectamente la relación entre escatología e Historia, entre eternidad y tiempo.

d) La distinción de las personas –que no el triteísmo– permite entender el «Credo» y la religión cristiana como el Amor eterno del Padre revelado en la historia: puesto de manifiesto en la Cruz y en la Gloria de Jesús e interiorizado en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado.

e) El Dios vivo y único es la comunión de amor de las tres personas, esto es, del Padre y del Hijo en un mismo Espíritu de amor. Por fin, la lista de autores contemporáneos:

Aparte de los precursores Heribert Mühlen, *El Espíritu Santo como persona* (2ª ed. 1966), Ghislain Laffont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (1969), Ch. Duquoc, *Le Dieu différent* (1977), Yves Congar, *El Espíritu Santo* (1983) y Eberhard Jüngel, *Dios, como misterio del mundo* (3ª ed. 1978), señalamos:

En el campo evangélico: Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (1980); Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática* I (1992), pp. 281-364: «El Dios Trinitario».

En el campo ortodoxo: S. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité Cours de Théologie orthodoxe* (1986); P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa* (1983).

En el campo católico: H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (1974); B. Forte, *Trinità come Storia* (1985); *La Chiesa de la Trinità* (1995); L. Boff, *La Trinidad, la Sociedad y la Liberación* (1987); X. Durrwell, *Le Père. Dieu et son Mystère* (1987); X. Pikaza, *Dios, como Espíritu y Persona* (1988); G.M. Salvati, *Teologia trinitaria della Croce* (1987); P. Coda, *Dios Uno y Trino* (1993); A. Amato (ed.), *Trinità in contesto* (Estudios de D. Veliath, «La Trinità nella teologia indiana contemporanea», y de J. Egbulefu, «Mistero trinitario e contesto africano» [1993]); J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino* (5ª ed. 1994); *El misteri de Déu* (1996); O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (1997); G. Greshake, *El Dios Unitrino* (1997); L.F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (1998); *La Trinidad. Misterio de comunión* (2002).

Para finalizar, recomendar dos obras del año 2002: para todos los amantes del tema, *La esencia del cristianismo,* de Bruno Forte; y para los estudiosos, la de Luis F. Ladaria, *La Trinidad. Misterio de comunión*. Sin olvidar las obras de Durrwell, especialmente *El Padre. Dios y su misterio*.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

El creyente ha de ser capaz de dar una explicación razonable de la oferta que presenta. Ha pasado la época de los argumentos de autoridad y el moralismo barato. O existe un convencimiento personal y justificado de aquello que se admite, o la base de nuestras convicciones éticas se derrumbará ante tantas opiniones diferentes. Sin duda, una de las razones fundamentales para este rechazo tan generalizado de la moral ha sido la forma en que se ha presentado en muchos libros de formación y la pedagogía utilizada para su enseñanza.

Es el objetivo que pretende este libro: *una nueva visión de la ética,* que se fundamenta en nuestras propias estructuras antropológicas, pero que, al adjetivarse como cristiana, tampoco puede perder su dimensión trascendente y evangélica. El lector encontrará también, tocados con objetividad y respeto, los puntos que hoy se discuten en la Iglesia y que condicionan las distintas visiones que pueden darse.

344 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 20,00 €**

ST 91 (2003) 193-202

Del triángulo al icono

Cebrià PIFARRÉ*

1. El triángulo omnipresente

Los que, de niños, asistíamos al catecismo en los años de la posguerra recordamos el uso y abuso que solía hacerse del diagrama del triángulo para ilustrar el misterio trinitario de Dios o –para ser más exactos, según el lenguaje de la tradición eclesiástica, recogido en el catecismo de forma demasiado escueta y fría– la realidad de «un solo Dios en tres personas». Los tres ángulos representan a los tres miembros de la Trinidad, mientras que «el triángulo completo –se nos decía– representa a Dios como la Trinidad entera, de manera que ninguna de las tres personas no es Dios fuera de las otras dos». Se advertía, sin embargo, que la realidad de las tres distintas personas en un solo Dios es un misterio que nuestras mentes humanas no pueden comprender.

Asimismo, el triángulo era utilizado para representar a Dios, Padre omnipotente, ser infinito, creador, que habita allá en los cielos, sentado en un trono y rodeado del esplendor de su gloria, con la creación toda postrada a sus pies; un ser supremo, único, sin posibles rivales. Así aparecía en no pocos grabados y pinturas de la época: un triángulo en cuyo interior aparece el ojo divino, o bien un triángulo como áurea de un Dios representado como un anciano venerable y con barba blanca. El triángulo hace que nuestra mirada se eleve, realzando la figura del vértice superior, como es el caso del cuadro de El Greco, en cuya representación de la Trinidad aparecen un anciano de barba larga, un hombre joven y una paloma, y se aprecia un triángulo amarillo con el vértice hacia abajo, que está unido a otro triángulo formado por las figuras del Padre y del Hijo. El Padre es el punto de encuentro de ambas figuras. Si se observa al Espíritu Santo, la mirada del Padre y los ojos cerrados del Hijo, apa-

* Doctor en Teología. Monje Benedictino. Monasterio de Montserrat (Barcelona).

rece otro triángulo Bondadoso, sí, pero solitario y justiciero, al que no escapa ninguno de nuestros pensamientos, palabras y obras.

Si esta catequesis no iba acompañada de un sentido de Dios más vivencial y amoroso, recibido en un clima familiar más o menos sano, y celebrado con alegría en las fiestas cristianas, daba lugar a una imagen terrible de Dios, eterno rival del hombre, coartada de su libertad y de sus deseos, realidad opresora y fuente de angustia. También la catequesis cristiana sobre el pecado se resentía de tal discurso, y ello repercutía sin duda en la mentalidad moralizante de no pocos predicadores en lo tocante al cumplimiento dominical y pascual. Más que como palabra de felicidad, alumbramiento de lo inesperado, evangelio y consolación, canto de fiesta y llamada a la libertad para los hombres y mujeres comprometidos en el camino de la fe, Dios aparecía como censor y policía que en cualquier momento puede denunciarte por vivir en falso, siempre al acecho de cualquier fallo en el cumplimiento de sus mandamientos. Declarar las propios pecados y faltas en la confesión era algo angustiante para no pocos cristianos de a pie.

A propósito de este tipo de religiosidad opresiva, resultado de una «formación doctrinal-disciplinar», Maurice Bellet habla del «Dios perverso»[1]. Es evidente que en este tipo de descripciones uno debe ser un tanto cauto, pues fácilmente se puede caer en la caricatura. Pero ello no impide reconocer que la religión en la que muchas personas han sido educadas tenía demasiados aspectos penosos; lo cual, sin duda, tendrá algo que ver con la actual crisis, muy aguda en Europa, de vacío espiritual y eclipse del sentido cristiano de Dios. Cuán profundamente esta imagen perversa de Dios ha calado en el imaginario religioso popular hispánico, lo ilustrarían la viñetas de Máximo publicadas en el diario *El País,* con su obsesiva insistencia en el triángulo divino y el ojo que mira. La persona de Jesús, cuya praxis anuncia la cercanía de Dios allí donde no es esperado, brilla por su ausencia en esta manera de concebir a Dios. Y la afirmación trinitaria resulta entonces superflua.

1. Maurice BELLET, *Le Dieu pervers,* Desclée de Brouwer, Paris 1998. Inscrita en la diversidad de culturas, la intuición de la fe cristiana da lugar a todo tipo de expresiones, que son penosas y coercitivas cuando es persistente la carencia del carisma profético. El Dios amor se convierte entonces en el principio de un sistema de culpabilización y de desprecio de las criaturas. El apofatismo radical por el que aboga Bellet no se suprime con la revelación de Jesucristo. Dios comienza más allá del objeto Dios.

2. «Sólo un Dios sufriente puede salvarnos»

Durante la primera mitad del siglo XX, el misterio trinitario de Dios apenas inspiraba la espiritualidad cristiana y, en general, la piedad de los creyentes. Prevalecían, en el mundo de la Iglesia romana, los enfoques abstractos y metafísicos de la escolástica, recogidos en los manuales de teología y de piedad: al Padre, ingénito, se le atribuye la obra de la creación; al Hijo, engendrado, la redención; al Espíritu, que procede, la santificación; pero los tres comparten activamente las manifestaciones *ad extra*. Para enfatizar lo abstracto del Tratado *De Trinitate* que se estudiaba en los años cincuenta, algunos estudiantes de teología del *Anselmianum* de Roma recitaban a los recién llegados el adagio un tanto burlón: *«Quinque proprietates, quatuor relationes, tres personae, duo processiones, unus Deus, non est mysterium»*. A propósito de este aislamiento de la doctrina de la Trinidad en la piedad y en la teología escolar, Karl Rahner hacía notar, no sin cierta exageración, que «si hubiera que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada»[2].

Los pastores y catequistas formados en estos enfoques no sentían la necesidad de convertir en una realidad viva de la experiencia cristiana la fe en el misterio trinitario. No se pone en duda que la Trinidad es la verdad principal de la fe; pero el papel que desempeña en la conciencia común de la fe es a veces muy secundario, de manera que pervive en muchos cristianos un monoteísmo con débiles toques cristianos, escasamente trinitario. Esta carencia de sentido trinitario ha dejado huella en la piedad de muchos creyentes: la Trinidad no es para ellos *Evangelio,* buena noticia. Y, sin embargo, la mística de la Trinidad nunca desapareció del todo en algunos espirituales, como Isabel de la Trinidad, Columba Marmion, Bernardot, Philipon[3]... Por otra parte, la obra del padre De Régnon, *Estudios sobre la santa Trinidad,* en la que el autor recogía un precioso caudal de textos patrísticos, despertó interés en bastantes estudiosos del dogma trinitario, un tanto cansados del carácter unilateral de cierta teología escolar. De Régnon hacía notar que mientras

2. K. RAHNER – J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis* II/I, pp. 361-362.
3. ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras selectas,* BAC, Madrid 2000; V. BERNARDOT, *De la Eucaristía a la Trinidad,* Madrid 1940; M. PHILIPON, *La trinidad en mi vida,* Balmes, Barcelona 1967[3].

Oriente, de acuerdo con los Capadocios, que enfatizaban el concepto de tres personas (*hipóstasis*), parte de la Trinidad de personas, para afirmar después su unidad en la naturaleza única de Dios, Occidente parte de la unidad de la naturaleza divina para afirmar, en un segundo momento psicológico, la Trinidad de las personas.

Un ejemplo del anhelo que ya en los años cincuenta se percibía por renovar la reflexión sobre el Dios-Trinidad sería la *Dogmática* de M. Schmaus. Que las cosas empezaban a cambiar, se constata en los textos del Concilio Vaticano II, en los que la Trinidad aparece en el marco de la historia de la salvación. Con su axioma, *«la Trinidad "económica" es la Trinidad "inmanente", y a la inversa»,* Karl Rahner contribuyó a recuperar el lazo, demasiado olvidado, entre la realidad de Dios en si mismo y el acontecimiento de la Pascua de salvación. El verdadero escándalo, para judíos y griegos, ¿no lo constituye acaso la Cruz del Resucitado, visto como gesto de sabiduría y de amor de Dios para con nosotros? Pascua es, efectivamente, la verdadera conmoción que trastoca toda la antigua concepción del mundo: un Dios cuya gloria y salvación se revelan en la debilidad de la Cruz de Jesús de Nazaret. En este sentido, me es grato evocar el enorme impacto que me causó, en los años sesenta, la afirmación de Dietrich Bonhoeffer: «sólo un Dios sufriente puede salvarnos». Tal afirmación podría completarse con la frase de E. Jüngel: «la omnipotencia de Dios se manifiesta en la omnidebilidad de la Cruz». Esta confesión de Dios que se manifiesta en la humanidad de Jesús, El Crucificado, de cuya proximidad testifica el Espíritu, representa un importante cambio de perspectiva, de la que es paradigma la obra de J. Moltmann *El Dios crucificado*[4]. Moltmann propone la historia de la pasión de Jesús como la gramática de nuestra confesión del misterio trinitario de Dios. ¿Puede esta visión derivar en una retórica patética, como si Dios estuviera sometido a la tragedia? Así lo piensa Ch. Duquoc[5], quien precisa que Dios se somete al dolor por amor a los hombres, pero sin quedar encerrado en este dolor. La confesión del Resucitado es, según Duquoc, lo que constituye la raíz de la figura trinitaria, en cuyo discurso no hay que olvidar la simbólica de los nombres y su orden[6].

4. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana,* Sígueme, Salamanca 1975; ID., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios,* Sígueme, Salamanca 1984.
5. Cf. *Dossier de reflexión. Prédication et Trinité,* 2002.
6. Ch. DUQUOC, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria,* Sígueme,

3. La Trinidad y la Pascua

En la liturgia cristiana nunca han faltado las confesiones de carácter trinitario, sobre todo en los ritos de bendición; pero después de la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II son frecuentes en la liturgia latina, sobre todo en los ritos de entrada, las fórmulas triádicas del epistolario paulino. ¿Qué sentido tienen estas fórmulas trinitarias? ¿Cómo se pasó de la invocación «en nombre de Cristo eres bautizado» a la invocación «en nombre de la Trinidad eres bautizado»? Que el acento se desplazase del misterio pascual de salvación (*economía del misterio*) a la realidad trinitaria (*ontología del misterio*) se explica por la exigencia de salvaguardar, frente a judíos y paganos, la singularidad de Jesús en su relación con el Dios de Israel, invocado como *Abba,* y en su relación con los oprimidos, en cuya liberación hacía visible el Reino de un Dios, cuya última profundidad es amar.

La revelación de Dios alcanza, pues, su cumbre en la Cruz –paradoja del amor más grande en la más grande debilidad–, cuando la entrega de Jesús a su Padre y a sus hermanos es total. Por su incorporación a Cristo los creyentes reciben aquella misma fuerza del Espíritu que Jesús ha recibido del Padre, y de esta manera pasan de muerte a vida; unidos al cuerpo eclesial de Cristo, se convierten en ofrenda al Padre y entran en la unidad de su amor. Por otra parte, si bien es verdad que los cristianos no son los únicos en confesar la *paternidad de Dios* ni en reconocer una *filiación* respecto de Dios, ni tienen la exclusiva de reconocer a Dios como *Espíritu,* sí les distingue, en cambio, la afirmación de que la filiación y la *espiración* se realizan en Dios mismo sin atentar la unidad divina. De ahí el término *Trinidad,* que, aunque no se encuentre en la Escritura ni pertenezca al primitivo anuncio cristiano, es utilizado con frecuencia a finales del siglo II.

Nunca, pues, el discurso trinitario puede prescindir de lo que aconteció en Jesús de Nazaret, lugar de la revelación del Padre y camino de encuentro con los hermanos, llamados a la comunión con el mismo Espíritu. La fe en el Dios que es comunión trinitaria de amor no hay que verla como especulación extraña al Evangelio,

---

Salamanca 1978. La resurrección de Jesús permite entender la experiencia cristiana como dinámica trinitaria. A propósito de personas comprometidas con los marginados, la confesión trinitaria de Dios como proximidad es un elemento importante, inseparable tanto de la belleza del mundo como signo de Dios como del carácter trágico de la historia.

sino como exigencia genuina de la revelación acontecida en la Pascua de Cristo. En la Cruz, el Padre abandona a su Hijo y lo entrega por amor; al resucitarlo de entre los muertos, le comunica su vida y lo acoge en su Amor eterno. En la Cruz, el Hijo obedece al Padre hasta el extremo, y así resucita a su vida divina. Este Misterio de Amor entre el Padre y el Hijo se consuma en el Espíritu Santo: el Hijo, al morir, entrega su Espíritu al Padre (Jn 19,30); el Padre lo resucita infundiéndole su Espíritu de vida (Rm 8,11). Iluminados por el resplandor de la resurrección, en la que Dios se nos revela identificado con su Hijo Jesús, los ojos del corazón perciben, aunque veladamente, la vida más íntima de Dios, descubren que Dios no es un ser solitario, encerrado en sí mismo, sino vida compartida, entrega y comunión gozosa de vida. A un tiempo es el amante / el amado / el amor. He aquí el mensaje de la confesión trinitaria: Dios es comunidad. El monoteísmo cristiano hay que verlo como fuente de sentido y llamada a la comunión entre las personas, en armonía con la creación. Por esta razón los cristianos, al confesar el misterio de la santa Trinidad de Dios, lo hacen desde el signo de la Cruz. La Cruz gloriosa de Cristo, en efecto, nos revela el misterio trinitario de Dios: respecto de Dios, el Crucificado se nos manifiesta como el Hijo amado; respecto de nosotros, se nos revela como el Mesías, dador del Espíritu de vida.

4. El icono de Roublev: de la Trinidad pensada a la Trinidad adorada

El desinterés de muchos de nuestros contemporáneos por la cuestión de Dios, tenida por inútil, y de cuya evanescencia es muestra la desaparición de la oración, explica la ausencia de la figura trinitaria en algunos recientes discursos sobre Dios. Hablar de la Trinidad aparece como un ejercicio gratuito. Conducirnos a la oración es, sin embargo, la función propia de los santos iconos, tan venerados en la tradición del Oriente cristiano[7]. Del monje iconógrafo del mo-

7. El icono, que casi nunca está firmado, es inseparable de la Palabra, se ilumina por la Escritura y su comentario eclesial. Icono del Dios invisible, Cristo revela la gloria de la Trinidad. Los colores tienen un papel simbólico y participan también en esta liturgia visual ante la imagen del Dios santo, que habita una luz inaccesible y se ha hecho visible: la púrpura de la túnica de Cristo significa su realeza divina, cubierta por el manto azul de la humanidad asumida en favor nuestro. Durante la divina liturgia, el icono acompaña al creyente, repitiendo en silencio la fe de Calcedonia.

nasterio de la Trinidad de Moscú, Andrei Rublev (ca. 1360-1427), consta su anhelo por traducir en los iconos su idea de vida interior y de comunión con la santa Trinidad. Su icono de la Trinidad, pintado en 1422 en recuerdo de la muerte de san Sergio de Radonez, es sin duda su obra emblemática. El Concilio de los Cien Capítulos (1551) lo proclamó «modelo de todo icono ortodoxo». La aproximación a este icono, concebido en un marco de ascesis y contemplación monástica, y pintado según criterios intraeclesiales, en los que, de acuerdo con unos cánones que excluyen toda perspectiva, renueva la mirada, y también la espiritualidad, pues más allá del plan estético o de un discurso teórico sobre el misterio de la Trinidad, nos conduce a la contemplación y a la plegaria, es decir, nos adentra en una *via mystica,* orante, en la que el Dios Trino es celebrado, no a partir de una comprensión racional, dialéctica, sino en cuanto misterio.

Al evocar la santa Trinidad a partir del relato sobre la hospitalidad que Abraham ofreció a los tres ángeles (Gn 18), acontecimiento en el que la tradición de los Padres ve una manifestación analógica de la Trinidad, o relación de semejanza, el icono de Rublev expresa, como percepción teológica, el amor que une a las tres personas divinas. Lo sugiere el movimiento circular del rostro inclinado de los tres ángeles, eternamente jóvenes, sentados en la mesa del universo en torno al alimento divino; unos rostros que son semejantes sin ser realmente idénticos. Los tres ángeles, en efecto, tienen la misma actitud de apertura, de respeto, de súplica y de invocación. Los tres sostienen un cayado en la mano, cruzados sus dedos a la manera ortodoxa para significar la Trinidad. Inscritas en un triángulo que tiene como base la mesa eucarística, sentadas las tres figuras en la *mesa-trono divino,* al mismo nivel, son iguales en gloria y honor. Debajo de la mesa hay como un relicario que recuerda la oblación de los mártires, unida a la ofrenda del cordero (o ternero cebado) inmolado en la copa. De ellos emana un misterio de unidad, de amor, de quietud, de paz, de serenidad. Poco importa saber si el Padre viene sugerido por el ángel del centro, como pretende cierta tradición ortodoxa (Evdokimov) o si, más bien, hay un movimiento que va de izquierda a derecha: el personaje de la izquierda sugiere al Padre; el del centro, al Hijo; y el de la derecha, al Espíritu Santo. Las figuras del centro y de la derecha miran con rostro respetuoso y humilde hacia la de la izquierda, que se mantiene más erguida que las otras dos, puesto que el Padre es origen y principio

de todo. Las otras dos se inclinan hacia el Padre, porque aceptan ya una misión que reciben; con el gesto de la mano parecen indicar el consentimiento del Hijo a la oblación de la cruz.. Interesa señalar la línea triangular de sus rostros y el círculo de sus cuerpos estilizados –pues el cuerpo es etéreo–, que indican un misterio de diversidad en la unidad. Fundidos en un éxtasis que habla de unidad y de armonía, los tres rostros lo dicen todo. Uno puede acercarse al icono ya sea desde la belleza, ya desde una mirada teológica, ya desde la comunión eclesial y litúrgica.

En una primera mirada, la de la *belleza,* resplandece en el icono la fe y la oración de la Iglesia que nos abre al misterio de la *encarnación*. No hay sombras en el icono; todo está en el mismo plano, el plano celestial; y en una mirada de fe, tras la belleza de su realidad sensible, el icono nos remite, más allá de lo visible, hacia la belleza de les realidades del Reino que representa y transmite; la razón enmudece, el corazón admira. Es decir, no es la imagen en sí misma que nos eleva por lo que representa, sino aquello hacia lo cual ella apunta: el misterio trinitario o el exceso de Dios. La ortodoxia contempla los iconos a la luz de la resurrección, como «una ventana espiritual entre el cielo y la tierra», cuya función es transfigurar la realidad, ayudar a expresar lo inexpresable: el icono no es ninguna representación de Dios, no es un ídolo, sino tan sólo una posible entrada en la contemplación de su misterio por el camino de la Encarnación[8]. Comentando los textos bíblicos, que desestiman

8. El lazo profundo entre el icono y la Encarnación es subrayado por el *II Concilio de Nicea* (787), que fijó el dogma del icono, completado por el *Concilio de Moscú* (1666-1667), que prohíbe representar a Dios Padre y autoriza mostrar al Espíritu Santo bajo la forma de paloma y de lengua de fuego. En la solución de la crisis iconoclasta (726-780, 813-843), fue decisiva la contribución de Juan Damasceno, que considera el *ver* más explícito que el *oír,* y la imagen de Dios (en figura humana) más que la palabra de Dios, y por ello afirma que la producción y la veneración de los iconos se justifican a partir del misterio de la Encarnación del Verbo, que llena las realidades visibles, el mundo material, con un significado nuevo. La imagen presupone, pues, la encarnación, es un documento teándrico. El hecho cristológico de la encarnación de Dios es básico para que Dios pueda ser representado por medio de Cristo en su naturaleza humana. Siguiendo al Areopagita, afirma que la humanidad de Cristo es «lo visible de lo invisible»; invoca la economía de la encarnación para destacar el carácter sacramental del icono, que, por su vinculación con lo que representa, es fuente de gracias. El segundo Concilio de Nicea asumió esta teología de la representación divina, considerando imagen y palabra como dos caras de una misma moneda. Así pues, la veneración de los iconos, que siempre «remiten al prototipo», se admite como última consecuencia de la fe en la encarnación: «el icono

los ídolos e inducen al hombre a escuchar tan sólo la Palabra (Ex 20,4 y Dt 12-19), Teodoro Estudita (759-826) nota que, cuando la Palabra se hace carne, se necesita el icono: «si el arte no pudiera representar a Cristo, significaría que el Verbo no se encarnó»[9]. «Icono del Dios invisible», Cristo revela la gloria de la Trinidad. A través de su belleza, el icono de Cristo evoca y transporta en el misterio del Dios que habita una luz inaccesible.

En segundo lugar, desde una consideración *teológica,* el icono de Roublev, a través de la reciprocidad de las miradas evoca el eterno movimiento de amor entre las tres personas divinas, en el sentido de que ninguna de ellas agota en sí misma la existencia ni vive por sí misma, sino que subsiste en un misterio de total compenetración que a un tiempo las une y las diferencia[10]. Suele decirse que el «estar en relación», propio de la «persona», se expresa en una tal plenitud en el interior de la Trinidad que, de la creación a la glorificación, el movimiento que, partiendo del Padre, pasa por el Hijo y se consuma en el Espíritu es un movimiento de amor sin fin.

Expresión de aquella vida interior de Dios que es comunión trinitaria de amor sin comienzo ni fin, el icono de Roublev representa, en un tercer momento, el arquetipo de la *comunión eclesial.* Al contemplar la escena, uno se da cuenta de que no está solo en el mundo, sino que está llamado a participar en el misterio de la comunión divina, en el banquete nupcial del Cordero. La comunión entre las personas divinas ya no es algo ajeno a la vida de los creyentes, sino el prototipo de la armonía que tendría que reinar en la Iglesia, un reto a abrir espacios de amor: «Que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Jn 17,22-23). A este respecto recuerda Olivier Clément que la vida espiritual del cristiano es tomar conciencia de la santidad de la Iglesia, que es «comunión en la Trinidad»[11]. Por otro lado,

---

está de acuerdo con la predicación evangélica, es útil para hacer más creíble la encarnación real y no ficticia del Verbo de Dios».

9. *Tres refutaciones de los iconoclastas:* PG 99, 417C.
10. A propósito de esta relación de las personas divinas, Juan Damasceno habla de *perikhoresis* (compenetración), don de amor infinito de cada persona en cada persona, el «estar una en el otro». Interpenetración que se sitúa a nivel del ser mismo de Dios, de manera que el «ser» y el «estar en relación» son idénticos.
11. O. Clément, «Santità nella Chiesa ortodoxa»: *Communio* (ed. italiana) 5 (1972), pp. 3-4. Existencia trinitaria significa que «a través de Cristo-Hijo, el Espíritu nos conduce hasta el Padre»; y puesto que la Iglesia es comunión en la Trinidad, entrar en la Iglesia es «entrar en la Trinidad»: *ibidem.*

si «el Dios Uno y Trino es plenitud y manantial de una unidad total en una diferencia total», entonces entrar en la Iglesia es un reclamo a «vivir de una existencia única y diversa en la que se expande el *ágape* trinitario», puesto que la Iglesia es «el espacio en el que los hombres descubren que son uno, pues son un solo Cuerpo, el Cuerpo de Cristo», y también que «cada uno es diferente, imagen única del Dios vivo, iluminado en su vocación personal por una llama de Pentecostés»[12].

En fin, la dimensión *litúrgica y deificante* nos remite a lo que es más esencial del icono, cuya función no es situarnos ante un objeto de arte, sino en presencia de una santidad y una comunión que nos impulsan a la plegaria. La ausencia de sombras en el icono quiere reflejar la luz divina, situarnos ante la santidad de Dios, invitarnos a participar de la vida trinitaria. En cuanto sugiere el cara a cara del amor, la perspectiva del icono es orante y escatológica, nos predispone para entrar en el misterio de Dios. Nos invita asimismo a abandonar la lógica cotidiana de lo útil, para poder entrar en la lógica de la gratuidad, el orden místico y cultual, del diálogo con Dios, hasta las cumbres de la adoración y de la *theosis* (deificación): unión con Dios sin confusión y participación de su comunión trinitaria y de su santidad.

Conclusión

Contemplado desde una perspectiva estética, teológica y litúrgica, el icono de la Trinidad de Roublev nos recuerda que no se trata de entender, o simplemente de pensar y estudiar el Misterio de la santa Trinidad. Fácilmente el hombre proyecta sus fantasmas sobre Dios, como sucede con el triángulo y el ojo de Dios omnipresente, cuando lo decisivo es vivir el misterio desde la adoración y desde el compartir fraterno. Lo podría resumir la conocida frase de Berdiaev: «La Trinidad es nuestro programa social».

12. Se entiende entonces el adagio de Evagrio Póntico: «Es monje quien se sabe unido a todos porque se encuentra a sí mismo en cada uno». En la línea de los Padres, O. CLÉMENT (*art. cit.,* p. 4) recuerda que para llegar a ser uno mismo hay que ser consciente de «no estar separado de nada ni de nadie». Participo en la santidad trinitaria en la medida en que el otro me es infinitamente cercano e infinitamente desconocido, en una comunión que es armonía entre el amor total de las personas reunidas y la indispensable soledad en la que uno se sumerge en Dios para encontrar la fuente de la comunión.

ST 91 (2003) 203-214

Hablar hoy de la Trinidad.
La comunión como «principio»

Rolando ALVARADO LÓPEZ*

Queridos Carolina y Óscar:

Ni quiero ni puedo posponer mi respuesta a la cariñosa carta que hace ya casi un mes me enviaron. Aprovecho que nuestro mutuo amigo Marco Tulio les verá, para que se las entregue en mano.

Ante todo, les expreso que fue muy grato verles y charlar el pasado diciembre. Lo hice en la velada que tuvimos, pero nuevamente quiero felicitarles por cómo van llevando sus estudios de teología pastoral en la parroquia. Ya han cursado dos años y, además, con sumo provecho. Sé que no les resulta fácil compatibilizar sus responsabilidades laborales, la vida del hogar –sobre todo ahora, que prácticamente sus tres hijos están en la adolescencia– con el asistir todas las mañanas de los sábados a las clases presenciales, previa lectura y trabajo personal a lo largo de la semana. Menos mal que ambos son muy organizados y constantes en la distribución y en el aprovechamiento de sus tiempos. Constaté que, aunque todas las materias les han resultado interesantes, disfrutaron muchísimo con la de cristología. No me extraña. Es apasionante todo lo que supone confesar que ese señor de Nazaret llamado Jesús, que armó tanto revuelo y puso en una tremenda encrucijada a sus contemporáneos –y a todo aquel o aquella que a él se acerca en cada época–, es el Cristo, el Mesías esperado. Si bien gozaron con esa materia, me decían que estaban algo preocupados ante la del «misterio del Dios cristiano» –que han de estar cursando actualmente–, pues eso de que nuestro Dios es *unitrino* –uno en tres, y tres en uno–, como les enseñaron de pequeños en la catequesis de primera comunión y luego les ratificaron de jóvenes en la de confirmación, ni lo entendían teóricamente ni visualizaban qué importancia tiene para nuestra vida como cristianos y cristianas.

* Jesuita. Prepara Tesis Doctoral en Teología. Guatemala.

Intentando responder a la solicitud que me hicieron cuando nos vimos y que me recuerdan en su carta, he estado buscando, entre diversos libros que reflexionan sobre la «Santísima Trinidad», algunos cuya lectura y meditación recomendarles, añadiéndoles algunas claves de lectura. ¡Vaya apuro en el que me pusieron! No es fácil optar entre tantos manuales como, sobre todo desde los años noventa para acá, se han escrito. Estuve a punto de sugerirles dos sumamente claros y muy completos. Uno es de un profesor de teología en Roma, Luis Ladaria, titulado *El Dios vivo y verdadero*[1]. Se nota que es un gran conocedor del tema, y su exposición está muy bien articulada. El otro es de un alemán, Gisbert Greshake, titulado *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*[2]. Como buen alemán, no deja nada fuera. Todo lo que implica abordar con cierta seriedad académica el tema queda detalladamente expuesto y discutido. Les digo que estuve «a punto» de recomendárselos, porque me asaltó una duda: ¿cómo van a hacer para leer semejantes libracos? Que son muy buenos ambos, es algo indudable; y que basta leer uno de ellos para enterarse de por dónde van los tiros, también; pero no me extrañaría que los dejasen a mitad de camino, pues están pensados y elaborados para gente que está a tiempo completo en esto de la teología, y, aún así, requiere mucha disciplina el estudiarlos en serio.

Les propongo que dejen esos manuales para el final del curso. Me sospecho que les ayudará más desembocar en ellos que tomarlos como punto de partida. Mejor llegar a ellos, a cualquiera de los dos, tras haber recorrido un breve pero decisivo itinerario que de la mano les lleve y asome a los diversos ángulos, problemas y temas de la reflexión cristiana sobre el Dios en quien creemos. Según esto, ¿por dónde comenzar? En mi modesta opinión, les convendría hacerlo leyendo –si es que ya está traducido; escuché que ya alguna editorial está en ello– a Joseph Moingt[3]. Es un veterano profesor francés de teología. No les resultará extraño su nombre y su modo de pensar, pues alguna vez les pasé algún artículo suyo. Es un libro pequeño y, como recoge una entrevista que le hacen, es de fácil lec-

1. LADARIA, Luis, *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 440 pp.
2. GRESHAKE, Gisbert, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad,* Herder, Barcelona 2001, 712 pp.
3. MOINGT, Joseph, *Les trois visiteurs. Entretiens sur la Trinité* (Ed. Marc Leboucher), Desclée de Brouwer, Paris 1999, 109 pp.

tura; a pesar de ello, no pierde toda la riqueza del pensamiento teológico y la sabiduría espiritual del P. Moingt. Dos cosas quiero retomar de su amena exposición. La primera es esa distinción que hace entre «creer en la Santísima Trinidad» y «pensar y expresar con cierta coherencia» dicho misterio. Lo decisivo es lo primero, ayer y hoy. El Nuevo Testamento lo testimonia. En él se recoge la experiencia de las primeras comunidades cristianas, que afirmaban su fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo sin mayor problema. El problema vendría posteriormente, cuando la fe cristiana entrara en diálogo («inculturación» le decimos ahora) con la mentalidad y con el pensamiento griego, y acudió a él para clarificar y exponer lo que creemos y, sobre todo, para dirimir controversias que se dieron entre los siglos IV y VI, tanto sobre la divinidad de Jesucristo como sobre la del Espíritu Santo. Lo espléndido de esa distinción es que nos hace caer en la cuenta que ninguna mentalidad concreta –por tanto, condicionada culturalmente–, ningún pensamiento filosófico –por muy rico y profundo que sea– y ningún lenguaje –por muy fuerte que sea su carga simbólica– podrán dar cuenta cabal y diáfana de esa experiencia de fe en que Dios Padre ha actuado salvándonos con el don de su Hijo y de su Espíritu.

Y aquí llego al segundo punto que quería resaltarles. Para Moingt, lo de que Dios sea y se nos comunique como «unitrino» está ligado, interna e inevitablemente, con nuestra salvación. Por ser «unitrino» y por acercársenos tal cual Él es, estamos siendo salvados. Vincular a la Santísima Trinidad con el misterio de la salvación es algo que hizo en su día –en los años sesenta del pasado siglo– un gran teólogo llamado Karl Rahner. Por cierto, un célebre artículo suyo de finales de esos años lo tituló «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la salvación»[4]. Para Rahner, nuestra redención tiene como base el hecho de que Dios sea «unitrino»; este modo de ser de Dios sería su cimiento y, al mismo tiempo, su dinamismo, su alimento (su «principio», dirían otros en lenguaje más técnico y más preciso). O sea que, si Dios no fuese de esta manera ni se nos hubiese manifestado en cuanto tal, no podríamos afirmar con propiedad que estamos siendo salvados o, al menos, no hablaríamos de una salvación formalmente cristiana. Para Rahner

4. RAHNER, Karl, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la salvación», en *Mysterium Salutis* vol. II/I, Cristiandad, Madrid 1969, Cap. V, pp. 360-446.

esa salvación consiste en que Dios mismo se nos ha donado –ni necesitaba hacerlo ni nadie le ha obligado a ello–; se nos ha entregado tal cual es –no vale afirmar que Dios es de una manera y se nos muestra de otra, o que se nos da a conocer a medias– incorporándonos a Él, insertándonos en su vida misma.

Como les decía, fue Rahner quien replanteó con radicalidad nuestra comprensión de la Santísima Trinidad, vinculándola a nuestra preocupación más profunda y a la vez más básica y cotidiana: nuestro deseo de ser salvados. Moingt recoge esa y otras intuiciones. No es el único que lo hace. Considero que no se nos podría acusar de exagerados si afirmamos que todos los grandes pensadores sobre la Trinidad, todos los que han elaborado obras originales o han publicado útiles y oportunos manuales a lo largo de los últimos cuarenta años, beben de él directa o indirectamente, ya sea para confirmarlo, para matizarlo, para prolongarlo o hasta para criticarlo. En el caso de Moingt, diría que es para ahondarlo y para sacar sugerentes consecuencias prácticas y teóricas.

Con lo inquisitivo que eres, Óscar, ya te veo un poco impaciente y preguntando(me): «¿Y en qué está lo novedoso de vincular "Trinidad y salvación"?; ¿por qué es decisivo tanto para nosotros como para mejor comprender quién y cómo es Dios?; ¿qué es la salvación, de modo que no podemos desligarla del que Dios sea unitrino?». Éstas y otras similares preguntas pueden encontrar sugerentes respuestas en un librito del ya mencionado teólogo Greshake. Se titula *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*[5]. Este librito, cuya lectura disfruté en los pasados días navideños y de año nuevo, es una auténtica perla. Veo difícil comunicar tanta verdad, con tanta profundidad, sencillez y brevedad al mismo tiempo. Aunque la traducción castellana es del pasado año, el original alemán es uno o dos años posteriores a su ya mencionado manual de 1997. Es como una síntesis de las ideas centrales que éste contiene, descargándolo de todo el aparataje académico y del exhaustivo debate que realiza con otros autores sobre puntos controvertidos.

Esa pequeña pero luminosa perla les va a encantar. Sobre todo, porque parte de la misma inquietud que ustedes me expresaron: «¿Cómo entender esa especie de rompecabezas del uno en tres y tres en uno, y qué importancia tiene eso para nuestras vidas?». Para

5. GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo,* Sal Terrae, Santander 2002, 136 pp.

responderlas, Greshake acude al concepto de «comunión». Afirma que la experiencia original de las primeras comunidades cristianas fue que Dios es salvación por ser comunión, es decir, unidad en la pluralidad. A los primeros cristianos y cristianas Dios se les comunicó como Padre que desea salvar; que, siendo un Dios «ante» y «sobre» nosotros, quiere dársenos, entrar en relación con nosotros y con el mundo entero; un Dios Padre distinto del Hijo, pero que le comunica a su Hijo todo cuanto Él es y desea para la creación. El Hijo se sabe distinto del Padre y se siente vinculado a él con tanta profundidad que, por un lado, son «uno»... y, por otro, hace presente la salvación de la humanidad al caminar *junto a* ella, *con* ella y *a favor de* ella, al desatarla de la esclavitud en que la tenía el pecado. El Hijo es el Dios-con-nosotros, el Emmanuel; el Espíritu es, por una parte, quien se posa en el Hijo, proveniente del Padre, lo unge, lo sostiene en su misión, lo mantiene unido a su Padre y, por otra, es quien lleva a la humanidad a la plenitud de la verdad, la encamina a la vida verdadera, gracias a que fue otorgado por el Hijo y nos hace gritar, desde el centro del corazón: «¡Padre!». El Espíritu es Dios *en* nosotros y *entre* nosotros...; o sea, que Dios no sólo está en nuestro origen y es la meta que nos espera (Padre), sino que está siempre a nuestro lado, atrayéndonos hacia él (Hijo), y está en nuestra interioridad y en nuestros vínculos de cariño, de amistad, de fraternidad y de solidaridad (Espíritu).

Dios es comunión, es decir, la distinción sin separación (que sean tres personas no significa que sean tres dioses), o, visto desde el reverso de la moneda, la unidad sin uniformidad (que sea un único Dios no implica que sean lo mismo el Padre, el Hijo y El Espíritu). Aquí anida la experiencia de Dios de las primeras comunidades cristianas, y fue en esta experiencia donde descubrieron y reconocieron su salvación, porque, si algo caracteriza a la humanidad, es su «ruptura» con Dios, consigo misma y con la naturaleza. Dios no sólo es comunión, sino que, en virtud de la Encarnación, crea la comunión de la humanidad con él, consigo misma y con su entorno medioambiental. Se recupera la amistad del ser humano con Dios, rota por el pecado original; se alcanzaría la justicia y la libertad entre las personas y, por fin, la armonía del ser humano con la naturaleza sería una realidad. Y suscita Dios la comunión no prescindiendo o al margen del ser humano, sino incorporándolo a dicha tarea. Por ello lo ha creado «a su imagen y semejanza»; el ser humano es imagen de Dios, está capacitado para la comunión y puede –y

debe– asemejarse a Él con el auxilio del Espíritu, teniendo como modelo y paradigma de asemejamiento al Hijo. Y no sólo la humanidad, sino también todo lo creado entraría en esa relación de amor, en esa comunión divina. Se trata, según Greshake (con una palabreja que puede resultarnos extraña, pero que dice mucho), de la «trinitariación» de toda la realidad.

Es obvio que el concepto de comunión que maneja y propone Greshake supone cierta alteración –o, cuando menos, matización– del concepto usual y predominante de persona. Ésta, en virtud de la modernidad, ha sido comprendida como subjetividad, como autosuficiencia, como autodeterminación previa a cualquier tipo de relación. La persona como un «yo» que para serlo no requiere de ningún «tú». En cambio, aquí, en esta propuesta de Greshake, que se hace eco de toda la crítica antropológica, filosófica y social del siglo XX al individualismo, la persona es intransferible y es comunicable al mismo tiempo, es mismidad y es vinculación al unísono, y con la misma fuerza y la misma hondura. Es este concepto de comunión el que «purificaría» de lastres individualistas al concepto de persona, y de lacras masificadoras y uniformadoras al concepto de unidad. Y, además, «recordaría» a la Iglesia su ser «icono de la Trinidad». La Iglesia, en todas sus instituciones y personas, no tiene otra razón de ser, tal como sostuvo el Vaticano II, que la de hacer efectiva la comunión entre los hombres a imagen de la Trinidad: una comunión que busca la verdadera unidad en la multiplicidad y la diversidad. ¿Cómo? Podríamos decir que «siendo luz y sal» (Mt 5,13-16); luz, por vivir ella esa comunión (¿les suena aquello de «comunión de comunidades»?), y sal, por ofrecer ese sabor al mundo, ese ideal, esa utopía, ese modelo de reconciliación.

Varios hallazgos más contiene ese librito de Greshake, pero se los dejo para que ustedes mismos los descubran y disfruten. Quiero ahora responder a una de sus inquietudes: «¡Porfa, refiéranos y coméntenos algún autor latinoamericano!». Si van a cualquier biblioteca de teología –más o menos decente, claro–, pregunten por Leonardo Boff. Seguro que tienen sus dos obras: la primera y más extensa, titulada *La Trinidad, la sociedad y la liberación,* de 1987[6], y la segunda, de inicios de los noventa, que viene a ser como una «versión popular» de la anterior, titulada *La Trinidad es la mejor*

6. BOFF, Leonardo, *La Trinidad, la sociedad y la historia,* Paulinas, Madrid 1987, 300 pp.

comunidad[7]. Si así lo desean, podrían leer esta segunda, pues contiene lo central de la primera. Ocurre con las dos obras de Boff algo similar a lo que pasa con las dos obras de Greshake: las segundas son una especie de síntesis pastorales de las primeras. Ahora bien, y respetándoles su deseo, les animaría a que mejor lean un pequeño libro que publicó, precisamente en su terruño, hace ya casi diez años, Antonio González[8]. Entiendo que ustedes lo conocieron o que, al menos, le escucharon alguna conferencia. Al igual que el libro de Greshake, el de Antonio es un auténtico tesoro, por su enfoque tan original y tan sugerente. Además, recoge críticamente las tesis centrales de L. Boff y comparte con él el mismo enfoque: ¿qué tiene que ver la Trinidad con la salvación del mundo?; un mundo marcado por la miseria, la pobreza, la injusticia y la soledad (la tesis principal quizá sea que «Dios salva creando comunión porque él mismo es comunión»). Si se animan a leer el libro de González, considero que matarían dos pájaros de un mismo tiro. Permítanme, eso sí, brindarles algunas claves de lectura de dicho tesoro, pues fue inicialmente un «texto de investigación» para obtener un grado académico y que –lamentablemente, a mi modo de ver– cuando se decidió publicar, no fue «traducido» o «trasladado», al género literario «libro de difusión», por lo que resulta un libro sumamente denso, a ratos pesado o difícil de comprender: una obra que asusta a cualquiera. No lo afirmo en teoría; fue lo que les sucedió a algunos de sus amigos religiosos cuando lo leyeron y trabajaron. Pregúntenles y verán.

El corazón de la obra de González se encuentra en el capítulo cuarto. En los primeros capítulos lo que hace es, por una parte, levantar acta de las insuficiencias filosóficas y teológicas que él percibe, tanto en la teología clásica como en la teología moderna, en sus planteamientos sobre la teología trinitaria; y, por otra, explicitar las intuiciones que subyacen al método que utilizará, a fin de solventar o no caer él en esas insuficiencias. En dicho capítulo afirma y muestra que la Santísima Trinidad, previa a ser un «modelo» o una «utopía inspiradora» de convivencia social en la que prevalezcan la igualdad y la libertad (tal como propone en sus dos obras

7. BOFF, Leonardo, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad,* Paulinas, Bogotá 1992, 186 pp.
8. GONZÁLEZ, Antonio, *Trinidad y liberación,* UCA Editores, San Salvador 1994, 246 pp.

L. Boff), es la estructura misma de nuestra salvación, de nuestra redención, entendida por él como internamente vertebrada en dos momentos dinámicos: el momento de liberación del pecado y el de incorporación a la propia vida de Dios. Para González, el testimonio del Nuevo Testamento consiste en exponer que Dios nos salva, nos libera, por ser trinitario; más aún, en cuanto trinitario. En la Encarnación de Jesucristo, Dios viene hacia nosotros como Padre creador, como Hijo redentor y como Espíritu transformador. Para entendernos, diríamos que el Padre nos ha liberado de la nada, de la oscuridad, de la soledad y de ese afán manipulador, de esa tendencia nuestra a querer controlar y dominar (si se deja...) aun al propio Dios; el Hijo nos ha liberado de esa permanente amenaza que nos acecha y que de continuo nos seduce y doblega: realizar nuestra vida, alcanzar nuestra felicidad, no sólo «desde» nosotros mismos, sino «por» nosotros mismos; esa suficiencia y ese «orgullo» que nos engaña al hacernos creer que nosotros «valemos», que somos y podemos ser «alguien» o «algo» gracias a nosotros mismos, a nuestro esfuerzo, a los resultados y a los frutos de nuestra acción moral, social, cultural y hasta religiosa. El Hijo nos ha liberado de lo que, en otra obra suya posterior, va a nombrar González[9] –y desde esta intuición y hallazgo está replanteando todas nuestras creencias cristianas fundamentales–: «el esquema de la Ley»; o en palabras sencillas, nos ha liberado de ese «fariseo» que todos llevamos dentro, de ese autoengaño consistente en considerar que de alguna manera somos nosotros quienes conquistamos el amor y el favor de Dios.

La obra del Hijo ha sido, pues, redimirnos de la raíz originadora de pecado (o del pecado original que anida en esa soberbia de la vida y en el orgullo humano). ¿Y el Espíritu? El Espíritu, en cuanto proveniente del Padre y otorgado por el Hijo, es quien, por un lado, mantiene el lazo de unión amorosa entre Padre e Hijo (aun en la cruz; no se pierdan su interpretación del salmo 22, en el que se pone en boca de Jesús aquel desgarrado e impactante grito: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»); y, por otro lado, continúa nuestra salvación al irnos transformando, por la fe, desde dentro y desde abajo de la historia y en el centro de nuestro corazón (entendido éste, bíblicamente, como sede de nuestros pensamientos, emociones y decisiones, y no como solemos comprenderlo,

9. GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental,* Sal Terrae, Santander 1999, 472 pp.

como lugar exclusivo de los sentimientos). Es allí donde actúa el Espíritu –si de verdad nos exponemos a Él–, en el centro de cada uno y de la historia, en nuestro «yo», en nuestro propio «espíritu» personal y social, reproduciendo en cada uno de nosotros al Hijo y volviéndonos hacia Dios como nuestro Abbá, nuestro Padre (Gal 4,6). El Espíritu nos incorpora a la vida de Dios en cuanto nos enseña a vivir qué significa, en similitud con el Hijo, «amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, y al prójimo como a uno mismo» (cf. Mt 23,34-40).

Desde ese núcleo básico –que confío en no haber distorsionado–, y tomándolo como punto de partida, González va a releer los temas habituales de la teología trinitaria (misiones, relaciones, apropiaciones, relación Dios-mundo, carácter personal de Dios, unidad divina, etc.). Me interesa destacar que para él, al igual que para Greshake, no hay oposición entre considerar y afirmar a Dios como tripersonal y al mismo tiempo como uno y único. Tendríamos problema si se considerara a la persona como «sustancia individual de naturaleza racional» (así lo formula un viejo pensador llamado Boecio), o bien como «sujeto», como «yo autosuficiente» (es la tendencia de muchos pensadores a partir del siglo XVI). ¿Por qué sería problema? Porque en ambos casos «ser uno mismo» está reñido, o al menos en tensión, con «ser con-otros» y «por-otros», pese a los muchos malabares teóricos y conceptuales que se realicen para suavizar o disimular la tensión. Basándose en Xavier Zubiri (un filósofo español que murió en 1983 y cuyas obras aún están siendo publicadas y, sobre todo, están siendo objeto de rigurosos estudios y sugerentes interpretaciones), afirma que «persona» no significa ni «sustancia» ni «sujeto», sino «suidad» (¡vaya palabrita!, ¿verdad?), o sea, autoposesión, disposición de uno mismo siempre en vinculación con los otros. Y es que la unidad del Dios Trino, no sería tampoco una unidad sustancial, una unidad de in-herencia (en la que habría un núcleo central al que se añaden o al que están referidos una serie de caracteres o cualidades o propiedades) sino una «unidad de co-herencia», algo así como una «unidad de inter-penetración», sin perder de vista que no es que «los» inter-penetrados sean ellos mismos previamente a la «interpenetración», ni que la «interpenetración» sea algo aparte o al margen de los inter-penetrados, o bien con consistencia previa a ellos.

El término «comunión» pretende expresar esa curiosa y quizá rara situación de «poder ser uno mismo no a costa de la vinculación

con otros»; o, visto desde la otra cara de la moneda, «poder estar en relación con otros no a costa de ser uno mismo». Para González, así es la unidad en la pluralidad y la diversidad en la unidad, del Dios unitrino. El Nuevo Testamento lo dice a su manera: «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Quizá les vendría bien, para retener y saborear el núcleo de su propuesta, leer un artículo que González publicó el pasado año, titulado «El Reinado trinitario del Dios cristiano». En dicho texto, además de volver ocho años después a sus intuiciones básicas sobre la Trinidad, engarza ésta con la concreción que de la salvación brindan los evangelios sinópticos: la salvación es el Reinado de Dios. Y lo hace de la mano de uno de sus textos bíblicos preferidos: «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19).

Disculpen que me haya alargado tanto, pero me resultaba imposible responder con mayor brevedad a su petición. Ya sé, querida Carolina, que habrás quedado algo insatisfecha, pues no he hecho ni siquiera mención de ninguna teóloga. Dispensa, pero ignoro si hay una obra sobre este tema elaborada por una mujer. ¡Lástima! A lo mejor existe, pero la desconozco. El libro que te sugirieron, *Modelos de Dios*[10], de la teóloga norteamericana Sallie McFague, no es propiamente de teología trinitaria, sino de teología fundamental. Quizá, alargando un poco su contenido, se podría interpretar en «clave trinitaria» su propuesta sobre cómo imaginar a Dios hoy, pero no versa explícita y directamente sobre la Trinidad.

* * *

Postdata

Al releer la carta para firmarla me sentí un tanto incómodo, ya que estaba escabullendo la última de sus preguntas: «¿Qué es para usted la Santísima Trinidad?». Lanzada así, a quemarropa, me asusta esbozar una respuesta. Pero, aunque sea sintéticamente, y ya que estamos entre amigos, les confieso que para mí:

a) La trinidad es Dios mismo actuando salvadoramente en mi (nuestras) vida(s). En todos mis momentos, en todos mis reco-

10. McFague, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear,* Sal Terrae, Santander 1994, 309 pp.

vecos, en todos mis bregares, en todos mis sueños, en mis traiciones, en mis avatares, en mis fracasos y en mis esperanzas.

b) Una distinción que hace Jon Sobrino en un artículo suyo sobre «Dios»[11] me ha ayudado a poner en palabras mi experiencia. Distingue él entre el Dios «de» Jesús y Dios «desde» Jesús. Me auxiliaré de esto para decir lo que siento y lo que pienso al respecto. El Dios «de» Jesús, consta en el Nuevo Testamento, se nos ha dado y se nos ha manifestado como amor incondicionado. «Ágape» lo llama la tradición joánica (1 Jn 4,8). Es decir, como ternura que se da sin esperar nada a cambio. Dios nos quiere con su amor, no con el nuestro. Es cierto que desea y solicita nuestra respuesta libre, convencida y sincera, pero no la exige ni la fuerza. Aquí anida, para mí, su «soberanía»: en esa «radical ternura incondicional», pues desmonta esa tendencia nuestra –y de toda potestad que se pretenda «última» y «absoluta»– a mercantilizar, a establecer una especie de intercambio entre favor divino y obediencia humana. El Dios de Jesús no es así. Es una revolución insobornable e irreversible de nuestras imágenes de Dios. Por eso lo mataron: era demasiado...; pero Dios, al resucitarle, le dio la razón. Tal como Jesús lo mostró, así es Él y así adviene a nosotros tocando a las puertas de nuestro corazón y del de la historia; por eso es el Dios uno y único. No caben otros dioses a su lado.

c) Ese Dios que Jesús vivió y que nos invita a recibir y a corresponder, es el Dios que «desde» Jesús despliega su ternura incondicional, su soberanía de cariño –y no de poder– en tres dinámicas, en tres rostros que anidan en su ser amor:

c1) Es nuestro «Abbá creador», nuestra roca firme y sólida, nuestro suelo, la tierra en la que echar raíces con confianza y sin temor. En estos tiempos de tanto desarraigo, de tanta inseguridad humana (social y personal), la ultimidad del Padre se presenta como el sostén de nuestra vida, como la morada donde toda intemperie se diluye y desaparece, el seno que cobija, que abriga.

c2) Es nuestro «Hermano Redentor»; el Hijo a quien podemos asirnos para ser verdaderos seres humanos. En tiempos de

11. SOBRINO, Jon, «Dios», en *Conceptos fundamentales de pastoral,* Cristiandad, Madrid 1983, pp. 248-264.

tanta desorientación, cuando uno se confunde –y se nos engaña– y se empaña cuál es el modo auténtico de vivir, el modo de ser y de proceder, las actitudes y los deseos, los sueños y los compromisos del Hijo se ofrecen como el «camino verdadero que conduce a la Vida» (Jn 14,6). La persona de Jesucristo se nos presenta como nuestra brújula; mejor aún, como la «fuente» que, al igual que ocurrió con la samaritana, calma y sosiega nuestra sed (Jn 4,1-42). ¿Y no podrá más el Adversario? ¿No será más poderoso el «mundo»? Son preguntas que nos hieren en tiempos de tanta incertidumbre, de tanto desconcierto con respecto al futuro que nos espera. Resuena en mis oídos la frase del propio Jesús: «que no se angustie su corazón... tengan valor, pues yo he vencido al mundo» (Jn 16,30).

c3) Es nuestro «Espíritu transformador». El Espíritu que el Hijo derramó sobre nuestros corazones al pie de la cruz. El Defensor que tenemos en estos tiempos de tanto desvalimiento e indefensión psicológica, social y cultural. Es quien nos fortalece y nos llena de su fuerza para resistir los golpes del antirreino, quien nos alienta frente al desánimo que suscita una mirada superficial y epidérmica sobre nosotros y sobre el mundo; es quien nos abre activamente a la esperanza; es quien, con-sintiendo a sus impulsos y secundando sus susurros, nos hace reconocernos unos a otros como hermanos/as e hijos/as, como miembros de una única familia convocada a una única y enorme mesa, al eterno Banquete del cariño, de la abundancia y de la dignidad.

d) Por ahí va lo que para mí es la Santísima Trinidad. Esa experiencia de estar siendo salvado por un único Dios que me libera del pecado, de mis resistencias, y me hace entrar en comunión con Él, con los demás y con todo cuanto existe. Me conduce a la comunión porque y en cuanto Él mismo es comunión eterna de Padre, Hijo y Espíritu.

Ahora sí que les dejo. Cuídense. Ojalá que esta misiva les ayude en algo. Confío en verles pronto. Que el Dios unitrino les regale su Paz.

Rolando

ST 91 (2003) 215-229

La Trinidad nos incluye a todos.
Repercusiones sociales de la fe en un Dios comunión

Daniel IZUZQUIZA, SJ*

«Gloria a la Trinidad, y a los cautivos libertad»: éste es el lema que, hace ya muchos siglos, un grupo de cristianos escogió como expresión condensada de su vida personal y comunitaria, de sus deseos y realizaciones. Desde entonces, han dedicado toda su vida al compromiso en favor de los presos... y a dar gloria a la Trinidad. Para la mayoría de las personas, incluidos muchos cristianos, este ejemplo resultará extraño o incomprensible. ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra?

Y es que para muchos la fe en la Trinidad no significa casi nada; todo lo más, una especie de acertijo matemático, unos curiosos dibujos de triángulos y ojos, o incluso una marca de aceite lubricante (*tres en uno*). Pero ¿qué tiene que ver eso con la vida? Algunos, más avanzados, podrán conceder que en algunos místicos la experiencia trinitaria es fundamental; pero de ahí a afirmar que la fe en la Trinidad pueda tener implicaciones sociales hay todavía un abismo.

Al mismo tiempo, en los últimos años comienza a ser habitual que los teólogos hablen de la Trinidad como modelo, programa, inspiración, principio, utopía... de las relaciones sociales. En mi opinión, este enfoque no está mal, pero «se tiene la impresión de que estas propuestas permanecen casi necesariamente en el ámbito de las apelaciones genéricas, de las formulaciones enfáticas o de los principios exhortativos»[1]. Así, se dice que tenemos en la Trinidad una fuente de inspiración de conductas humanas (comunión, participación, reciprocidad, integración de lo diferente, relación, inclu-

* Jesuita. Director de la Fundación «AMOVERSE» de apoyo al menor, y coordinador de las Comunidades de Voluntariado Jesuita (CVJ). Pozo del Tío Raimundo. Madrid.

1. Santiago DEL CURA, «Relevancia social y política de la teología trinitaria. Exposición y comentario»: *Corintios XIII* 94 (abril- junio 2000) p. 136.

sión, colaboración, comunicación...) y un correctivo ante actitudes incorrectas (individualismo, autoritarismo, totalitarismo, paternalismo, patriarcalismo, espiritualismo, «jesusismo»...). Aparte de que este planteamiento no aclara la cuestión previa de la analogía, sus conclusiones son necesariamente difusas.

Por otro lado, normalmente son «propuestas de vida desde una perspectiva trinitaria que podríamos llamar "tripersonal". Mientras la óptica que aquí querríamos evidenciar es la importancia de las relaciones de tipo trinitario, tanto para los vínculos inmediatos y primarios entre las personas, como para la vida eclesial y social»[2]. Es decir, no se trata tanto de decir cosas sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (perspectiva tripersonal), sino acerca de la Trinidad considerada en sí misma, de sus relaciones, de su ser comunitario.

En este artículo vamos a proceder de un modo algo distinto y complementario de los reseñados:

1. Comenzaremos con una mirada contemplativa al corazón trinitario de Dios.
2. En un segundo momento, cometeremos la osadía de intentar mirar el mundo desde la Trinidad.
3. A partir de ahí, captaremos que el sentido de nuestra vida está en transparentar la imagen trinitaria en nuestro mundo (deiformación en el nivel personal, histórico y cósmico).
4. A continuación, veremos que, gracias al compromiso del Dios trinitario, es posible otro mundo, y daremos algunas pinceladas de cómo puede ser éste.
5. Finalmente, esbozaremos algunos rasgos para comprender trinitariamente este mundo nuestro.

1. Contemplar la Trinidad

1.1. Dios uno, la máxima comunión

La fe cristiana recoge, por un lado, la absoluta trascendencia de Dios, manifestada en el monoteísmo radical judío y su fe en el único Dios verdadero; por otro lado, afirma la entrañable cercanía del Dios Padre manifestada en Cristo Jesús, esto es, su total inma-

2. Enrique CAMBÓN, «La Trinidad, "modelo" de la sociedad»: *Corintios XIII* 94 (abril- junio 2000) p. 145.

nencia. El término con el que se unifica esta doble dimensión de Dios es el de «Padre»; conviene caer en la cuenta de que «Padre» es una noción absolutamente relacional; ser padre alude intrínsecamente a otro ser, el hijo. De este modo, se introduce el elemento relacional en el mismo ser de Dios.

La cuestión podría parecer contradictoria, pero en realidad es, simplemente, paradójica. El mismo Dios del que afirmamos su unicidad es también el que se define por la relación, es decir, por la pluralidad. Con ello estamos tocando el núcleo de la doctrina cristiana de la Trinidad: nuestro Dios, siendo sólo uno, no es un solitario[3]. En el fondo y en realidad, esto se encuentra ya en la misma revelación bíblica, que nos dice que «Dios es Amor» (1 Jn 5,16) y, por tanto, vida, acción, dinamismo, entrega.

Muy posiblemente, el término más adecuado para expresar este dinamismo del Misterio divino es el griego *perijóresis,* que podríamos traducir por interpenetración, intercambio recíproco, impregnación mutua, compenetración, comunión entre las personas divinas... Especialmente en el evangelio de Juan se expresa la conciencia de Jesús de una especial intimidad unitiva con el Padre: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30) o «El Padre está en mi, y yo en Él» (Jn 10,38).

«La doctrina de la *perijóresis* es de la máxima importancia tanto a nivel pastoral como a nivel especulativo, porque excluye cualquier triteísmo y cualquier modalismo»[4]. En este momento, creo que resulta clarificador recordar la clásica definición de la *ousía: lo que* une en Dios y es idéntico en cada una de las personas divinas. Es *una*. Se ha traducido como *esencia:* lo que constituye a Dios en sí mismo, la divinidad; el ser, el amor, la bondad, la verdad, la comunión recíproca..., todo ello en la forma de lo absoluto e infinito. O también como *naturaleza* o *substancia* divina, una y única en cada una de las personas: la unidad o unión en Dios. Y digo que en este momento resulta clarificador acudir a esta noción porque, con lo visto hasta este momento, se nos hará claro que la esencia de Dios es comunitaria; su *ousía* es la *perijóresis*.

---

3. Esta intuición ya aparece en Hipólito y Tertuliano. Cf. Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, *La utopía está ya en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un Dios solo,* Sal Terrae, Santander 1998. De manera especial aborda nuestra cuestión en los capítulos 2 y 3, tal como se refleja en el subtítulo de la obra.
4. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 1985, p. 323.

1.2. Dios trino, la plena personalización

Obviamente, la comunidad divina no puede entenderse como si se tratase de tres dioses distintos. Por tanto, debemos ahora profundizar en este ser tripersonal del Dios cristiano; y lo hacemos continuando la reflexión a partir de las relaciones intradivinas. Precisamente, la reflexión teológica acuñó el concepto de *persona como relación subsistente:* la individualidad de la persona, que existe simultáneamente en sí y para sí y en eterna comunión con las otras dos. Como en la Trinidad no hay nada accidental, las relaciones entre las personas son relaciones subsistentes, y por ello la persona se concibe como relación subsistente. Es decir, sólo desde la dinámica interna y relacional de la Trinidad accedemos a la noción de persona (mucho antes que la reflexión de la filosofía moderna, y con muy distintas implicaciones).

Así, este término que designa a la persona divina en su individualidad («persona») alude a lo que es distinto en Dios (*el que* es...), por contraposición a la *ousía* o esencia, lo que une y es idéntico en Dios (*lo que* es...). Son *tres personas,* el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De este modo se entiende la fórmula dogmática: Dios es uno y trino, única naturaleza divina en tres personas.

1.3. Dios triuno, antítesis del anonimato

Hasta aquí hemos intentado adentrarnos un poco en el misterio de Dios; pero no parece suficiente hablar de la Trinidad de personas sin más, sino que debemos fijarnos también en *quiénes* son el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo, haciendo un tratamiento diferenciado de las características propias de cada persona divina[5].

a) *El Padre, Dios Amante:* el Padre es entrega absoluta, puro don: todo su ser consiste en darse; su mismo ser es ser Padre, de modo que la relación de paternidad-filiación es esencial a su propio ser; si no fuese Padre, simplemente no sería. Dicho de otro modo, el Padre es absolutamente relativo (en el sentido de *referido a,* en relación con el Hijo y el Espíritu). Por ello, la experiencia humana de reconocer que recibimos el ser de Otro, y aceptarse así como derivado, limitado, vinculado, es reconocer también la relación con el Padre. El Padre es quien escucha

5. En un contexto tan anónimo y deshumanizador como es el de la sociedad de la exclusión urbana, la relevancia de esta cuestión trinitaria se hace evidente.

el clamor de sus hijos y acude a liberarlos, a cuidarlos, pues es la fuente de toda ternura.

b) *El Hijo, Dios Amado:* el Hijo es el fruto del amor del Padre, es pura acogida, receptividad total; por eso es la perfecta respuesta al amor del Padre, es el Amado que corresponde plenamente a ese mismo amor. Puesto que recibe todo el amor como puro regalo gratuito, no se apropia de él, sino que lo difunde; por eso el Hijo Jesús es la entrega absoluta en clave humana, es perfecto cauce de misericordia para todos los seres humanos. Siempre obedece al Padre realizando su voluntad, y es así el Logos revelador (imagen del Dios invisible, palabra del Dios inaudito): obediencia plena hasta la muerte y muerte de cruz, que significa el grado máximo de vaciamiento y despojo de sí mismo (Flp 2,6-8), consecuencia y expresión de la mutua donación total.

c) *El Espíritu Santo, Dios Amor:* el Espíritu Santo es la expresión de la unión amorosa del Padre y del Hijo, lo más íntimo del ser divino; es el amor mutuo del Padre y el Hijo: «El Espíritu del Verbo supremo es como un amor (*eros*) del Padre hacia el Verbo misteriosamente engendrado; y es el mismo amor que el amadísimo Verbo e Hijo del Padre tiene al que le ha engendrado. Este amor viene del Padre al mismo tiempo que con el Hijo y reposa naturalmente sobre el Hijo»[6]. El Espíritu es el desbordamiento de la intimidad divina hacia la humanidad y la creación entera, para hacerla copartícipe de su misma comunión. Esto se expresa diciendo que el Espíritu Santo es el «ex-tasis» de Dios, su salida al encuentro del ser humano.

2. Mirar a la Trinidad contemplando

En la contemplación de la Encarnación, dice San Ignacio que debemos considerar cómo la Trinidad mira el mundo[7]. Sabiendo que es una operación arriesgada (podemos caer en el pecado de tomar el nombre de Dios en vano), ¿qué descubrimos en esa mirada?

6. GREGORIO PALAMAS, *Capita physica* 36; citado por Yves M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1991, p. 529.
7. «Ver las personas, las unas y las otras [...] en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etcétera» (*Ejercicios Espirituales,* n. 106).

En primer lugar, la secularización o la *increencia*. En estos inicios del siglo XXI, más que utilizar el término «ateísmo» o incluso «agnosticismo», será mejor referirse a la indiferencia. Lo religioso ha dejado de ser significativo para la mayoría de las personas de nuestro entorno; no sólo en cuanto al comportamiento individual, sino en cuanto a la estructuración social y la formación de la cultura, del «espíritu del pueblo». Curiosamente, esto convive con un cierto *revival* religioso que parece indicar una situación carencial o un cierto anhelo-nostalgia, pero que carece de significatividad y relevancia social.

Para captar el palpitar de Dios debemos prestar atención a otro rasgo de nuestra situación socio-cultural, como es la irrupción del *pluralismo religioso*. No sólo por cuestiones estadísticas (1.100 millones de cristianos, 1.000 millones de musulmanes, casi 800 de hindúes, más de 300 de budistas, etc.), ni tampoco por razones geoestratégicas (la influencia política del Islam, la presencia de inmigrantes musulmanes en Europa, etc.), ni por la globalización de las comunicaciones; en realidad, estamos situados en un nuevo paradigma, que quizá aporte nueva luz para la cuestión acerca de qué es lo que podemos saber de Dios y cómo debemos vivir los humanos.

Un tercer rasgo (mucho más desgarrador que los anteriores para el corazón de Dios) es la situación de *injusticia* que atraviesa a nuestro mundo de arriba abajo. Desde hace algunas décadas, es ya lugar común introducir esta realidad en la reflexión teológica y en la vida de los creyentes, aunque al mismo tiempo hay que reconocer que la situación no cesa de empeorar para las víctimas de la injusticia. Más aún, de la mano de la postmodernidad han caído las utopías, los grandes proyectos de liberación histórica, y nos vamos refugiando en el pequeño relato de la chata cotidianeidad.

Ya no tenemos una masa obrera que se constituya en sujeto histórico de la revolución (marxismo), ni quizá tampoco masas empobrecidas creyentes como nuevo Pueblo de Dios en marcha hacia el nuevo Éxodo (teología de la liberación), sino que ahora debemos centrarnos en la realidad del *Cuarto Mundo*. Si hace treinta o cuarenta años se hablaba de opresión y de dependencia, hoy más bien tenemos que referirnos a que todo un continente (África) está al margen de los flujos económicos mundiales; en pura «lógica» económica, casi podría desaparecer sin mayor problema. En cuanto a las sociedades ricas, tenemos delante el *lumpemproletariado* contemporáneo: masas anómicas de personas convertidas en no-perso-

nas que apenas son sujeto individual y mucho menos constituyen un sujeto colectivo (incluso los términos empleados indican esto: excluidos, marginados, ilegales, sin-papeles...). En expresión de Eduardo Galeano, *los ninguneados*. Y eso desgarra el corazón de Dios como si se tratara de sus hijos... ¡porque *son* sus hijos e hijas!

3. Transparentar la gloria de la Trinidad. Deiformación

El filósofo Xavier Zubiri afirma que el cristianismo es la conformación divina del hombre entero, una deiformidad: «el cristianismo es salvación sólo porque es *deiformación*». Este hecho se plasma en lo que él llama la corporeidad mística, que se despliega como «incorporación [que] se realiza en la vida de cada individuo, en la estructura de la historia y en la naturaleza entera»[8]. Veámoslo con algo más de detalle.

3.1. Nivel personal: elemento místico

Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza, y por eso descubrimos la huella de Dios en todos y cada uno de los seres humanos; la teoría antropológica de San Agustín es quizá la más exitosa en la historia: él ve en la psicología humana la impronta trinitaria (memoria, entendimiento, voluntad). Pero, dicen los Padres, hechos a su imagen, debemos lograr también la semejanza; se trata de reconstruir nuestro verdadero ser. Es precisamente la contemplación de Dios la que nos transforma: «seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2). En realidad, estamos llamados a ser divinizados.

Esto se ha expresado con diversos términos a lo largo de la historia de la teología: deiformación, conformación con Cristo, inhabitación del Espíritu, filiación, divinización, *theosis*... Hay un elemento activo, tarea nuestra, y otro pasivo, acogida del don de Dios. Pero no debemos perder de vista el horizonte: la divinización. Se trata de divinizarnos, algo muy distinto de endiosarnos. Y también debemos reconocer sus potentes y profundas implicaciones sociales en un mundo de individuos fragmentados y escindidos. La reconstrucción del sujeto personal es una de las principales tareas de la acción social (no sólo por lo que supone de devolver la dignidad personal de cada uno, sino también en cuanto vertebración social).

8. Xavier ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo,* Alianza/Fundación X. Zubiri, Madrid 1997, pp. 18, 71ss.

Escuchemos la recomendación y la experiencia de una mística del siglo XIII: «adéntrate en Dios y su Sabiduría, porque la Sabiduría es lo que más falta te hace, como a todos aquellos que aspiran a ser divinizados. [...] En lo más profundo de su Sabiduría es donde aprenderás lo que es él y qué maravillosa suavidad es para los amantes habitar en el otro: cada uno habita en el otro de manera que ninguno de ellos sabría distinguirse. Pero gozan recíprocamente uno del otro, boca a boca, corazón a corazón, cuerpo a cuerpo, alma a alma; una misma naturaleza divina fluye y traspasa a ambos; cada uno está en el otro, y los dos pasan a ser una misma cosa; y así han de quedar»[9]. ¿Nos creemos que esto es verdad para cada persona humana (incluidos los excluidos)? ¿Nos atrevemos a sacar las consecuencias sociales de esta verdad?

3.2. Nivel socio-político: dimensión histórica

Leonardo Boff destaca sobre todo la doble función de la comunidad trinitaria en tanto que crítica social y fuente de inspiración para las prácticas sociales. «Los que creen, encuentran en el Dios de su fe una inspiración insuperable para la lucha por su liberación. Esta liberación intenta promover la participación y la comunión, realidades que traducen más densamente en la historia el misterio mismo de la comunión trinitaria»[10]. Esto se expresa de modo plástico en el título de su libro *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad,* que recoge el eslogan del VI Encuentro de las Comunidades Eclesiales de Base brasileñas en 1986.

Por su parte, Antonio González se hace cargo de esta postura, lugar común en la teología de la liberación, y la considera correcta pero insuficiente: «El Dios cristiano no solamente ha entregado una "utopía" a los pobres, sino que *se ha entregado a sí mismo* en el Hijo y por el Espíritu». Por eso, «la doctrina de la Trinidad no tiene la función primaria de proporcionarnos un modelo o una utopía de sociedad; es más bien la formulación creyente de la experiencia de un Dios que se ha comprometido radicalmente y en su misma realidad con la historia humana por medio del Hijo y del Espíritu». Así,

9. Hadewich DE AMBERES, *Dios, Amor y Amante. Las Cartas,* Paulinas, Madrid 1986, pp. 119, 76-77. Es un libro verdaderamente recomendable, que plasma con gran fuerza y viveza su experiencia trinitaria.
10. Leonardo BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación,* Paulinas, Madrid 1987, p. 188; cf. también, del mismo autor, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad,* Paulinas, Madrid 1990, pp. 73ss.

«la doctrina trinitaria es la clave para comprender la solidaridad real del Dios cristiano con las víctimas de la historia, pues la Trinidad misma es la que constituye la estructura de esta cercanía histórica de Dios a los pobres». Es decir, que la Trinidad nos desvela la estructura de la realidad histórica[11].

Vivimos en un contexto en el que las luchas históricas están marcadas por la fragmentación de la historia, dada la ausencia de un modelo sociopolítico que ofrezca una alternativa global con realismo operativo. Así, descubrimos que lo más importante no es tener un modelo ideal al que tender, sino el mismo hecho radical de la cercanía estructural de Dios en la historia (por su mismo ser). Se trata de la cercanía del Compasivo que se ofrece a sí mismo con su capacidad de humanizar, dignificar, generar procesos de inclusión. La personalización (tan necesaria en los contextos de cuarto mundo y de exclusión social, y tan esencial a la doctrina trinitaria) viene de la mano de la discreción del Dios uno y trino.

3.3. Nivel cósmico: aspecto ecológico

Dando un paso más, no podemos olvidar que el plan salvífico de la Trinidad y la misión del Hijo incluye no sólo a toda la humanidad, sino a toda la creación; consiste, podemos decir, en cristificar el universo, transformarlo en la gloria del Padre. Todas las criaturas son de algún modo hijos e hijas en el Hijo y están orientadas a la definitiva inserción en la vida trinitaria. La fe en el Dios Trino tiene, por tanto, una evidente dimensión cósmica.

Uno de los autores que más han subrayado este aspecto ha sido Teilhard de Chardin, que llega a decirle a la Materia: «*...ha pasado a ti la virtud de Cristo*. Arrástrame con tus encantos, nútreme con tu savia. Enduréceme con tu resistencia. Líbrame con tus arranques. Y, en fin, por toda tú misma, divinízame». Y por ello puede orar, entre asombrado y agradecido: «Señor, ¿cuál es la más preciosa de estas dos beatitudes: que todas las cosas sean para mí un contacto contigo o que tú seas tan "universal" que pueda yo sentirte y aprehenderte en toda criatura?»[12].

---

11. Antonio GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación,* UCA, San Salvador 1994, pp. 88, 92, 141, 237.
12. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino,* Alianza/Taurus, Madrid 1984, pp. 88, 108.

Me parece que las implicaciones sociales de este punto son también nítidas, y se agudizan con la crisis ecológica en que estamos afincados, radicalizándose en nuestro contexto de depredación consumista. ¡Qué lejos está nuestra «cultura del usar-y-tirar» de la mirada contemplativa de Dios al mundo...! ¡Cómo cambiaría nuestro modelo de desarrollo si atisbásemos algo de la mística de la comunión con el cosmos...!

4. Enraizar trinitariamente la sociedad. Otro mundo es posible

Desde hace algunas décadas, se ha ido imponiendo un estilo de análisis social que deja de ser monofactorial para abarcar diversos ámbitos (político, económico, cultural). También nosotros vamos a seguir esta división, intentando detectar las raíces trinitarias del mismo. Conviene notar este matiz: no decimos que las propuestas que presentamos sean consecuencia derivada de la fe trinitaria, pues se producen desde la autonomía de las realidades temporales (y es ahí donde deben ser criticadas). Lo que sí digo es, en primer lugar, que la fe trinitaria tiene necesariamente consecuencias sociales, políticas, económicas, culturales; no todas las concreciones valen, ni todas dan igual; y, en segundo lugar, que podemos rastrear la huella trinitaria en el proceso histórico de generar alternativas humanizadoras, precisamente porque, como ya dijimos, la Trinidad está comprometida con nuestra historia.

4.1. Lo político: democracia radical participativa

En nuestro mundo se da «una división fundamental entre el instrumentalismo abstracto y universal y las identidades particularistas de raíces históricas. Nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una posición bipolar entre la red y el yo»[13]. Esta situación tiene una consecuencia práctica e inmediata en el orden político: el Estado nacional es incapaz de gobernar la globalización, que está a merced de fuerzas impersonales del mercado, dominada por fuerzas *deslocalizadas* (lo que alguien ha llamado una «poliarquía incontrolable»).

13. Manuel CASTELLS, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red,* Alianza, Madrid 1997, p. 29.

Es necesario un poder democrático transnacional, algunos de cuyos rasgos podrían ser[14]: un poder de alcance mundial, a la vez descentralizado y permeable a lo particular, que recoja del Estado no tanto su capacidad jerárquica para actuar cuanto su potencial integrador, negociador y gestor; un concepto de ciudadanía que rompa la lógica bipolar que contrapone identidad universal y particular; en definitiva, una democracia radical, sustancial, vital, que sólo puede crecer y profundizarse desde un interior comprometido con lo común. Es necesaria la participación de todos, igualdad, democracia, toma de decisiones, etc.; y es preciso también, a la vez, un poder verdaderamente eficaz.

Pues bien, estas propuestas políticas (en las que no se menciona explícitamente ningún fundamento religioso) ¿no pueden verse como expresión de una estructura trinitaria? ¿No es acaso la Trinidad divina la realidad más radical, vital y sustancial en que se conjuga el poder (Dios uno) y la democracia (Dios Trino), la igualdad y la diversidad, la participación sin anarquía (monarquía y Trinidad)? ¿Acaso no es el Dios Trino y Uno el fundamento real (no utópico) de esto (que es no sólo un deseo, sino un movimiento histórico, quizá expresión del palpitar divino)? ¿No son iguales el Padre, el Hijo y el Espíritu, a la vez que son diferentes, de modo que –por ejemplo– el Hijo obedece al Padre (y no al revés)?

4.2. Lo económico: economía de comunión y socialismo democrático

El conocido icono de la Trinidad de Rublev plasma plásticamente otro aspecto del corazón trinitario: la circularidad del pan alude a la dimensión económica, al necesario compartir de todos los bienes materiales.

Una huella se puede ver en la llamada economía de comunión, animada por el Movimiento de los Focolari y que abarca a unas ochocientas empresas de todo el mundo que quieren vivir la cultura del don explícitamente arraigadas en la fe en la Trinidad[15]. En ellas, las ganancias compartidas deben ser producidas respetando las leyes, los derechos de los trabajadores, de los consumidores, de las empresas de la competencia, de la comunidad y del ambiente.

14. Seguimos en este punto algunas reflexiones y propuestas de María Dolores OLLER, *Un futuro para la democracia. Una democracia para la gobernabilidad mundial,* Cristianisme i Justícia, Barcelona 2002.
15. Puede verse el libro de Luigino BRUNI (coord.), *Economía de Comunión. Por una cultura económica centrada en la persona,* Ciudad Nueva, Madrid 2001.

Un objetivo que no es fácil de realizar allí donde parece que no hubiera relaciones entre la Ética y la Economía. Las empresas de la Economía de Comunión lo logran gracias a la cultura del dar y a la tensión hacia la unidad por parte de sus empresarios y trabajadores, que hacen posible la creación de relaciones interpersonales particularmente positivas, tanto sea dentro de la empresa como con sus interlocutores. Con ello, las empresas dividen sus beneficios en tres partes: ayuda a los pobres, inversión y formación

Más allá de la propuesta empresarial y situada en el terreno teórico de la economía, es interesante la aportación de David Schweickart[16], la democracia económica. Sus principios son la autogestión de los trabajadores, la economía de mercado y el control social de la inversión. De este modo, la propuesta pretende no sólo ofrecer una alternativa eficaz al capitalismo, sino también conjugar en el terreno económico libertad, igualdad, democracia, autonomía y trabajo con sentido. Conviene caer en la cuenta de que se trata de una propuesta socialista, pero que no asume ni la planificación centralizada, ni el socialismo tecnocrático de mercado, ni el socialismo participativo sin mercado. Por ello, el autor prefiere hablar de Democracia Económica.

De nuevo, y aunque el autor no alude a ningún tipo de fundamento religioso, ¿no podemos encontrar aquí una impronta del compromiso trinitario con el mundo también en la organización económica y la distribución de los bienes materiales? Si hace algunas décadas se hablaba del «socialismo de rostro humano», ¿no podremos ver en estas propuestas un «socialismo de rostro divino»?

4.3. Lo cultural: comunidades de solidaridad

Nuestra situación histórica pone en un primer plano el elemento cultural para comprender y transformar la realidad en la que vivimos. Es claro que la presencia habitual de inmigrantes extranjeros en nuestras ciudades (otras lenguas, culturas, etnias, costumbres...) nos abre a la realidad pluricultural de nuestro mundo. Es muy significativo que uno de los sociólogos más influyentes del momento, Alain Touraine, haya titulado un libro *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*[17]. El reto planteado consiste en articular correc-

16. David SCHWEICKART, *Más allá del capitalismo,* Sal Terrae, Santander 1997. Del mismo autor, *Democracia económica. Propuesta para un socialismo eficaz,* Cristianisme i Justícia, Barcelona 1993.
17. Alain TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes,* PPC, Madrid 1997.

tamente la tensión global-local, concreto-universal. Para Tillich, «la teología cristiana se mueve entre los polos de lo universal y lo concreto, pero no entre los polos de lo abstracto y lo particular (...) Si Jesús es llamado el Cristo, ha de representar todo lo que es particular y ha de ser el punto en que se identifican lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal»[18]. Es decir, la doctrina de la trinidad encarnada es la que resuelve dicha tensión.

Veamos dos ejemplos concretos: en el ámbito de la integración de los *inmigrantes,* es preciso mucho reconocimiento, acogida, hospitalidad, encuentro, diálogo; las propuestas realmente interculturales (no meramente pluriculturales) suponen reconocer la alteridad, reconocer que el otro (precisamente en cuanto otro) me enriquece. ¿No es ésta la misma dinámica que se produce en la Trinidad? «Somos iguales, somos diferentes» fue el lema de varias campañas antirracistas... y bien podría ser el título de un tratado sobre la Trinidad.

En el ámbito de la integración de personas y colectivos *excluidos,* se constata que los procesos de exclusión están muy relacionados con la fragilidad de los vínculos y las relaciones (con la soledad y el anonimato urbano). Por ello, se ve también que las soluciones meramente técnicas o burocráticas son insuficientes (aunque imprescindibles). La revitalización del tejido social, el desarrollo comunitario, la cultura de la gratuidad, la perspectiva ecológica en intervención social, la presencia del voluntariado..., todo ello en acción sinérgica son otros tantos destellos del compromiso trinitario con la realidad[19].

Una propuesta más amplia y abarcante, que pretende hacer eficaz la lucha contra la injusticia desde la misma trama cultural, es la de generar comunidades de solidaridad[20]. Con una fundamentación explícitamente trinitaria, quiere ofrecer pautas para la inserción y la actuación en la esfera de los mundos vitales (comunidades de vida e instituciones que ofrecen servicios sociales), en el mercado y la empresa, en la acción política, en «instituciones amalgama».

---

18. Paul TILLICH, *Teología Sistemática. Vol 1: La razón y la revelación,* Sígueme, Salamanca 1982, pp. 32-33.
19. La misma palabra «sinergia», que desde hace algún tiempo se ha puesto casi de moda en el lenguaje de la acción social contra la exclusión, tiene un clarísimo origen trinitario: ¡se refiere a la comunicación de las energías divinas!
20. Véase el estudio de Patxi ÁLVAREZ, *Comunidades de solidaridad,* Mensajero, Bilbao 2002. Toda la segunda parte del libro (pp. 101-168) se dedica al fundamento trinitario de las comunidades de solidaridad.

5. Comprender trinitariamente el mundo

Aunque este apartado supone un cierto cambio de estilo que puede dificultar su comprensión, me parece importante completar lo dicho con estas páginas, pues (parafraseando a Marx, pero a la inversa) no basta sólo con transformar el mundo, sino que también hay que comprenderlo. Ambas cosas (transformar y comprender), de un modo trinitario. Comenzaré con una cita de Jesús Martínez Gordo:

> «La revelación de Dios y la fe en Él puede ser abordada, como es el caso de Hans Urs von Balthasar, desde una perspectiva estética, esto es, a partir de la fascinación y atracción que resulta de contemplar la Forma de la belleza por excelencia que es Jesús de Nazaret, histórico personaje nacido de María, crucificado en el calvario, descendido a los infiernos y resucitado. El *pulchrum* es el trascendental acentuado en su tratamiento de la revelación, y la estética es la dimensión particularmente resaltada en su propuesta de articulación de la fe.
>
> Pero también puede ser abordada, como sucede en Gustavo Gutiérrez, desde una perspectiva liberadora y práctica, es decir, a partir de la presencia reveladora de Dios en la historia y en conformidad con el principio metodológico que se desprende del dogma cristológico formulado en el concilio de Calcedonia: unidad sin confusión, distinción sin separación. El *bonum* es indudablemente el trascendental tenido con particular fuerza en su teología de la revelación, y la práxica será, en correspondencia con dicho trascendental, la dimensión acentuada de manera singular, hasta acabar convirtiéndose en configuradora de toda su teología de la fe.
>
> La fe y la revelación cristiana también pueden ser afrontadas, y la teología de Wolfhart Pannenberg es uno de los ejemplos más recientes y brillantes, desde una perspectiva noética y marcadamente racional, a partir de la preocupación por mostrar la consistencia veritativa de la revelación de Dios en la predicación y en el destino histórico de Jesús de Nazaret, en cuanto anticipación en la historia de la verdad última y definitiva. En una perspectiva teológica de este estilo, lo que preocupa resaltar es la centralidad del *verum,* prestando una particular atención a la dimensión noética o racional de la revelación y de la fe cristiana»[21].

21. Jesús MARTÍNEZ GORDO, *Dios, amor asimétrico. Propuesta de Teología fundamental práctica,* DDB, Bilbao 1993, pp. 21-22. La longitud de esta cita textual se justifica, en mi opinión, porque en estos tres párrafos está resumido el desarrollo de la obra, y porque no es frecuente encontrar entre los teólogos del momento un despliegue sistemático que siga los trascendentales de un modo tan explícito.

Dando un salto, podríamos ver un paralelismo con lo que Jürgen Habermas[22] (uno de los filósofos más influyentes del momento y conocido por su «ateísmo metodológico») denomina «mundo objetivo», «mundo social» y «mundo subjetivo». Con ello se refiere a la cultura, la personalidad, y la socialidad (en un lenguaje menos abstracto, alude a la ciencia, el arte, y la ética: es decir, lo verdadero, lo bello, lo bueno).

Si continuamos con el paralelismo analógico, podemos detectar una correlación de los tres ámbitos y los tres trascendentales con las tres personas divinas: el Padre como Bondad inefable, el Hijo como Sabiduría increada, el Espíritu como Belleza infinita. Y, además, estos tres términos nos remiten a la trilogía de la teología oriental, de hondura espiritual y rigor dogmático: «la Verdad adviene por el conocimiento, la Belleza por la visión, y la Bondad por el amor. Un movimiento ternario que corresponde al mismo movimiento trinitario (Dios Padre: Verdad y origen de toda verdad; Dios Hijo: Belleza y origen de toda belleza; Dios Espíritu: Bondad y origen de toda bondad y amor). Pero, al mismo tiempo, podemos atribuir a Dios Padre la Belleza y la Bondad, como al Hijo la Verdad y la Bondad, y al Espíritu Santo la Verdad y la Belleza»[23].

Podemos terminar con estas iluminadoras palabras de Kasper: «a mayor unidad corresponde mayor autonomía, como, a la inversa, la verdadera autonomía sólo se puede realizar mediante y en la unidad del amor. La unidad en Dios, fundada por Jesucristo, no absorbe, pues, al hombre ni lo anula; significa distinción permanente y asienta así la verdadera autonomía y libertad. La mística de la unidad entre Dios y hombre, y entre los hombres y Cristo, es en el cristianismo una mística del encuentro, de la amistad y de la comunión con Dios, que se produce en y mediante el encuentro, la amistad y la comunión humana y redunda a su vez en amistad y comunión humana y se deja sentir en ellas. Así se constata, también en este aspecto, que el misterio trinitario es el fundamento más profundo y el sentido último del misterio de la persona humana y de su perfección en el amor»[24].

---

22. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., Taurus, Madrid 1987.
23. Javier MELLONI, *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la «Filocalia»,* Sal Terrae, Santander 1995, p. 20 (nota 2); cf. también la tabla de la página 188.
24. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 1985, p. 324.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

El objetivo de *Nuevas semillas de contemplación,* uno de los grandes clásicos espirituales del siglo XX –en la línea de la tradición meditativa de san Juan de la Cruz, *La nube del no saber* y los místicos medievales–, es despertar las profundidades interiores del espíritu, sistemáticamente ignoradas por el hombre occidental, para fomentar una dimensión profundamente contemplativa y mística en nuestra vida espiritual. Para Thomas Merton, «cada momento y cada acontecimiento de la vida de todas y cada una de las personas sobre la tierra siembra algo en su alma.

Del mismo modo que el viento lleva miles de semillas aladas, así también cada momento lleva consigo semillas de vitalidad espiritual que se posan imperceptiblemente en las mentes y las voluntades de los seres humanos. La mayoría de estas innumerables semillas perecen y se pierden, porque los hombres no están preparados para recibirlas: pues tales semillas sólo pueden brotar en la tierra buena de la libertad, la espontaneidad y el amor».

304 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 20,00 €**

ST 91 (2003) 231-233

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

¿Están los políticos realmente comprometidos con la educación de los más pobres?

Jesús ORBEGOZO, SJ*

De nuevo el lema «Educación para todos» vuelve a estar de moda. No se trata de una frase de nuevo cuño; ya apareció como *Idea fuerza* en la cumbre de Jontiem (Tailandia) de 1990. Entonces se apostó por desarrollar un plan global que garantizara que ningún niño quedara sin escolarizar antes del año 2000. Con el cambio de milenio y con los deberes sin hacer, se volvió a convocar otra cumbre en Dakar. De nuevo apareció «Educación para todos», esta vez para el 2015. Se supone que todos los estados van a introducir como prioridad en su agenda, en su política, el tema educativo. Acabo de leer un informe de la UNESCO del año 2002 en el que se dice que las metas de Dakar no se van a cumplir en una serie de países, tanto en lo que se refiere a la alfabetización como a la generalización de la educación básica. O sea que, una vez más, agarramos el balón y le damos una patada para alejarlo de nosotros, para después correr y darle otra patada para seguir alejándolo; ¿por qué nunca jugamos el partido?

El problema de fondo radica en que el compromiso educativo no está en la agenda de las prioridades políticas de los países, y esta ausencia se convierte en un asunto de una seriedad extraordinaria. La educación es una necesidad ética fundamental, de la que no podemos prescindir, y para ello hay que convertirla en asunto prioritario para los políticos tanto del Norte industrializado como del Sur. Hablar, proponer, formular y desear objetivos de largo alcance es útil y necesario; pero sin un compromiso político auténtico detrás, no hay nada que hacer.

* Coordinador General de la Federación Internacional de «Fe y Alegría» (Venezuela).

Cuando, desde «Fe y Alegría», hablamos de lo que significa el compromiso político con la educación, creo que tenemos autoridad moral para hacerlo. Tenemos una larga tradición de convenios estables con los estados de América Latina en materia educativa. Este proceso tiene varias fases; en primer lugar, nuestra institución es sensible a las necesidades de los ciudadanos con menos recursos; tenemos vocación de presencia en los lugares más conflictivos. Precisamente allí analizamos las posibilidades de implicación de la comunidad en el proyecto. Una vez que constatamos que sí hay compromiso suficiente en la población, asumimos la responsabilidad de diseñar, planificar y ejecutar nuevas escuelas y estrategias educativas. A partir de este momento, buscamos que las autoridades educativas asuman el papel que les corresponde, comprometiéndose con la educación de los que nunca hasta entonces tuvieron la oportunidad de romper el círculo de analfabetismo y pobreza en que vivieron sus padres y sus abuelos. En virtud de estos acuerdos, los sueldos de los maestros de nuestras escuelas, por regla general, los paga directamente el estado. También hemos llegado a acuerdos puntuales en materia de cesión de terrenos o apoyo presupuestario a iniciativas concretas.

Partimos de la convicción de que «Fe y Alegría» es una entidad privada, pero que utiliza dinero público. En otras palabras, una institución pública de gestión privada, que tiene como objetivo el que esos recursos lleguen a los sectores mas desasistidos. En Europa esto puede resultar extraño, porque los gobiernos aparentemente llegan a todos lados; pero en América no. Desde la convicción de que la colaboración con el poder político es imprescindible, no sólo vemos con desencanto cómo las grandes palabras pronunciadas en los foros internacionales se las lleva el viento. La evidencia de que muchos gobiernos no se toman en serio su compromiso con la educación es palpable también cuando, en países como Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Venezuela o Argentina, se están produciendo graves retrasos en el pago de sus sueldos a las plantillas de maestros de nuestras escuelas; ello está generando situaciones realmente delicadas en lo personal y en lo institucional.

A pesar de que estas situaciones que denunciamos con firmeza nos interpelan sobre la seriedad de los gobiernos, seguimos creyendo que esa alianza estratégica con los estados es sumamente importante. Cada gobierno debe entender que es corresponsable con la sociedad; a su vez, nosotros podemos representar al estado a la hora

de atender esas necesidades, ese clamor educativo de las poblaciones más desasistidas y más necesitadas con las que establecemos un compromiso irrenunciable. No puede haber bienestar sin un desarrollo educativo notable. Desde nuestro punto de vista, éste es un argumento de fondo que los políticos deben asumir como depositarios de la soberanía popular. No es sólo una cuestión de dinero; la obligación del estado es garantizar que toda la población reciba una educación pertinente y de calidad.

Por eso, ante grandes objetivos incumplidos en el pasado y camino de incumplirse en el futuro, ¿qué podemos hacer? Sin duda, asumir el papel que como sociedad civil nos corresponde. Tanto en el Norte como en el Sur, nuestro trabajo consiste en marcar de cerca a los poderes públicos para que no se olviden de los más débiles. Tenemos que reclamar a los políticos, simplemente, que cumplan lo que prometieron; y si no lo hicieron, que entiendan que a nosotros no nos da igual. Incumplir los compromisos educativos que afectan a los más desfavorecidos es un atentado moral. En la educación se juega su bienestar la sociedad; y excluir de este derecho fundamental a una parte importante de los niños y niñas de nuestros barrios y pueblos es una injusticia grave, ante la que no estamos dispuestos a quedarnos cruzados de brazos.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Edith Stein (1891-1942), canonizada en 1998, fue una de las católicas más fascinantes del siglo XX. Judía de nacimiento, filósofa eminente, educadora y defensora de la causa de las mujeres, se convirtió al cristianismo y, más tarde, profesó como carmelita descalza, con el nombre de sor Teresa Benedicta de la Cruz. Tras ser arrestada por los nazis, murió en Auschwitz en 1942. Su testimonio, pues, podría reforzar cada vez más el puente de la comprensión recíproca entre judíos y cristianos

Estas páginas ponen de relieve las extraordinarias características de su espiritualidad, en la que supo integrar su formación filosófica, su afinidad con la mística carmelitana y su identificación personal con el camino de la Cruz. La presente selección de *Escritos esenciales* constituye una excelente introducción a su pensamiento.

208 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 13,00 €**

ST 91 (2003) 235-245

LAS BIENAVENTURANZAS

3. Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra

Carmen BERNABÉ*

Jesús proclama *«Bienaventurados los mansos* (*praeis,* en griego), *porque ellos poseerán en herencia la tierra»* (Mt 5,5); pero ¿a quién se dirige cuando habla de «mansos» y qué quiere decir cuando les llama «bienaventurados»?

1. La mansedumbre, una virtud muy poco honorable y admirada

Las Biblias traducen el término griego *praeis* por «manso» o por «humilde», pero el término en sí suele definirse por sus contrarios: «bronco, duro, violento, furioso, o brutal»[1]. La mansedumbre posee cierta connotación de propensión a ser víctima de las acciones violentas de otro. Los antiguos veían la mansedumbre como contraria a la «cólera», que, a su vez, era considerada la pasión lógica y necesaria después de sufrir una injuria que pedía venganza[2], pues, de no tomarla, el injuriado quedaba expuesto al deshonor la burla y el desprecio de sus vecinos. Las injurias o insultos podían ser verbales o físicos.

Quizá se entienda mejor ésta si tenemos en cuenta el contexto cultural y las claves que regían las relaciones y la percepción del mundo. Entre ellas, el honor era una de las fundamentales. El honor era la pretensión de valía que una persona tenía ante sus propios

* Profesora de Sagrada. Escritura. Universidad de Deusto. Bilbao

1. F. HAUK – S. SCHULZ, «*praús*»: TDNT 6: 645-646.
2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 4.3.5

ojos y que debía ser reconocida por los demás. Esto llevaba a vivir en permanente desafío a los demás para ganar más honor, y en permanente defensa de los otros para no perder aquel con el que se había nacido o se había logrado desafiando a los demás y quitándoles el suyo. Mantener ese honor suponía que había que seguir una serie de actitudes y comportamientos, aquellos que socialmente se decían adecuados para ello, y que variaban según el género. Mientras las mujeres debían mantener su exclusividad sexual por medio de las actitudes propias, como el recato y la sumisión, los varones debían mostrar una actitud hacia fuera de desafío, agresividad más o menos manifiesta, mando y autoridad sobre su familia, competitividad, exhibición, respuesta a cualquier desafío... que hacían de la vida un lugar de lucha y competición, donde siempre se estaba en peligro de ser desafiado y perder honor y, con ello, la consideración de los demás. La mansedumbre, como se ha dicho al principio, no era precisamente una virtud apreciada en aquella sociedad, donde al menor descuido se podía ser acusado de pusilanimidad y falta de hombría[3].

Para E. Schweizer[4], la mejor traducción de los *praeis* no sería la de aquellos que buscan evitar el orgullo (como una actitud meramente interior), sino la de aquellos que no tienen poder ante los ojos del mundo. Y D. Losada los ve como aquellos que no oprimen a nadie, ni sacan partido (de su situación), ni piensan en la venganza ni en la violencia para alcanzar sus objetivos. Serían los pacientes y generosos de corazón[5]. Habría que hacer una llamada de atención sobre el hecho de que la mera falta de poder o la opresión sufrida no constituyen a nadie en manso de corazón, pues puede acoger en sí un deseo de revancha. Como se verá más adelante, no entra esta actitud en los mansos.

3. Sobre este tema del valor cultural del honor puede leerse, como estudio germen del tema, B. MALINA, *El mundo cultural del Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella 1996. Aplicado al tema que nos ocupa, K.C. HANSON, «How honorable! How shameful! A cultural analysis of Matthew's Makarismos and reproaches»: *Semeia* 68 (1994) 81-111. En la misma línea, J. NEYREY, *Honor and Shame in Matthew's Gospel,* John Knox Press, Louisville 1998.
4. E. SCHWEIZER, *The Good News according Matthew,* Atlanta 1970, pp. 89-90.
5. D. LOSADA, «Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra»: *Revista Bíblica* 41 (1979) 239-243.

Jesús, al llamar «bienaventurados» a los mansos, está reconociendo su posición como adecuada al sentir y hacer de Dios. Y confiriéndoles ese reconocimiento y dignidad que les era negada por la sociedad[6], que despreciaba semejante actitud vergonzosa e indigna.

2. La prepotencia como pauta de convivencia humana

Vivimos un momento histórico que resulta ser un lugar hermenéutico excelente para comprender las implicaciones y las dificultades de vivir la tercera de las bienaventuranzas: *Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra*.

Lo que prima –o lo que se ve más– en nuestra sociedad es la prepotencia, la agresividad, la venganza, el ataque y el desafío preventivo, el amedrentamiento, la extorsión y la imposición violenta como medios habituales para lograr los fines que se pretenden. Este mismo esquema se utiliza en distintos ámbitos, tanto civiles como religiosos, políticos como económicos, entre personas y entre grupos o naciones[7]. Lo que se lleva es la soberbia, el «usted no sabe con quien está hablando», «primero agredir, luego preguntar», el ejecutivo/a agresivo/a, el «se va a enterar usted», etc.

La persona que no grita ni agrede, sea física o verbalmente, parece que no existe, y tiene grandes posibilidades de que se conculquen sus derechos e incluso de que se la llegue a despreciar por no imponerse o por aparecer como débil. El tipo de persona que proponen como modelo los medios de comunicación –antes sólo a los varones, ahora también a las mujeres– es aquella que de forma agresiva consigue sus fines a cualquier precio, sin importarle demasiado los medios; quien sabe sacar partido de su situación privilegiada o de poder. La vida se convierte en una lucha continua contra los demás, en una manada de lobos disputándose el cordero.

Se proponen y se imponen unas relaciones personales y grupales en las que sólo los fuertes, los violentos y los poderosos prospe-

6. Algo similar dice K.C. Hanson cuando propone traducir el *makários* de la fórmula por «honorables»; cf. K.C. HANSON, «How honorable! How shameful! A cultural analysis of Matthew's Makarismos and reproaches»: *Semeia* 68 (1994) 81-111.
7. El ataque preventivo contra Irak que, cuando escribo estas líneas, está preparando el gobierno de USA con la ayuda de otros cuantos Gobiernos, y en contra de la mayoría de sus sociedades, constituye uno de los muchos ejemplos de esta situación.

ran y son reconocidos socialmente, mientras se pretende que sea esta misma prosperidad y su reconocimiento social lo que les dé una especie de legitimidad, y se acompaña muchas veces de un discurso donde la prepotencia se disfraza de firmeza, y la opresión oportunista de sagacidad lúcida.

De forma similar, las naciones fuertes y ricas utilizan su fuerza para amedrentar, aprovecharse de su situación e imponer sus condiciones a las más débiles, consiguiendo ser aún más fuertes y ricas. Utilizando la fuerza, si es preciso. para forzar el derecho y cambiar las leyes, a fin de lograr legitimidad y sacar beneficios, mientras apelan a los más altos fines, que la mayoría de las veces se invocan en vano.

3. Las Bienaventuranzas como anuncio gozoso y programa comunitario

Mateo ha recogido el material tradicional y lo ha reorganizado de forma que en los capítulo 5-7 propone el comportamiento y la actitud que se esperaba de los miembros de su comunidad, y que se resumía en el término «justicia». El contenido de este término se desarrolla a lo largo del Sermón del Monte.

Que Jesús habla a los discípulos, se hace ya evidente en 5,1-2, cuando dice: «Viendo a la muchedumbre, subió al monte, y sus discípulos se le acercaron. Y tomando la palabra, les enseñaba diciendo...»; es entonces cuando Mateo pone las Bienaventuranzas (vv. 3-12) como rasgos y características ideales de los miembros de la comunidad, que luego desarrollará a lo largo de los dos capítulos (5-7). Así pues, están dirigidas a quienes creen o pueden llegar a creer en él. El uso repetido del término «hermano» lo hace evidente[8].

Esa justicia que se pide a los miembros de la comunidad es la que les va a diferenciar de los demás, sobre todo de los fariseos[9]. El capítulo 23 está dedicado a ese contraste, pero también se extiende por los capítulos 5-7[10]. Y es que la comunidad de Mateo tenía pro-

8. J.A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The social World of the Matthean Community,* Fortress Press, Minneapolis 1990, pp. 90-101.
9. J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community,* University of Chicago Press, Chicago-London 1994.
10. Cfr. DAVIES /ALLISON, *The Gospel according Matthew I,* Clark & Clark, Edimburgh 1988.

blemas con aquel grupo (descendiente de los fariseos del tiempo de Jesús) que se iba imponiendo como autoridad doctrinal dentro del judaísmo. La comunidad encuentra en el cumplimiento de esta justicia una forma de subrayar su identidad hacia fuera y hacia dentro, pero también una fuente de conflictos y persecuciones, como sin duda lo fueron para los propios discípulos de Jesús (5,11-12).

La mansedumbre es una forma y un modo de realizar esa justicia, y sin duda también fuente de conflictos. Lo que conlleva esa actitud se desarrolla inmediatamente después (vv. 20-28) en comportamientos concretos que, sin duda, implicarían un deshonor a los ojos de los demás convecinos.

3.1. Jesús como comienzo de las promesas largamente esperadas (Is 6)

Esta misma justicia que se pide a los discípulos como característica personal y comunitaria es reflejo de la justicia de Dios. De ahí que Mateo hay evocado por medio de alusiones más o menos explícitas el contexto veterotestamentario, donde se habla de la justicia de Dios y de su realización.

La primera evocación de la justicia de Dios, manifestada en el cumplimiento de sus promesas, es Is 61,1-3: *«El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación...»*. Es lo que está haciendo Jesús de forma programática, poco después de haber recibido el espíritu en el Bautismo (3,16).

La tercera bienaventuranza participa de este contexto, porque *praeis* es uno[11] de los términos griegos con que los LXX traducen la palabra hebrea *anawim* (pobres), lo que propicia que los mansos y los pobres de espíritu se identifiquen y se lean como los destinatarios de las promesas de justicia de Isaías. Por otra parte, entre las promesas de Is 61 aparece también la de la tierra (61,7; 60,21). Por eso la promesa de Isaías que se ve cumplida en Jesús también les afecta a los mansos. También a ellos se les hace justicia.

11. Otras veces utiliza *ptochoi,* que aquí aparece en la primera bienaventuranza y que ha hecho que ambas bienaventuranzas hayan sido entendidas como paralelas, en las que la tercera explicaría la primera.

3.2. La mansedumbre no es ingenuidad, sino persistir en una actitud con confianza en el Dios justo.

La otra alusión veterotestamentaria que está detrás de la bienaventuranza de los mansos nos aclara quiénes son y por qué necesitan justicia estos mansos

Mientras en el Sal 37,11 se lee: «mas poseerán (*klêronomêsousi)* la tierra los mansos (*praeis* en los LXX / *anawim* en el texto hebreo), en Mateo 5,5 se puede apreciar casi una cita literal del Salmo:«Bienaventurados los mansos[12] (*praeis*), porque ellos poseerán en herencia (*klêronomêsousin*) la tierra».

El salmo presentaba el doloroso problema religioso de la injusticia social, la pregunta de por qué los malvados vencen sobre los que esperan en Yahvé, a quienes oprimen[13]; por qué prosperan (v.3), mientras los justos son oprimidos y aplastados (v.7). Téngase en cuenta que en aquel momento en Israel la prosperidad era considerada como una bendición de Dios a quien era justo y seguía su ley. Pero el Salmo plantea la pregunta que aparece también en Job.

A lo largo de todo el salmo se expone la actuación y la suerte de unos y de otros. A estos malvados se les denomina a veces con el término hebreo *resaim,* que tiene un matiz de pecador e impío, mientras a los justos, en el v. 11, se les llama los «pobres», con un término que en el texto hebreo es *anawim,* pero que en la Biblia griega se tradujo por *praeis*. Sin embargo, aunque tanto *resaim,* con su matiz de pecador e impío, como *anawim*[14] contienen un cierto matiz de apelación a Dios para que intervenga y haga valer su justicia[15], no podemos pensar que nos hallamos ante un problema de meras actitudes ante Dios, sino de posturas y acciones de unos con respecto a los otros. Evidentemente, Dios está implicado en ello. La justicia que pide Yahvé se plasma en las relaciones con el prójimo;

12. El griego *praeis* aparece a veces traducido como «humildes», pero el término «manso» conserva mejor su significado.
13. D. Hamm, *The Beatitudes in Context,* Michael Glazier, Wilmingtown, DE, 1990, pp. 86-92.
14. El término hebreo *Anî* deriva de una raíz que significa «hallarse en condición permanente o actual de debilidad, fuerza y valor disminuidos, como pobreza, enfermedad, opresión, persecución por parte de los enemigos». Incluso muchos textos lo utilizan con un sentido social de indigente, marginado... (Ex 22,24; Dt 15,11; 24,12; Am 2,7; 8,4).
15. *Ibid.,* 230

las actitudes ante Yahvé están muy relacionadas con las actitudes ante el prójimo. Por tanto, no extraña que, aun utilizando estos términos, el salmo aluda a una situación en la que algunos ricos, poderosos y prepotentes oprimen y persiguen (por eso se les llama *resaim*) a otros más débiles, e impotentes, los justos, los *anawim*/*praeis*[16].

El salmo es una llamada a estos *anawim*/*praeis* a conservar el ánimo y la confianza en que la justicia de Dios vencerá frente a la suerte del malvado, que no durará siempre, a la vez que se les llama a no caer en las mismas actitudes de quienes les oprimen: cólera, enojo, ira (vv.7-8), sino a persistir en su actitud de acuerdo con la justicia del Señor: *«Toma el injusto prestado y no devuelve, mas el justo es compasivo y da»* (v.21). El salmo anima a mantener la confianza en que al final ese comportamiento se desvelará como el acertado, y vencerá la justicia de Dios, porque la victoria de los malvados significaría que éste es derrotado.

Parece lógico pensar que Mateo está viendo en este manso que sufre opresión y violencia por parte de los malvados la personificación de su comunidad, que sufre acoso por parte de otros grupos que se van haciendo con el poder. La promesa de las bienaventuranzas les anima y les conmina a permanecer en una forma concreta de ser justos. Les anima a mantener una actitud que es despreciada por no compartir los cánones de valor y honor de su sociedad, una actitud que puede ser calificada como debilidad, falta de agallas o de hombría.

4. Jesús, el modelo de mansedumbre

Pero es en Jesús donde esta comunidad, cada vez más marginada y excluida, tiene el ejemplo máximo de manso. Y así lo presenta Mateo, quien utiliza las otras dos veces[17] que aparece el término *praeis* para aplicárselas a Jesús, que pasa a ser el modelo de cómo vivir y entender la bienaventuranza. Y, de hecho, en la primera mención aparece como sabiduría (11,18):

16. A. Ricciardi, «Los pobres y la tierra según el salmo 37»: *Revista Bíblica* 41 (1979) 225-237.
17. Este término sólo aparece 4 veces en el Nuevo Testamento, tres de ellas en Mateo, y otra en 1 Pe.

1) Esta primera mención aparece en contexto de predicación. En 11,29, Jesús acaba de dar instrucciones a sus discípulos enviados en misión, y él se dirige a predicar a «*sus* ciudades» (11,1), un adjetivo posesivo que deja entrever que se trata de una situación comunitaria. Parece que los discípulos –la comunidad mateana– entra en conflicto con las autoridades sinagogales judías a causa de la confesión que hacen de Jesús como Mesías (que ha aparecido en la respuesta al Bautista) y como sabiduría (11,18) que enseña la verdadera forma de entender la Ley[18] (la voluntad de Dios expresada en ella): «Venid a mi todos los que estáis cansados y sobrecargados, que yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso (*praus*) y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestra existencia, porque mi yugo es suave y mi carga ligera». Detrás de la interpretación de la Ley hecha desde Jesús hay una forma de vida concreta, unos valores, unas actitudes... que se proponen como más conformes a la voluntad de Dios. La mansedumbre al estilo de Jesús es una de esas actitudes poco apreciadas por los contemporáneos.

Esto podría hacernos pensar en un Jesús que no se enfada, que no se indigna ante la injusticia y que aguanta sin más... Pero el evangelio muestra que no es así y que, por lo tanto, el «ser manso», en labios de Jesús, debe de aludir a otra realidad. La segunda cita lo explicita mejor.

2) La segunda vez que se aplica este término a Jesús es en 21,5 y confirma esta dirección. Jesús entra en Jerusalén montado en una burra y por el Monte de los Olivos. Las citas del Antiguo Testamento que iluminan el suceso y la imagen que, sin duda, acudía de inmediato a la mente de los lectores judíos nos ayudan a entender su significado. Las citas son una combinación de Is 62,11, un oráculo de consolación para Sión donde se le anuncia que llega su salvación, con Za 9,9, donde se anuncia la llegada del Mesías como rey justo y manso (*praus*) que suprimirá todo símbolo de combate y opresión y proclamará la paz (Za 9,10). La imagen evocada es la de David huyendo a pie de su hijo Absalón por el monte de los

18. Se hablaba de la Ley con la expresión «el yugo de la Ley». La interpretación de la Ley era uno de los principales motivos de discusión entre la comunidad de Mateo y los dirigentes sinagogales que estaban estableciendo la ortodoxia judía.

Olivos (2 Sm 15,17.30). Jesús es presentado y aclamado (v. 9) como el Mesías esperado, el Hijo de David, que llega a su heredad de forma nueva, no violenta, con mansedumbre. La alusión a la toma de Jerusalén por David y su reverso en Jesús está implícita en la alusión a 2 Sm 5,6-12, que encierra la mención de los ciegos y los cojos que se acercaron a Jesús en el Templo (21,14). Para Jesús los pequeños y despreciados, incluso los que se consideraban impuros e indignos de estar en presencia de Yahvé, a los ojos de los hombres, son sanados y acogidos. El mesianismo que se confiesa en Jesús tiene muy poco de prepotente, dominador, impositivo. Lo que se consideraba normalmente honorable y propio de un rey vencedor queda subvertido en Jesús, el manso por excelencia.

3) También Jesús es ejemplo de la forma de poseer la promesa, de poseer la tierra. Mateo relaciona todos los lugares donde aparece semejante promesa y cumplimiento situando a Jesús en un monte y en relación con el tema del poder. Para los judíos el monte tenía evocaciones escatológicas y mesiánicas. Era al final de los tiempos cuando todos los pueblos acudirían a (monte) Sión. *La primera vez,* al comienzo de su camino, en el monte de la tentación donde se le prometen todos los reinos del mundo a cambio de que adore a Satanás, el adversario de Dios (4,11). Pero Jesús rechaza seguir otro camino y otros medios que no sean los de Dios. *Al final* de su ministerio, también en un monte y después de haber pasado por la cruz y haber mostrando a lo largo de su vida la forma de ser manso y su confianza en la justicia de Dios, declara que «le ha sido dado todo poder en el cielo y la tierra» (28,18). *En medio,* estaba la bienaventuranza con la promesa.

Sólo al final, después de su vida vivida en la justicia de Dios, y de su muerte en cruz, cuando ya no hay peligro de malentender el señorío y el poder, aparece el cumplimiento de la tercera bienaventuranza, la posesión de la tierra en herencia. Jesús muestra que esa posesión y ese poder son paradójicos, y que sólo se entienden cambiando de mentalidad, mirando desde otra perspectiva, que es la de Dios, donde la prepotencia, la agresión, la provocación, el desafío negativo, la venganza, el dominio, la brutalidad, el sacar partido de los débiles, el rematar al caído, no caben como medios para conseguir los fines, por más buenos y deseables que éstos sean.

5. Conclusión: la mansedumbre una virtud actual

Al comienzo se exponía cómo la prepotencia, la agresión verbal o física, es una pauta de la convivencia. Hemos visto que las bienaventuranzas proponen frente a ella la mansedumbre tal como se ve realizada en Jesús.

Sus discípulos, son llamados a romper el círculo de injuria, cólera, respuesta-agresión (5,21-22) y a no ceder a la cólera ni a la respuesta que la sociedad exigía para entrar en la categoría de persona respetable; son invitados a abandonar «los juegos de honor»[19] y su dinámica de desafío y respuesta, lo que conllevaba el riesgo de ser menospreciados, incluso de ser considerados débiles y sin honor. Agresiones físicas verbales o actitudinales (actitudes de prepotencia con las mujeres, por ejemplo, aunque no sólo) que suponían aumentar el honor propio quitándoselo a otro. Neyrey llega a decir que, en aquel contexto, eran los varones los especialmente llamados por esta bienaventuranza de los mansos, pues eran sobre todo ellos los protagonistas de semejante dinámica.

Esta actitud es uno de los aspectos del cumplimiento de esa justicia que debe caracterizar a los discípulos de Jesús y que es propia del Reino de Dios; sobre ella Mateo insiste tanto a su comunidad; y a pesar de la estigmatización que pueda conllevar, les anima a aceptarla y convertirla en fuerza, en característica definitoria, en valor. La promesa es que, aunque parezca paradójico –debido a la indignidad y el desprecio que suscitaba–, esa actitud acabaría mostrándose como la única forma de construir reino y venciendo en su debilidad.

También hoy, con todos los análisis y mediaciones históricas necesarias en cada época, sigue siendo válida la bienaventuranza de los mansos, quienes con su actitud rompen el círculo de la violencia. También hoy hay quienes la siguen aplicando, y de la misma forma siguen siendo mirados con escepticismo, si no con desprecio.

De forma individual o colectiva, muchas personas se esfuerzan por no entrar en el círculo infernal de los retos y respuestas de los insultos y descalificaciones, de las agresiones físicas o verbales.

Personas y grupos que trabajan en pro de unas leyes que, defendiendo el derecho de las víctimas, no sean revanchistas con el agre-

19. Cf. J. NEYREY, *Honor and Shame in Mattew Gospel*.

sor. Personas que saben reconocer los errores y pedir perdón (también en público). Personas que no utilizan su posición para doblegar, humillar, o imponer. Personas que no crispan las situaciones para obtener ventaja de ello. Personas, en fin, convencidas de que hay otra forma de hacer las cosas, construir el mundo, hacer reino y establecer su justicia, y de que solo así tiene futuro la tierra. Cada persona puede tratar de identificarlas en su entorno y de encontrar esa actitud en sí misma.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Hoy son muchas las parejas que se separan prematuramente. Quien conoce las reglas inconscientes que concurren en el juego del amor puede hacer mucho para configurar su vida de pareja y conseguir que ésta sea gratificante y feliz. Ello exige paciencia y perseverancia, respeto y estima mutua, para que la relación no degenere en una nefasta lucha por el poder. Si los miembros de la pareja quieren alcanzar el justo equilibrio entre libertad y mutua dependencia, deben mostrar tolerancia ante las peculiaridades del otro, dispuestos a aceptar la monótona vida diaria como una realidad ineludible y a solucionar conjuntamente los problemas.

La cultura del amor requiere, además, dedicar suficiente tiempo a la persona con la que se convive, pero también concederse suficiente tiempo a uno mismo. Y, por último, descubrir formas de perdón, pues a la larga no hay relación que pueda subsistir sin culpa y sin reconciliación. Un libro que dará ánimos y proporcionará ayuda a todos los que deseen trabajar por una convivencia feliz y una relación de pareja duradera.

192 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 13,00 €**

ST 91 (2003) 247-262

LOS LIBROS

Recensiones

RODRÍGUEZ IDÍGORAS, Ángel (ed.), *El valor terapéutico del humor* (Col. «Serendipity Maior»), Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 230 pp.

Imagínense un solemne y concurrido acto de presentación de un libro: llegan sus seis autores, se sientan a la mesa de la presidencia y, en vez de echar mano de los consabidos papeles, sacan de sus carteras narices de payaso y se las ponen. Y luego se bajan del estrado y se ponen a repartir más narices entre el público. Parece poco serio, ¿no? Pues claro que no lo es, pero era lógico suponer que, presentando un libro como éste, todo estuviera presidido por el humor y no por la circunspección.

Estamos ante un libro atípico y pionero en España en cuanto a su género: hace más de treinta años que psicólogos, psicoterapeutas y educadores comenzaron a estudiar sistemáticamente el humor como comportamiento humano, pero en la realidad española apenas ha sido objeto de estudio, investigación y práctica.

El intento del libro es contribuir a que el humor forme parte de las ciencias humanas y sociales de nuestro tiempo, ámbitos donde su realidad interese, se estudie, se difunda y amplíe. Y eso no sólo en su dimensión filosófica, sino también como una terapia sanadora y unificante de la persona.

El primer capítulo hace un repaso de la dimensión terapéutica del humor y está escrito por un psicólogo (Ángel Rodríguez Idígoras) que es al mismo tiempo profesional del humor gráfico. A él se deben las chispeantes ilustraciones del libro.

En el segundo (Ángel Rodríguez Cabezas) se hace hincapié en los aspectos más fisiológicos o médicos del humor, en lo que le pasa a nuestro cuerpo cuando nos reímos.

El tercero (Jesús Damián Fernández Solís) podría responder a la pregunta de si es posible «aprender a tener sentido del humor». A su autor le parece obvio que sí lo es, y ofrece en un apéndice «talleres» muy prácticos para ejercitar diversas formas de educar en él. (Me ha resultado inevitable desear fer-

vientemente la asistencia a alguno de esos talleres de más de una persona...).

El cuarto capítulo (Miguel Ángel Rodríguez) trata de la risa patológica, uno de los temas posibles de la relación entre el humor y la parapsicología. El autor, psiquiatra con mucha experiencia en el tema, da una visión precisa y comprensible de cómo se expresa en las diversas enfermedades mentales y, por ello, en qué consiste la diferencia entre una risa sana y una risa patológica.

Un último capítulo (Carlos Alemany y Raúl Cabestrero) da cuenta de la cantidad de estudios e investigaciones que se están haciendo en el campo del humor en su relación más específica con el área de la psicoterapia (ya van por 41 las tesis doctorales...).

Quizá sea por deformación profesional, pero me habría gustado encontrar un capítulo sobre Humor y Teología. Ya lo hizo con especial acierto José María Díez Alegría en aquel «Aprender a vivir con humor trascendente», un capítulo de *14 Aprendizajes vitales,* otro libro de esta misma colección, y a lo mejor por eso nos dejó dentro el deseo de seguir profundizando en el tema. O quizá, sobre todo, por la falta que está haciendo en nuestra Iglesia cultivar más esta dimensión imprescindible de la vida.

Dolores Aleixandre

LABOA, Juan María, *Cristianismo. Origen, desarrollo, divisiones y expansión,* San Pablo, Madrid 2002, 372 pp.

Nos encontramos ante una obra que tiene el sabor de las síntesis propias de la madurez, que se proponen compartir los saberes adquiridos en largos años de investigación y docencia con todos aquellos que, sin pertenecer al mundo de la especialización, buscan, sin embargo, un conocimiento de la historia capaz de dar razón y de iluminar el presente.

«La historia del cristianismo pretende ser la narración de la presencia de Dios en la historia humana y la historia de la vida y actuación de los creyentes a lo largo de estos últimos dos mil años». Para todos aquellos que no conocen el cristianismo desde dentro, es decir, desde un corazón adherido a la fe, estas páginas pueden ser la oportunidad para descubrir el latido de la vida de generaciones de creyentes que, con su santidad y su pecado, han formado parte esencial de esta humanidad en busca de sentido y han acogido, vivido y ofrecido una respuesta que confiesan viva y esperanzadora hasta hoy. Quienes se acercan a esta obra desde la fe cristiana compartida, pueden encontrar en ella la admirable historia de un tesoro llevado en vasijas de barro, razones para esperar y para ser humildes, interrogantes abiertos y explicación ante aquello que les

duele de sus iglesias, comprensión de sus heridas y respeto y amor hacia la comunidad de los creyentes en Cristo.

Una de las mayores aportaciones del libro es la visión universalista propia del cristianismo, perspectiva que se mantiene desde las primeras páginas hasta las últimas. A ella se debe un innegable carácter ecuménico, que hoy es irrenunciable, pero que está aún lejos de ser un elemento culturalmente integrado en todos los ámbitos cristianos. El panorama se enriquece enormemente cuando podemos contemplar la existencia y vicisitudes de las iglesias orientales, de las iglesias reformadas y protestantes, los avatares del cristianismo en Asia y África, su presencia en Oceanía, o la realidad que va de la evangelización de América a las inquietudes actuales en este continente, el complejo panorama en Norteamérica o las peculiaridades de la espiritualidad afroamericana. Junto a este sentido universal y ecuménico, llama la atención la dimensión misionera del cristianismo, que aparece no como una actividad más de algunos cristianos entregados, sino como elemento inherente a la propia vida cristiana. El dinamismo de su historia es misionero.

Por otra parte, lo que se percibe es una historia que responde a la ley de la encarnación: iglesia y sociedad, cambios socioeconómicos y culturales, relaciones con la política y los estados, expresión artística de la fe, valores y sensibilidades... Y en esta complejidad muestra el autor un equilibrio que no se debe a una postura pretendidamente aséptica, sino a lo contrario: al esfuerzo por discernir dónde está el pecado y dónde la gracia, cuáles son los dones y cuáles las oportunidades perdidas, pero sin hacer una historia en blanco y negro, sino dando cuenta de la complejidad de la vida de la Iglesia en el mundo, de las grandezas y debilidades de los creyentes: está el testimonio de los mártires de ayer y de hoy junto a los desconciertos y preguntas de cada época, hasta el intento de atisbar «un futuro de incógnitas y de creatividad».

Mª Jesús Fernández Cordero

CROSSAN, John Dominic, *El nacimiento del cristianismo,* Sal Terrae, Santander 2002, 654 pp.

A partir de los años 80 del siglo XX se abre paso una nueva orientación en los estudios sobre el Jesús histórico, la llamada «tercera búsqueda», en la que se encuentran trabajos de muy diversa índole y calidad. En la línea de sus obras precedentes, y, más en concreto, de la más conocida y controvertida, *La vida de un campesino judío* (Crítica, Barcelona 1999), John Dominic Crossan nos ofrece en esta obra, cuyo original inglés es del año 1998, una continuación de sus estudios sobre el Jesús histórico.

Esta vez centra su investigación en los años inmediatamente siguientes a la muerte de Jesús, es decir, en los años 30 y 40 del siglo I, y antes del desarrollo de las comunidades paulinas, ampliamente documentado. En general, las décadas en las que Crossan se centra son muy desconocidas, fundamentalmente por la escasez de documentación, su parcialidad y la intencionalidad teológica que refleja. Sin embargo, son años fundamentales, porque la generación de hombres y mujeres que acompañaron a Jesús por los caminos de Galilea hasta Jerusalén se enfrentó a la doble tarea de continuar tras las huellas del Maestro y, al mismo tiempo, superar y comprender el escándalo de su ejecución.

Son varias las preguntas que Crossan se hace y a las que intenta dar respuesta a lo largo de toda su obra. En la primera parte aborda el *porqué* investigar en el «eslabón entre el Jesús histórico y el cristianismo primitivo» (p. 2), y no en su expansión y crecimiento (en trabajos anteriores estudió el movimiento de Jesús y su ejecución).

En la segunda parte se pregunta por las fuentes, es decir, por el *dónde* se encuentran y *cuáles* son los materiales con los que trabaja. En varios capítulos aborda temas tan importantes como la memoria, la oralidad y la capacidad de leer y escribir en sociedades premodernas, como las del Mediterráneo del siglo I. Crossan afirma que trabajará «no con la (categoría) de una gran división entre los mundos oral y escrito sino con su múltiple interacción y con las sutilezas exigidas por esa dialéctica» (p. 88). Crossan afirma la prioridad marcana, la existencia de Q, la dependencia de Juan con respecto a los Sinópticos, la independencia del evangelio de Tomás y de la Didajé, y la muy discutida existencia independiente de un Evangelio de la Cruz, que es posible identificar en el Evangelio de Pedro.

En la tercera parte se cuestiona el *cómo,* y se centra, por tanto, en la metodología, que, como en otros estudios anteriores, es interdisciplinar, aplicando la antropología, la historia, la arqueología y la crítica literaria a los temas que trata. Utilizando sus mismas palabras, su método es interactivo, «porque implica la interacción recíproca de

esas disciplinas entre sí» (p. 147). Logra así una presentación de esos *años perdidos del cristianismo más primitivo* no sólo novedosa, sino también bien argumentada, documentada y en gran medida plausible, si bien sujeta a diversas críticas por parte de otros autores. El contexto que se propone reconstruir de la mejor manera posible, y siempre de un modo bien concreto, es el de los años 20 en la Baja Galilea.

Por último, se pregunta por *lo que* las fuentes y el método revelan acerca de los seguidores de Jesús entre los años 30 y 40 en Palestina (de la sexta parte a la décima): reino y escatología, sanadores e itinerantes, maestros y sedentarios, comida y comunidad, relato y tradición.

La obra tiene el suficiente rigor y análisis detallado como para que los especialistas la estudien con detenimiento, pero la agilidad, vivacidad y actualidad de su estilo, así como las introducciones generales, la hacen igualmente apta y atrayente para el público en general. Unos y otros serán alcanzados por la capacidad de comunicar la historia, repetida una y otra vez, de los orígenes cristianos de una manera completamente nueva, sugerente y que no se somete a los cánones académicos establecidos. De la mano de Crossan, el lector o lectora se introducirá en el mundo vivencial de los pasos de los primeros seguidores de Jesús después de su muerte-resurrección, sintiendo la invitación a ir más allá de sus palabras para encontrarse con la persona de Jesús y su proyecto.

La obra, que abre perspectivas nuevas que no pueden olvidar quienes se dedican a la reflexión cristológica y eclesiológica, es tremendamente sugerente, aunque muchas de sus hipótesis sean discutidas, en algunos casos muy especulativas, y no siempre verificadas completamente, lo que no le quita valor, dada la empresa tan ardua que Crossan se ha propuesto. En cualquier caso, convenzan o no sus argumentos, deja preguntas abiertas que no dejan de ser una provocación para quienes quieren adentrarse abierta y críticamente en el debate sobre el nacimiento del movimiento cristiano en Palestina. La discusión es amplia, y las veredas que se muestran al lector/a le invitan a seguir profundizando y leyendo otros autores y autoras preocupados por la reconstrucción de los orígenes cristianos, donde, entre luces y sombras, las primeras comunidades siguieron a Jesús.

Elisa Estévez

DE CARLOS OTTO, Federico, *Qué sentido tiene la vida,* Acento (Col. «Self, conócete a ti mismo»), Madrid 2002, 156 pp.

La pregunta por el sentido de la vida puede parecer tópica, pero tratar de responder a ella entrando en diálogo con quien está en búsqueda no resulta fácil, precisamente por su extensión, su importancia y su complejidad. Y, sin embargo, la verdadera dificultad no está ahí, sino, mucho más, en llegar a suscitar esa pregunta en quienes viven «con los cascos puestos» y parecen irremediablemente instalados en el ámbito de lo trivial. Por eso es una agradable sorpresa encontrar este librito (atractivo ya desde el formato), en el que alguien se decide a romper esa costra de banalidad y lo hace desde una actitud de «apertura, honestidad, pasión y apremio», con un tono directo, un estilo narrativo y coloquial y un sentido del humor chispeante (y conste que el autor es doctor en teología...). ¡Qué suerte, ser capaz de enfrentarse a semejante tema en un espacio tan breve, sin que la amenidad perjudique a la profundidad y logrando que sus metáforas y símbolos resulten tan expresivos (especialmente acertada la adaptación del texto de Juan sobre el grano de trigo)...!

A partir de un ejemplo (la pregunta ante una muerte imprevisible), comienza aclarando la diferencia entre la pregunta por el *cómo* y la pregunta por el *por qué*. Hay muchas maneras de reaccionar cuando se tiene dentro esta segunda pregunta, y al que se decide a no reprimirla ni «pasar de ella» se le ofrece un «decálogo del buscador» con propuestas originales y sugerentes.

El segundo capítulo, «Los ilustres visitantes a los que tenemos que atender», presenta los contenidos de las grandes preguntas humanas: por qué vivimos y trabajamos; qué ocurre con el amor, con la vejez, el sufrimiento y la muerte; ¿existe otra vida?; ¿nos reencarnamos o resucitamos?...

En el tercer capítulo, «arriesgados exploradores nos cuentan sus experiencias», van apareciendo distintas sabidurías: Extremo Oriente, Israel, Jesús... y una propuesta abierta: navegar por la red recalando en los puertos de los mejores buscadores de sentido a lo largo de veinte siglos.

El cuarto capítulo, «La duda y la negación del sentido», afronta las formas no-religiosas de pensamiento; y el último presenta el sentido de la vida en dos vidas con sentido: la de Madame Curie y la de Dietrich Bonhoeffer.

Ante el gran reto de la evangelización, y cuando tanto se nos insiste en la importancia de anunciar el *kerygma,* muchos nos preguntamos cómo hacerlo cuando no parece haber «sujeto» capaz de recibirlo. El autor parece muy consciente de ello, y no sólo por el gran bagaje de lecturas que adivinamos detrás de sus páginas, sino sobre todo por la experiencia pedagógica que reflejan. Por eso el itinerario que propone no suena a teoría elaborada en

un despacho, sino a esas conversaciones sin prisa en torno a una taza de café que desembocan en confidencias acerca de lo que de verdad nos inquieta por dentro.

Dolores Aleixandre

CABRIA, José Luis – SÁNCHEZ-GEY, Juana (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX,* Sígueme, Salamanca 2002, 526 pp.

Una mirada cautiva ante el exceso de noticias que levantan acta del desconcierto de nuestro mundo puede llegar a creer que el pensamiento dominante hace caso omiso del problema de Dios, así como de aquellas preguntas últimas sobre la existencia humana que con él se relacionan. Los escritos de los dieciséis autores que colaboran en esta obra ponen de manifiesto lo equivocado de este parecer. Pensar a Dios y hablar de Él no es algo reservado al gremio teológico, pues, como indican los editores de este libro, «la filosofía siempre ha guardado un espacio para pensar a Dios». La originalidad de esta obra está en recoger las reflexiones sobre Dios que han elaborado –y elaboran, pues algunos de ellos siguen en activo– los autores hispanos que, a juicio de los editores, más han destacado en el siglo XX. Es cierto que no *están* todos los que *son,* pero los que *están* sí *son* referencia insoslayable en la reflexión hispana sobre el asunto «Dios».

Tras una breve presentación y un enjundioso prólogo «sobre el pensar y Dios» –que enmarca las reflexiones posteriores–, seis grandes capítulos componen el cuerpo de la obra, cuya estructuración sigue un criterio cronológico. Y, así, el I trata sobre «La generación de los maestros» (Unamuno, Amor Ruibal, Ortega y Gasset, Zubiri); el II son «Los discípulos que serán maestros» (Zambrano, Laín Entralgo, Aranguren, Julián Marías); el III es «La generación de la posguerra» (G. Bueno, J. Manzana); el IV expone a tres representantes de los llamados en su día «Los filósofos jóvenes» (X. Rubert de Ventós, E. Trías, F. Savater); el V se reserva para «El pensamiento hispanoamericano»; y el VI presenta un breve panorama sobre Dios en «La novela española contemporánea».

Este libro hacía falta, pues entre nosotros ha sido más frecuente leer y conocer lo que sobre Dios han escrito pensadores afincados más allá de nuestras fronteras. Recoger en un volumen las reflexiones filosóficas sobre Dios que se han hecho y se hacen en nuestro suelo patrio es de agradecer a los editores de este libro, pues, aunque no se compartan algunas de estas reflexiones, no hay que olvidar la influencia cultural de las mismas; razón más que suficiente para que se estudien, pues sólo así podremos mantener un diálogo fe-cultura que esté a la altura del pensamiento que se genera en el momento actual.

Avelino Revilla Cuñado

MADRIGAL, Santiago, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología,* Sal Terrae, Santander 2002, 422 pp.

Este libro, escrito por el nuevo Decano de la Facultad de Teología de Comillas, pretende conmemorar –de la mejor manera que puede hacerlo un teólogo– el 40 aniversario del comienzo del Concilio Vaticano II.

Aquel magno acontecimiento eclesial, que hizo posible *aggiornare* la Iglesia católica, fue también seguido con interés por los no católicos, y provocó incluso cierta «envidia» en ellos. El calvinista Karl Barth, por ejemplo, escribió: «Cuando pienso en las cosas que hoy se encuentran en el primer plano de las discusiones dentro de la teología protestante: esa eterna charlatanería sobre la hermenéutica y el Jesús histórico y sobre los acontecimientos de habla... ¡Vaya miserables problemillas que son éstos en comparación con las grandes cosas que están tratando ahora nuestros hermanos y colegas católicos y que han encontrado su expresión más o menos fuerte en el Concilio!» (cit. en p. 175).

Por desgracia, habiéndose producido hoy un cambio de sensibilidad, son bastantes los que, sin atreverse a criticar abiertamente el Concilio, dicen que es necesario interpretar su doctrina en rigurosa continuidad con las enseñanzas de Trento y del Vaticano I; como si no significara nada –observa nuestro autor– el hecho de que los Padres conciliares desecharan precisamente los primeros esquemas elaborados por la Curia, que se limitaban a repetir lo que ya habían dicho esos dos concilios (p. 122). Por eso ha querido ofrecernos una *memoria viva* del Vaticano II.

La primera parte del libro, dedicada a hacer *memoria,* no se ha elaborado a partir de un trabajo minucioso sobre los 80 tomos de las *Acta Synodalia* –lo que podría haber sido quizás más erudito, pero sin duda bastante más árido–, sino a través de las reflexiones de quienes vivieron el Concilio de cerca: las memorias de aquella influyente figura que fue el cardenal Suenens; las reflexiones de los observadores protestantes, especialmente Oscar Cullmann y Karl Barth; las crónicas mensuales elaboradas para la revista «Razón y Fe» por sus corresponsales; e incluso los artículos publicados por aquellos años en «El Faro de Vigo» por Gonzalo Torrente Ballester. La segunda parte, guiada por el designio de hacer *viva* la memoria, analiza los posteriores desarrollos que han tenido los grandes temas eclesiológicos del Concilio: pueblo de Dios y eclesiología de comunión; ministerios y laicado; colegialidad, sinodalidad y primado; el ecumenismo y el diálogo interreligioso.

Sin ser un tratado sistemático de eclesiología –el subtítulo reza «Esquemas para una eclesiología»–, los lectores encontrarán en

este libro una información actualizada y bien documentada de cómo se plantean hoy los temas fuertes de dicho tratado.

Su lectura requiere, naturalmente, atención –no estamos ante una novela–; pero el lenguaje es claro y está bien escrito. En cuanto a la orientación, manifiesta una opción nítida por mantener vivo el espíritu renovador del Concilio. Un libro, en definitiva, que no defraudará a los lectores que compartan ese deseo.

Luis González-Carvajal

BLANCH, Antonio, *El espíritu de la letra. Acercamiento creyente a la literatura,* PPC, Madrid 2002, 432 pp.

He aquí un libro verdaderamente interesante, en la línea de aquella famosa obra de Charles Moeller, «Literatura del siglo XX y cristianismo», que tanto admiramos en los años setenta.

Unamuno criticaba a quienes únicamente saben leer libros. Decía que, cuando un libro está vivo, debemos comérnoslo, tal como manda el Apocalipsis (10,8-11), para asimilar la letra haciéndola espíritu. Me atrevo a decir que esto precisamente es lo que Antonio Blanch ha hecho para nosotros con una selección muy cuidada de autores. Con un talante respetuoso, humilde y acogedor, va mostrando las afinidades con lo trascendente, no siempre evidentes («el espíritu de la letra»), que a menudo encontramos incluso en autores tenidos habitualmente por seculares.

Los capítulos de la primera parte estudian casi una veintena de autores concretos: Shakespeare, Goethe, Hölderlin, Baudelaire, Péguy, Machado... e incluso obras particulares, como «El Gran Teatro del Mundo», de Calderón, o «La Regenta», de «Clarín». Los de la segunda parte tienen carácter temático («La inversión de los valores en la literatura moderna», «De cómo los relatos de la increencia desplazaron a la "novela católica" en España»...). Estos últimos es inevitable que pierdan en profundidad lo que ganan en visión panorámica. Hay también varios capítulos (1, 18, 19 y 24) de carácter metodológico y cuya lectura resulta más difícil. A los lectores menos interesados por lo especulativo me atrevo a aconsejarles que los dejen para el final, e incluso que prescindan de ellos; a excepción, quizá, del último, que sería una magnífica introducción a la obra.

Para que nuestros lectores se hagan una idea más concreta del enfoque de este libro, resumiremos en apretada síntesis uno de sus capítulos: el dedicado a Kafka (magnífico, por cierto). En él se estudia cómo a los treinta años, después de una juventud prácticamente agnóstica, empezó a recuperar poco a poco lo esencial de sus atrofiadas creencias judías, hasta

llegar, en los tres últimos años de su vida, a verdaderas profesiones de fe y esperanza (naturalmente, transidas de dudas e incertidumbres; de otro modo, no serían kafkianas). Por eso, aunque las enigmáticas parábolas de Kafka admiten todo tipo de interpretaciones (sátira burocrática, denuncia de los regímenes totalitarios...), el autor se ha sentido legitimado para proponer una interpretación religiosa, e incluso teológica, de novelas como *El Proceso* y *El Castillo*.

Estoy seguro de que los amantes de la literatura disfrutarán con este libro y sentirán incluso la necesidad de volver sobre muchas obras ya leídas para paladearlas nuevamente, releyéndolas ahora con las claves de lectura aportadas por A. Blanch. A mí, al menos, me ha ocurrido eso. La magnífica presentación del libro, con letra grande y bien encuadernado, aumenta si cabe el placer de leerlo.

Luis González-Carvajal

LIBÃNIO, João Batista, *Discernimiento, Vida Consagrada y opción por los pobres,* Mensajero, Bilbao 2002, 100 pp.

Discernimiento, Vida Consagrada y opción por los pobres es un libro breve, pero no por ello menos sugerente, que profundiza en la importancia del discernimiento para la vida cristiana. El autor, João Batista Libãnio, jesuita y teólogo brasileño, nos plantea nuevos enfoques que desde la realidad latinoamericana se pueden aportar al proceso de discernimiento de la vida cristiana, en especial de la Vida Consagrada. A pesar de nacer en un contexto latinoamericano, puede resultar bastante inspirador para aquellas personas del ámbito europeo que deseen vivir el seguimiento de Jesucristo con honradez en un mundo de crecientes y escandalosas desigualdades. El mismo autor, al final del libro, afirma esperar que estas reflexiones nos ayuden a ello.

Libãnio estructura el libro en cuatro capítulos. En el primero hace una reflexión introductoria sobre la importancia del discernimiento para que nuestras opciones sean expresión, no tanto de nuestro egoísmo, cuanto de la voluntad de Dios, que se expresa como propósito general en el espíritu de las bienaventuranzas y supone preferencia por los pobres, lucha por la justicia y entrega sin límites. Dicho propósito tiene que concretarse necesariamente en mediaciones que lo hagan viable, y la función del discernimiento es la de ir continuamente encontrando aquella mediación que mejor encarne esta intención.

Desde estos planteamientos generales aborda de manera más detenida la Vida Consagrada (VC),

y en especial el discernimiento vocacional en el segundo y tercer capítulos. Sea cual sea la motivación inicial que lleva a la VC, ésta tiene como experiencia fundante el dejar que Dios sea todo en nuestras vidas. Esta experiencia base se vive a través de mediaciones históricas, y aquí es donde el discernimiento ayuda a mantener viva dicha experiencia fundante. Desde la realidad latinoamericana, la realidad de los pobres es mediación necesaria y privilegiada para encontrar a Dios, ya que Dios es el fundamento mismo de la opción por los pobres. Una opción que en sí misma es un universal cristiano, ya que, si Dios ama apasionadamente a los pobres, no puede ser objeto de discernimiento. Lo que sí es objeto de discernimiento son las expresiones más concretas de esta opción.

Por último en el capítulo cuarto se releen algunos criterios ignacianos de discernimiento desde Latinoamérica. Su aportación principal es haber descubierto en la realidad teologal del pueblo empobrecido la dimensión social y política del discernimiento, tanto en los presupuestos como en las consecuencias. Esta parte, aunque repetitiva, es muy iluminadora.

En conclusión, creo que es un libro atractivo que nace de la experiencia para alimentar y motivar la acción discernida a favor de los más pobres y que, a su vez, está sustentado por un trasfondo teológico hondo. Debido a su brevedad, hay afirmaciones –como las condiciones de posibilidad de llevar a cabo una mediación concreta, la relación de la teología de la liberación y de la reconciliación, la eclesiología latinoamericana...– que dejan al lector con el deseo de profundizar más.

Jaime Vicario

LÉGAUT, Marcel, *Plegarias de hombre,* Asociación Marcel Légaut, San Sebastián de los Reyes 2002, 94 pp.

Nos encontramos con una pequeña obra de Marcel Légaut que está escrita desde la necesidad interior de aclarar su propio itinerario espiritual (Légaut declara en una entrevista que hay obras de doctrina y de itinerarios, y las suyas son siempre de itinerario). Es de esos libros que nacen para ser escritos, más que para ser leídos. Lo bueno de este caso es que, gracias a la «Asociación Marcel Légaut», sus libros están siendo editados en castellano y así pueden ser leídos. Esta obra, en concreto, nos ilumina para ser «uno mismo» y aclarar nuestro camino espiritual, que consiste en caminar hacia más «ser». Hay que evitar lo que el propio Légaut observa: «La oración suele ser, con frecuencia, una ocupación con la que uno se distrae y se evade de sí. Fácilmente uno puede decir oraciones sin orar verdaderamente. Es

más, creyendo orar, lo que uno consigue es ignorar que ignora lo que es orar. De esta forma, al amparo de una mera observancia de la doctrina o de la ley, uno puede sustraerse a las exigencias de la verdadera plegaria; y con ello, por razón de una infidelidad oculta, uno puede desnaturalizar la plegaria y convertirse en una mera práctica de devoción».

Para Légaut, lo esencial en la plegaria no es lo que se dice, sino lo que se es. Y si se es honesto con uno mismo, lo que se dice y hace está en relación con lo que se es, con lo que se vive.

El libro consta de dos partes: un texto introductorio sobre la plegaria y once plegarias escritas en forma poética. Al final se encuentra un pequeño estudio sobre esta obra escrito por Domingo Melero, que manifiesta un gran conocimiento sobre la figura de Marcel Légaut.

Lo que más incita a la lectura de cualquier libro de Légaut es su propio testimonio: una persona íntegra que se entrega por entero a su vida espiritual. Basta, para comprobar la autenticidad de lo dicho, con atender a un hecho de su biografía: catedrático de matemáticas que abandona su puesto académico en la universidad para irse de pastor (no de almas, sino de ganado) a las montañas de los Alpes, con su mujer y sus seis hijos. Como se observa, escribir sobre espiritualidad entre papillas, con el trabajo rudo de la montaña y con experiencia conyugal, da un «caché» de autenticidad que muchas veces no lo dan ni las licenciaturas teológicas ni los enclaustramientos religiosos.

Juan Pedro Alcaraz

BRIDGER, Francis, *Una vida mágica. La espiritualidad del mundo de Harry Potter,* Sal Terrae, Santander 2002, 182 pp.

El autor hace en este libro una reflexión sobre el mundo de valores que sustenta las novelas de *Harry Potter,* de J.K. Rowling.

Francis Bridger se acerca al mundo de *Harry Potter* desde una perspectiva teológica, pero también educadora y humanista. Además, el mismo (pastor de la iglesia, educador y abuelo) confiesa el inmenso placer que esta historia le ha proporcionado; por lo tanto, no tenemos en las manos un estudio distanciado, sino afectuoso, sobre las aventuras del chico más interesante de la literatura infantil y juvenil europea de los últimos años.

Francis Bridger se refiere, en primer lugar, a la polémica surgida en la iglesia anglicana sobre la presentación de la magia que se hace en las novelas.

Dialogando con la posición crítica extrema, Bridger la supera y extrae del relato el valor fundamental de la imaginación como proyección y reconstrucción (a veces crítica) de nuestro propio mundo, de modo que sea sugestivo para los jóvenes.

En los capítulos siguientes analiza el atractivo del mundo de *Harry Potter,* la teología, la metafísica y los valores de esta creación literaria.

A mi juicio, el comentario sobre los valores morales es lo mejor de este libro. Teniendo en cuenta la complejidad de la dimensión ética, Bridger ayuda a extraer y sistematizar lo que, por otra parte, es constante en los relatos de *Harry Potter:* la exaltación de los aspectos más nobles de la condición humana.

Bridger desvela la raíz cristiana de esos valores sin forzar, por otra parte, el relato. La posición religiosa de la autora no es objeto de suposiciones o rebuscados análisis. Sin embargo, queda claro el fundamento cristiano de este universo moral que, a su vez, dinamiza los vínculos entre los personajes y está presente en sus decisiones.

En resumen, *Una vida mágica* nos puede ayudar a disfrutar mucho más de la historia de Harry Potter, pero además proporciona a padres y educadores recursos de comprensión imprescindibles en el acercamiento de los valores cristianos al mundo de los jóvenes.

Isabel Romero Tabares

ZATTONI, Mariateresa – GILLINI, Gilberto, *Enseñar a amar. La educación afectiva y sexual del adolescente y de su familia,* Sal Terrae, Santander 2003, 128 pp.

¿Cómo educar a un adolescente? ¿Cómo hemos de situarnos ante él? ¿Qué podemos hacer para enseñarle a amar? Son muchos los padres y educadores que desean lo mejor para sus hijos, pero no saben cómo ofrecérselo. A menudo se viven impotentes, desbordados, sin referentes. Mariateresa Zattoni y Gilberto Gillini, conscientes de este sentir, nos proponen como guía su excelente libro, *Enseñar a amar. La educación afectiva y sexual del adolescente y de su familia.*

Con un lenguaje claro, sencillo y muy pedagógico, nos ofrecen un modelo de ser para esta difícil tarea de educar. A través de ejemplos de la vida cotidiana nos sitúan ante cuatro retos que tienen que afrontar y encauzar las y los adolescentes en su proceso de hacerse adultos: el desarrollo de la autoimagen, la adquisición de la identidad sexual, las primeras relaciones amorosas y el aprendizaje de la intimidad entre dos personas.

Las pistas y reflexiones que se exponen en este libro me parecen muy valiosas y acertadas. Nos invitan a revisar nuestros modos de amar. Nos animan a aceptar el desafío de creer en el amor, de respetar lo diferente y de asumir que nosotros, los educadores, somos para los adolescentes sus principales recursos, pero a distancia.

A pesar de que parezca que los adolescentes «pasan de nosotros», la realidad es que les importamos, y mucho. Necesitan nuestra disponibilidad, nuestro apoyo, nuestra paciencia. Como expresan los autores, los padres y educadores que creen en el amor, lo practican, se orientan por él y continúan creyendo a pesar de los errores, son para la y el adolescente piedras miliares, modelos, agentes de salud.

¿Crees en el amor?, ¿respetas la individualidad de los demás?, ¿asumes la frustración de que tus hijos sean diferentes de lo que esperabas?, ¿te arriesgas a amar?...

«La manera de educar para la afectividad y la sexualidad tiene mucho que ver con la manera en que amamos». Este libro te ayudará a conocer tus modos de amar.

Ana García Mina

LAVERDIÈRE, Eugene, *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas,* Sal Terrae, Santander 2002, 230 pp.

El hermano Chrysogonus, de la Abadía de Nuestra Señora de Getsemaní, afirmaba: «La comida comunitaria asume una dimensión eclesial de honda trascendencia religiosa. ¿Sería exagerado insinuar que la comida fraterna es tan "epifanía" de la Iglesia local como lo es la celebración local de Sexta o de Completas?». Desde este talante profundamente religioso aborda E. LaVerdière, doctor y profesor de Nuevo Testamento y de Literatura cristiana primitiva, las diez comidas de Jesús que recorren el Evangelio de Lucas. El tema recurrente de las comidas se convierte en signo que expresa la llegada del Reino de Dios.

Entre estas comidas destaca una: la Eucaristía, «acontecimiento evangélico, punto culminante de la vida de Jesús y *compendio del Evangelio entero*» (p.18). El autor conecta los orígenes de la Eucaristía con el resto de la vida y ministerio de Jesús, incluido el acontecimiento de la pasión-resurrección. El objetivo de esta obra es precisamente explicar detalladamente la aportación especial de Lucas al significado de la Eucaristía y señalar algunos interrogantes que plantea, así como las consecuencias que podría tener hoy para la vida de la Iglesia (pp. 25-26).

Según el autor, Lucas refiere la historia de la Eucaristía dentro de una historia de comidas y viajes de Jesús. Todas estas comidas entran en dos categorías básicas: las influidas por el simposio helenístico y las que expresan hospitalidad. En ambas, al incluir a todas las personas, esclavos y libres, hombres y mujeres, se transgredía el orden social para favorecer la fraternidad.

Desde un punto de vista cristológico, aparecen tres clases de comidas: comidas a la mesa de Jesús *el profeta* (durante su ministerio); la comida a la mesa de Jesús *el Cristo* (Última Cena); y comidas a la mesa de Jesús *el Señor* (resucitado). Las primeras comidas se relacionan con la llamada al discipulado y con el servicio; en la última Cena, Jesús se hace Cristo, que se entrega y cumple su misión en la pasión-resurrección; las comidas pospascuales muestran que Jesús es el «Señor de todos» e inauguran la misión de la Iglesia. Esta misión se compendia en la expresión «El Reino de Dios está cerca de vosotros» (p. 223). En cada capítulo se analiza con profundidad cada una de estas comidas: su contexto y tradición, el escenario, las actitudes de los personajes y la enseñanza de Jesús.

El libro, sin lugar a dudas muy original en su temática y tratamiento, está bien documentado, y su lectura es amena y atrayente. Tiene el mérito de sumergirnos en los oríge-

nes de esta acción cultual, soteriológica, eclesial y misional que es la Eucaristía, introduciéndonos en la experiencia vital de las primeras comunidades cristianas. La lectura del libro contribuye a que podamos mejorar nuestras celebraciones eucarísticas y percibir su denso significado. Nos invita, pues, a descubrir cómo la Eucaristía se abre a un inmenso horizonte de fraternidad, solidaridad y experiencia de Jesús profeta, Cristo y Señor nuestro.

Fernando Nieto Sáez

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

¿Está obligado el cristiano a creer en un Dios en tres personas? A muchos les sucede con esto lo mismo que a esos alumnos de clase de Religión a quienes la noción de un Dios trinitario les parece una especie de crucigrama teológico. Sin embargo, la fe en el Dios trino es nada más y nada menos que una revolución de la imagen de Dios que afecta también al modo en que nos entendemos a nosotros mismos y al propio mundo.

Por qué esto es así, por qué la confesión del Dios trino es, por así decirlo, una clave para la fe cristiana y para la comprensión de todo aquello que mueve el mundo, lo explica el autor en estas páginas de manera fácil de retener y perfectamente comprensible.

140 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 11,50 €**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Con un neologismo del que se reconoce autor, Dominique Bertrand nos propone una *sociodoxia,* es decir, la manera en que es aceptada, percibida y vivida la sociedad global por el núcleo rector de una comunidad de mil miembros llamada a crecer: aquella Compañía de Jesús cuyo éxito fue una baza del éxito global del Occidente cristiano. Y nos la propone de una manera original, con un método ciertamente discutible, pero nuevo y fructuoso. Entre «el gran fresco de la civilización» y la «monografía», el autor ha soñado en este término medio: término medio significa aquí el grupo de aquellos mil a mediados del siglo XVI y la manera en que en su seno, en su cabeza, es percibida y se comporta la sociedad global.

Y para lograrlo, un modo de aproximación mixta. Dominique Bertrand asocia la lectura fina, tradicional, de los grandes textos y la semántica cuantitativa aplicada a un corpus tratado a partir de un doble sondeo. En la delimitación del sondeo es donde está el riesgo. En palabras del autor: «Nuestro objetivo primario no es describir la sociedad de su tiempo..., sino comprender qué imagen se forjó Ignacio de dicha sociedad».

704 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 37,00 €**