

PRESENTACIÓN DE LIBROS: DIOS SÓLO AMOR EN LA INMANENCIA TRASCENDENTE DE SU COMUNIÓN

JOSÉ R. GARCÍA-MURGA *

Los libros de que nos vamos ocupar permiten, pese a su heterogeneidad, trazar una trayectoria ascendente-descendente subrayada por el título de este trabajo, y de plena actualidad para el diálogo interdisciplinar.

La tradición judeocristiana nunca separa a Dios de su obra; ésta brota de su amor, y a él regresa, en un movimiento de doble sentido; una vez superadas las inevitables imágenes espacio-temporales, podemos intuir ese vaivén como *compenetración de los distintos (mundo y Dios), en la comunión de Dios (único en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo)*.

Esta implicación de Dios en lo nuestro y de lo nuestro en Dios determina la actitud cristiana decisiva: amor en el Amor, desde y hacia el Amor.

Tal actitud nos regala ojos nuevos para descubrir una suerte de misterioso principio integrador en el fondo de lo real, tantas veces disperso y casi sumergido en el caos.

Este principio nos impulsa a esperar y a resistir contra la posibilidad de una destrucción última y fatal de todo. Tiene que ver con Dios, y más en concreto con la Trinidad que con Él se identifica.

Sólo así poseemos la clave secreta con que descubrir el canto que duerme en toda la creación, y que es preciso interpretar correctamente.

Si los testigos de Jesús llevan en sus labios ese canto, podrán ayudar a tantas personas que preguntan por la felicidad profunda y verdadera, única meta que nos asigna el Dios que es sólo Amor.

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

Vayamos a los libros en cuya lectura encuentro fundamento serio para la actitud a la que me refiero.

Pensar sobre Dios y otros ensayos, de Hans Jonas¹, constituye una colección de ensayos que dan fe de un pensamiento coherente, producto de un rigor mantenido con perseverancia. El autor se expresa de manera elegante. Se ocupa de un tema apasionante en el ámbito de la modernidad: de la relación entre ciencia, filosofía y fe.

El encuentro de la subjetividad en el curso mismo de la tarea científica plantea el problema de la trascendencia. Encuentro inesperado, en cuanto no explicado por los datos que la ciencia nos proporciona; pero por otra parte, encuentro estrechamente articulado con esos mismos datos. Producto de la evolución que desde ella queda sin explicación, en lo que tiene de más original.

En torno a este centro neurálgico deberían girar las disciplinas mentadas, física, filosofía, y pensamiento teológico.

El autor se halla familiarizado con las tres. Respecto de la física así lo demuestra su amplio resumen (111-134) de la revolución teórica en la dinámica.

Esta revolución supone asimismo un cambio radical en nuestra manera de concebir el mundo. Así, reconocer el hecho de la subjetividad y de la voluntad libre en lo que tienen de original resulta muy difícil, si con la física moderna concebimos el principio de causalidad como estricta equivalencia cuantitativa entre la causa y el efecto.

Esta equivalencia estricta se rompe con la aparición de la subjetividad, que como Jonas subraya vigorosamente aparece ya en los organismos vivos, que desde sus primeras expresiones mantienen una cierta relación de independencia respecto de la materia. Ésta, pese a la interacción simbiótica que esos mismos organismos mantienen con ella, no explica, como subraya la misma física actual, la aparición del núcleo del sentir, anterior a la aparición que será aún más original, del espíritu humano.

La explicación puramente mecanicista del animal, propia de la propuesta cartesiana queda así descartada; no es posible considerar todo lo inferior al hombre como mera «res extensa».

El espíritu humano escapa más aún a esa explicación. En este caso, la subjetividad supone un grado mucho más amplio de libertad: elegir los temas del pensar, modificar lo dado por los sentidos, inventar; va «más allá» de cuanto pueda darse, transita de lo temporal a lo eterno, de lo finito a lo infinito, de lo condicionado a lo absoluto.

Trasladado al ámbito de lo absoluto, el hombre mide por él y desde él el valor moral de sus acciones. La libertad, mucho más que en la elección horizontal entre posibilidades diversas, se centra entonces en la calidad del propio ser, y, mirando al trascendente, emerge también ella hacia lo infinito, incondicionado y absoluto.

El hombre se distancia y domina la misma materia en la que se integra y que resulta imprescindible. La antropología científica, empírica, nos lo descubre así: el

¹ H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, traducción de Angela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998 (Insel Frankfurt, 1992), 262 pp., ISBN 84-254-2055-5.

hombre fabrica herramientas, pinta el animal al que se propone dar caza, construye tumbas que dan fe de un culto a los muertos.

Este hombre que además yergue la instancia ética en todos los ámbitos de lo real, ¿puede ser explicado dentro del ámbito de lo puramente objetivo? Parece imposible regular jurídicamente los problemas planteados por las nuevas técnicas de procreación (fecundación artificial, gestación de un embrión ajeno...) sin prestar atención a las cuestiones éticas que se plantean.

La ciencia como conocimiento puro resulta imposible; desborda hacia la praxis. El conocimiento objetivo es rebasado en multitud de ocasiones hacia el ámbito de lo subjetivo.

Si comenzando por los datos cosmológicos, desembocamos en el hombre, nos hallamos con el mismo tipo de problemas. *Por una parte* resulta imposible explicar lo humano sin contar con la evolución.

La evolución transformista descarta las teorías dualistas de corte platónico o cartesiano, por mucho que les debamos en orden al reconocimiento del carácter irreductible de la propia subjetividad. La cosmología científica no autoriza a imaginar lo humano como plantado en el mundo por un Dios voluntarista, en cualquier momento del despliegue evolutivo.

El hombre aparece únicamente después de miles de millones de años, tras cumplirse toda una serie de transformaciones sucesivas del fenotipo y del genotipo de sus antepasados, y haberse producido las condiciones, por ejemplo de enfriamiento, que hacen posible su existencia.

Pero *por otra parte*, la ciencia de hoy descarta también un monismo como el de Spinoza, según el cual todo el mundo tendría carácter divino, y se hallaría informado y determinado por una suerte de logos cósmico. En este supuesto lo real perdería su carácter dramático, y esto no concuerda con lo que con toda crudeza señalan los datos de la cosmología.

La evolución no se ha desarrollado hacia su cumbre (¿la aparición de lo humano?) de una manera homogénea; tal armonía no se ha dado. Ha ocurrido más bien lo contrario, que un hilito de consecuencias entrelazadas, han culminado ¿por azar?, en el fenómeno hombre.

Si el mero azar no proporciona una explicación convincente de esta articulación íntima entre lo objetivo y lo subjetivo, parece posible que sin privar a la ciencia de su propia autonomía nos volvamos hacia Dios.

Si la aparición de la *subjetividad*, sobre todo de la humana, *espiritual y libre*, carece de explicación científica, resulta razonable postular una causa de la subjetividad, que no sea menos que ella; sería, pues, también inteligente y libre. Este postulado que surge de los propios datos de la ciencia, torna admisible la existencia de Dios.

Pero esos mismos datos por otra parte la cuestionan. ¿Por qué un Dios, supuestamente poderoso, esperó tanto, y logró tan poco? Sólo transcurridos miles de millones de años, apareció, pero pobre y bastante inerte, el hombre, su criatura supuestamente preferida.

Dios ni siquiera pudo evitar mediante una información lógica eficaz los dramas de la evolución. Sólo «habría podido» introducir como un «eros cosmológico» que, viéndose muchas veces frustrado en sus intentos y sucumbiendo a menudo a las

fuerzas sin alma de la evolución, habría conducido por fin a la aparición del hombre en el seno de la evolución.

Quizá, dice Jonas, como querían los deístas, y siguiendo en el fondo la prescripción aristotélica de no multiplicar las causas sin necesidad, lo único que Dios pudo fue insuflar en el mundo una suerte de aliento inicial; esperó después largamente para que esta duración tan dilatada hiciera posible la coyuntura azarosa de la aparición de la vida y del hombre.

Dios se entregó al mundo en el momento del Big-bang; y esa entrega lo hizo víctima de su propia creación. Finalmente se produjo el hombre, capaz de descubrir este eros buscador, de hacerlo suyo, de dar voz a lo creado.

Este hombre apareció desamparado; protagonista en algún sentido de la historia, pero víctima de los avatares del cosmos, y lo que es más grave, de sus propios semejantes.

El desamparo del hombre culminó en Auschwitz. Culminó también entonces el desamparo de Dios, la debilidad de su eros entregado. No hay nada que produzca más indignación al judío Hans Jonas que la visión hegeliana de la historia, como marcha triunfal de la Razón divina, ajena a los sufrimientos del cosmos.

No ya el cosmos sino el propio hombre, verdugo de sus hermanos, destroza el proyecto más querido de Dios; el hombre se convierte así también, y de manera extremada, en verdugo de su propio Dios.

Nuestra gran tarea, pues, consiste en aliviar a nuestro Dios de sus sufrimientos. Hermosa preocupación, propia de la espiritualidad judía, y de todo creyente más preocupado por la suerte de Dios, que por la suerte de su pueblo o por la suya propia.

«Es lo único que importa: salvar en nosotros mismos un trozo de ti, Dios...»

Hasta aquí he procurado resumir de manera articulada el pensamiento de Jonas. Su reflexión posee un enorme aliento, cosmológico, filosófico-metafísico, creyente. La conjunción de estas tres dimensiones, con la bella expresión literaria constituyen verdaderos aciertos formales de este libro. Unidos a la densidad de los contenidos, cautivan e invitan a sumergirse en la lectura de otras obras de Jonas; ya contamos con la traducción de algunas de ellas.

Su «Pensar a Dios después de Auschwitz», conocido antes de la publicación de este libro, se hace más penetrante en este marco conjunto de referencias. La reflexión esparcida en los diversos ensayos, se halla muy concentrada en el último (magnífico). Todo ello provoca la intriga y la complicidad del lector, obligado a rehacer la propia síntesis del autor como aquí lo hemos intentado.

¿Estoy de acuerdo en todo? Desde mi fe cristiana y en la tradición católica prolongaría la reflexión de autor, sin privarla de su índole conjetural ni sobre todo de su dramatismo existencial.

Creo poder subrayar más aún la entrega del Amor, del único Amor que es Dios. Al incorporar su Eros a la creación, verdaderamente lo entregó, y se entregó. Dios, actividad de Amor, es Dios Amor, no sólo Eros, sino para decirlo con el nombre preferido del Nuevo Testamento, *Agápe*.

Ello hace pensar en la Creación como una explosión de Amor, expansivo, y luego concentrado hacia su Hijo Jesús y cada uno de sus hermanos los hombres.

Este amor entregado, dilapidado, como tantas expresiones bíblicas subrayan, nos acompaña sí en nuestro sufrir, y también en nuestro pecar. Lo abraza en su seno. Pero no sucumbe ni a los avatares de la creación, ni al pecado, ni por tanto a la crueldad. Es inmutable, íntegro, conserva su entereza al mismo tiempo que pone en lo suyo, incluso metafísicamente en Jesús, todo lo nuestro.

Dios Amor no es impotente. El Amor se hace vulnerable para serlo de veras, pero, idéntico al Poder de Dios, triunfará. La Creación será reconciliada en Cristo.

Dios Amor no sólo tiene la última palabra. Tiene palabras intermedias; las que «puede» pronunciar, particularizando su amor, y en la medida en que la autonomía dada con la condición creatural, lo hace posible.

Pero incluso cuando «no puede» nos garantiza algo muy importante: que en el ejercicio de nuestra libertad, siempre es posible conectar con su amor, y encontrar un camino para amar (cf. Ro 8,28).

En todo ello no hay ningún intervencionismo, o acción divina excesiva que prive a la creatura de su autonomía, o al hombre de su libertad. Hay, como dice Jonas una sola acción, la del Amor inicial, en el origen de su obra. Amor que por ser uno y simplicísimo, se mantiene a lo largo del tiempo, concentrado, fidelísimo, expresándose también de modo más explícito con formas y frecuencias imposibles de pronosticar por nuestra parte.

El tiempo dilatadísimo hasta la aparición del hombre, puede significar para el cristiano el vertido gigantesco del amor hacia este punto pequeñísimo de la creatura amada, que, como prototipo singularísimo de todos nosotros, nace desvalido en Belén. Desvalido y al mismo tiempo lleno en su desvalimiento de la fuerza de Dios.

Estas observaciones más tienen que ver tanto con la tradición de la metafísica del Ser, como con la metafísica judía de la historia, con cuyo espíritu tanto y tan bien se compenetra Hans Jonas.

Comparto con él su indignación ante la vejación de Dios por parte de los hombres, que suponen horrores como el de Auschwitz; este nombre siniestro no es más por desgracia más que una cifra y un símbolo de tantos otros horrores de hombres contra hombres, como desde entonces continúan cometándose en nuestro mundo.

Agradezco el subrayado dramático de un pensamiento apasionado e indignado. Plenamente de acuerdo en que Dios no tuvo la culpa, hemos de testimoniarlo así con nuestras vidas, dedicadas al cuidado de la creación y al rescate de los cautivos de la injusticia.

Cuidar de Dios «in membris suis» (según la expresión de Tomás de Aquino) hace posible que la cascada de su Ágape siempre vertida por Él, sea recibida en nuestras vidas.

Dios entra en el hombre. ¡Abridle paso portones! Más acá de la liberación de la injusticia y de la crueldad, viene la verdadera y última salvación: la de quienes dejan entrar la Vida en sus vidas por haber hecho todo lo posible por cuidar de la vida de sus hermanos.

«Dios, nuestro padre»² reúne las ponencias de las II Jornadas Agustonianas, dedicadas al estudio de Dios Padre, en el año a él consagrado. Se recopilan ocho ponen-

² R. LAZCANO (editor), *Dios, nuestro Padre*, II Jornadas Agustonianas (Madrid, 13-14 de marzo de 1999), Centro Teológico San Agustín, Madrid 1999, 252 pp., ISBN 84-86898-70-6.

cias que abordan el tema desde distintas dimensiones. Quizá hubiera sido oportuno contar con un hilo conductor que las conectase más entre sí.

Las tres últimas contribuciones me han resultado de especial interés. Antes de centrarme en ellas, señalo también como muy estimable la de Tomás Marco conducida por el acierto de identificar al Padre con el Dios del Reino; esto evita con eficacia la reducción a unos cuantos estereotipos la multiplicidad, tan rica, de los rasgos de la imagen del Padre. Quizá, una vez establecida de manera asimismo acertada la equivalencia entre Reino y salvación, hubiera sido posible poner más de relieve el sentido también escatológico de esa salvación. Insisto en la calidad de la ponencia por su concreción, extensión y ordenación sistemática.

De especial interés debería haber resultado el estudio acuciosamente analítico de la figura del Padre en la predicación de San Agustín, realizado por José Anoz. Creo que ese rigor debería haber desembocado o, mejor, refluído, en una visión de conjunto, que recogiese de manera sintética lo obtenido en el examen. Se hubieran así destacado más las líneas fundamentales, el carácter existencial, y la preocupación pastoral de la predicación del Obispo de Hipona.

José Antonio Galindo expresa en su trabajo dos cautelas oportunas. Previene contra el olvido de la divinidad de Jesús, y así contra la reducción de nuestra filiación a mera cercanía psicológica. Por importante que sea esta dimensión, se impone subrayar el carácter trascendente de la misma, en cuanto participación ontológica en la de Jesús, hombre, pero también *Señor* capaz de darnos parte en ella gracias al Espíritu Santo, que nos envía de junto al Padre. No sé si el lector descubrirá así el sentido de la cautela de Galindo, o si se quedará sólo con la impresión de que alguien le previene contra criptoherejías.

También tiene Galindo razón al precavernos para que no atribuyamos a Dios Padre dolores como los nuestros. Opino, sin embargo, que su información acerca de lo escrito sobre el tema, incluso en nuestro entorno, podría haber sido más completa. Por ejemplo, la última invocación de confianza, que San Lucas pone en labios de Jesús crucificado, en lugar del grito de abandono, ¿qué significa como tránsito desde el concepto judío de Dios al cristiano de Padre, y así en orden a la consumación filial de Jesús en su dimensión humana?

Vengamos ya a las colaboraciones anunciadas como de particular significación. Las tres se caracterizan por la pulcritud de su sistematización, la elegancia de su lenguaje, y por su claridad.

Isabel Gómez Acebo progresa, sin repetirse, en el estudio de Dios como madre; aporta bibliografía muy oportuna, y acude de manera pertinente a la exégesis socio-cultural, aún poco extendida en España, pese a la contribución de exégetas tan cualificados como Rafael Aguirre.

La supresión de la *asherá*, diosa femenina que según hallazgos arqueológicos, sería la pareja del Yahvéh prebíblico, ¿qué debe suponer para la teología feminista? Aporto un par de observaciones. Una que, cierto, los dioses del entorno de Israel solían estar acompañados por una pareja femenina; pero es muy dudoso que fuese en pie de igualdad. Otra que Yahvéh, al ser privado de pareja femenina, lo fue también de sus atributos sexuales masculinos: ¡hay una voluntad de trascendencia que se va expresando al mismo tiempo que Yahvéh ingresa en la tradición bíblica! Finalmente, Yahvéh, Señor y Padre, nunca oprime, se comporta siempre como un Dios libe-

rador; suscita *siempre* libertad, nunca la sofoca. Teniendo en cuenta los paradigmas decisivos, éxodo, alianza, promesa (que constituyen el criterio hermenéutico clave para interpretar la figura de Yahvéh), se impone afirmarlo así. Esto no descalifica desde luego el esfuerzo feminista, bienvenido sea, por encontrar expresiones del tipo Dios/Mujer, al lado de las siempre más numerosas del Dios/Varón.

Marciano Vidal con su aportación sobre el rostro de Dios Padre y la moral cristiana, recupera la articulación, que nunca debió perderse, entre la imagen cristiana de Dios y el camino hacia Él. Este intento atiende a sugerencias reiteradas del magisterio actual de la Iglesia, se entronca con la concepción unitaria de la Summa de Santo Tomás, y sobre todo prolonga la herencia de San Alfonso María Liguorio, el gran defensor de la benignidad pastoral frente a la intransigencia jansenista de tan triste y prolongada influencia.

La moral cristiana recibe aliento de un Dios concebido como Belleza (San Agustín, y hoy von Balthasar), Justicia (profetas veterotestamentarios, teologías políticas y de la liberación), Bien (Tomás de Aquino), y sobre todo Amor (Alfonso de Liguorio, coherente con la revelación cumbre del NT). Después, Marciano traza el camino: de la bondad de corazón de la gente sencilla brotan la «mirada limpia» para ver la realidad sin prejuicios ni intereses; la «empatía compasiva» para solidarizarse con los débiles; la «sencillez de vida», fuente de valores alternativos al consumismo competitivo.

Finalmente merece atención especial el trabajo de *María Ángeles Navarro*, que se ocupa de la presencia del Padre en la liturgia. Como estudio de teología positiva, apoyado en otros de primera mano y reconocidos de manera unánime por su valor, ya resulta excelente; ofrece un buen repertorio de textos eucológicos y propiamente eucarísticos.

María Ángeles penetra además, y muy profundamente, en la teología de la celebración. Denuncia cómo a lo largo del tiempo se fue perdiendo la comprensión mistagógica de la liturgia, como acción de Cristo único sacerdote, que en la celebración ofrece al Padre su propia existencia vivida.

La autora subraya algo ya aludido: que sólo tenemos acceso al Padre en Jesucristo, fuente abundante para nosotros de la Vida que el Padre le entrega.

Sólo en el Padre se encuentra la salvación, fuente, y horizonte de la acción de la Iglesia, y substrato de toda relación de carácter psicológico con nuestro Dios. Este don del Padre y de su Amor, de la comunicación de su vida, lo recibimos y lo expresamos, como absolutamente gratuito, en la acción litúrgica.

Esta contribución cierra la obra, conjugando en la celebración las diferentes dimensiones de que se ocupan las demás colaboraciones.

Enhorabuena al Estudio teológico San Agustín por la celebración de las Jornadas, y por esta comunicación de sus frutos de los que todos nos beneficiamos.

Constituye una verdadera suerte que haya sido publicada la traducción italiana, *Colei che è*, de la importante obra de Elisabeth A. Johnson, *She who is*³.

³ E. A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista. Editoriale di Rosino Gibellini*, Queriniana, Brescia 1999, 555 pp., ISBN 88-399-0762-9 [*She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, NY, 1992 (ed. original); *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf, Patmos, 1994 (trad. alemana)].

Pretende ser, y lo consigue con éxito, un tratado sistemático de Dios Trino y Uno, en perspectiva feminista. La autora muestra conocer muy bien, no sólo el movimiento feminista al que desde años pertenece, y en el que destaca; conoce asimismo con verdadera profundidad la teología clásica, y el panorama de la investigación teológica contemporánea sobre Dios.

Un libro como éste constituye un rotundo mentís a quienes dudan de la calidad de la aportación de la mujer en el campo de la teología. Esta obra, y la de la malograda Catherine Mowry Lacugna⁴, así como la de Sally Mc Fague, *Modelos de Dios*, suponen contribuciones de envergadura al campo de la teología trinitaria.

Elisabeth Johnson dedica las dos primeras partes de esta obra (244 pp. de un total de 550) a fijar su *objetivo y su metodología*. Mostrará cómo la luz del Dios cristiano valora la verdadera humanidad de las mujeres, y denunciará el sexismo como dañino para esa valoración.

Dios es la Suprema Realidad; todo depende de ella, y sus símbolos trabajan poderosamente la realidad. Pero estos símbolos bíblicos y teológicos han sido tomados casi exclusivamente del mundo de los varones, o sea de quienes detentaban el dominio social.

Es preciso volver a formular el símbolo de lo divino, para que favorezca la plena realización de las mujeres. Se impone más en concreto acabar con la alusión unilateral y por ello asfixiante a lo divino mediante el pronombre «él».

Después de pasar revista y sopesar las soluciones que se han puesto en práctica para lograrlo, EAJ propone la suya: evocar la totalidad del misterio de Dios también mediante imágenes femeninas, en pie de igualdad con las masculinas.

Creadas también a imagen de Dios, las mujeres pueden representarlo tanto como los varones. Si a símbolos de los dos géneros, añadimos los tomados de la naturaleza, conseguiremos varios objetivos, entre ellos contribuir mejor a la liberación de *todos* los seres humanos, y subrayar la importancia de la preocupación ecológica.

Lograremos además respetar mejor el carácter misterioso de lo divino. Menos mal que esto se dice; porque si no, cabría la pregunta de si no íbamos a estar ante una manipulación gigantesca de Dios en función de intereses de parte.

Por fortuna la lectura de la obra certifica de que fundamentalmente no se cae en ese peligro. La obra de EAJ supone una muy notable profundización de Dios en su misterio; y ello gracias a una conceptualización flexible, sin rigidez alguna, que fluye con enorme naturalidad, siguiendo el curso mismo de la vida.

Gracias también, digámoslo con cordial claridad, a la aplicación metódica, consecuente y declarada de tres principios feministas que van a revelarse como de gran fecundidad:

- 1) Ante todo, la experiencia que la mujer hace de sí misma al incorporarse a la óptica feminista; descubrir su yo como capaz de superar actitudes de mera sumisión, y de contribuir, no a la inversión del sexismo, sino al nacimiento de una nueva sociedad de mujeres y varones en pie de igualdad. Habrá, pues, que evocar y describir esa experiencia de mujer de la manera pertinente en

⁴ C. MOWRY LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, 442 pp., ISBN 88-3999-0392-5 [ver Est Eccos 72 (1997) 541-543].

cada caso, tanto al referirse a cada uno de los divinos tres, como al considerar a Dios en su unidad.

- 2) Aplicar, como clave hermenéutica, esta experiencia a la doctrina de la revelación y de la teología clásica y contemporánea. A la hora de realizarlo, la autora muestra poseer serios conocimientos tanto exegéticos como teológicos. Aplicando esa clave, descubrirá trampas de sutiles interpretaciones sexistas que se deslizaron en textos redactados por varones; pero sobre todo, al leer con ojos de mujer, encontrará en los textos una riqueza que se añadirá a la ya antes percibida.
- 3) Subrayar la dimensión femenina de Dios; la totalidad del misterio divino y por tanto las tres personas, incluidas el Padre y el Hijo, pueden ser evocadas con nombres de mujer (*shekinah, sophia, madre*), y no sólo de varón. Precisamente porque Dios trasciende toda diferencia, contiene cuanto hay de riqueza en todas ellas.

Antes de acabar esta larga, pero muy necesaria consideración de carácter formal, EAJ se pregunta, teniendo en cuenta la misma experiencia feminista, por el orden en que va a tratar los contenidos; tras sopesarlo con seriedad, decide apartarse del propuesto por Santo Tomás en la Summa.

Comenzará refiriéndose a la tercera persona (*Sophía*-Espíritu). Así lo aconseja el propósito de hablar de Dios desde una experiencia cercana al mundo y a la vida. Este mundo signado por la experiencia de la ausencia de Dios, se encuentra al mismo tiempo lleno de experiencias emparentadas con las que la tradición cristiana vincula con el Espíritu Santo.

Algo como una presencia se nos da y se nos sustrae; lo percibimos a veces al entrar en contacto con la naturaleza, en el ámbito de la relación interpersonal, en la misma vida social regida toda ella por la ambigüedad de los macrosistemas.

Lo real se encuentra ahí, no como objetividad desnuda, sino provocando experiencias, dándose en ellas, tejiendo el hilo conductor que, sin suprimir nunca la multiplicidad de la vida, lo unifica todo desde la entraña misma de lo que sólo parece contradictorio.

[Ese hilo, añade este recensionista, no produce cautividad; evita sí la sensación insoportable de caos y no sentido, sin impedir que lo real dance en interconexiones que sólo una mirada avezada descubre en lo suelto, en lo disperso, tal vez en lo trágico.

Uno de los protagonistas del filme *American Beauty*, es un marginado capaz de penetrar en el secreto último de la realidad, a base de perforar lo aparente mediante una cámara tomavistas. Ojos nuevos en la desnudez del amor son capaces de descubrir belleza de vivir hasta en lo feo y trivial, como una bolsa de plástico traída y llevada por el viento del azar ante la tapia inclemente de ladrillo rojo... ¿No es ese el movimiento unificador de la vida (del Espíritu)?

Esa mirada descubre belleza en los ojos de la mujer que murió abandonada. Con los ojos abiertos muere el protagonista principal del mismo filme, repasando con amor el largo tracto de su historia personal, sus encuentros, su vida, ¿llena de Vida? Fin del paréntesis del recensionista.]

La mujer se halla especialmente dotada para descubrir y cuidar la vida, y penetrarse con ella, tanto cuando esas experiencias se dan de manera anónima, co-

mo cuando se refieren con mayor claridad al Espíritu Santo, vitalidad de Dios que atraviesa la historia, y de una manera sutil y poderosa, comunica vida, la renueva, la sana y la fortalece.

Todo esto se relaciona estrechamente con el Dios inmanente, nunca por encima de la realidad o contra ella, siempre con ella y a su favor. Un Dios apasionado por la liberación, que sana y fortalece; que desde su íntima relacionalidad, se da libremente, y bendice el lenguaje de la relación mutua y del amor interhumano.

La teología feminista subraya con su especial sensibilidad estas dimensiones. La mujer se encuentra especialmente llamada a, con su presencia y con su acción, eliminar dualismos, crear comunión, relacionarse y compenetrarse con cuanto fortalece la vida.

Descrita así la experiencia del Espíritu como realidad inmanente en todo, y sólo una vez realizada esa descripción, subraya EAJ la oportunidad de la metáfora «amiga», propuesta por Sally Mc Fague como designación del Espíritu Santo.

Ella, el Espíritu Santo se hace Amiga del mundo, que acompaña a hombres y mujeres en su angustia. Amiga Hermana, Madre, Abuela capaz de expresar a través de sus manos abiertas, y su sonrisa actitudes que nunca serán de oposición sino de acogida solidaria, entre Dios y los hombres, entre los hombres entre sí, y con la creación.

Complementar el pensamiento de la inmanencia con el símbolo de la amiga, constituye un acierto señalado. La amiga que comparte, establece y suscita comunión. El Espíritu amiga se compenetra con nosotros, y sin prescindir de la inmanencia, la eleva al ámbito de lo personal. Ni dualismos, ni confusión: Vida plena, el gran símbolo de Dios.

Vengamos ahora a la segunda persona. ¿Qué descubren los ojos de la mujer, completando y si es el caso criticando la experiencia del varón, cuando se fijan en la persona Jesús-sabiduría? Descubren cosas con relación a la corporalidad de Jesús, y a su manera de ejercer el poder.

Gracias a la corporeidad concreta de Jesús, Dios pudo hacerse personalmente uno con lo que no es Dios, con la carne y el espíritu de la humanidad. El cuerpo de Jesús sirve a Dios de camino para integrarse Él mismo en nuestra humanidad, porque precisamente gracias a ese cuerpo Jesús se integra plenamente en lo humano.

La historia del dogma cristológico demuestra que lo que interesa a la doctrina de la Iglesia no es el hecho de que Jesús haya sido varón, sino su ser humano solidario con la humanidad entera y doliente. El cuerpo de Jesús no adquiere, como ocurriría en una mentalidad sexista, una valoración exagerada y sacada de contexto; la sexualidad queda integrada en una visión holística de la persona, y fomenta una antropología multipolar, que concede la prioridad a la interdependencia en la diversidad.

Prueba de ello es que Jesús, siendo varón adoptó relaciones inclusivas en el seno de una sociedad patriarcal; al integrarse en la carne débil de la humanidad, dispuso sin reservas energías a favor de pobres y marginados, categoría en que las mujeres eran indudablemente más numerosas que los varones.

En consecuencia con lo dicho, Jesús ejercerá su poder de reconciliación; como Sabiduría, comunicadora de vida. La Sabiduría/Jesús no anduvo con imposiciones. La Sabiduría apareció en Jesús como ejercicio de la buena relación desde la capacidad para la misma.

Con su Cruz Jesús suprimió la visión patriarcal de Dios como dominio unilateral, y trabajó en favor de una nueva humanidad fundada en el servicio, en la comunión de sentimientos, y en la potenciación mutua. En vez de imponer prefirió dar vida, como camino hacia la paz, que nunca será consecuencia de la imposición o de la violencia.

Llegamos ahora a la *Sofía-madre*. Muchas mujeres, al descubrir a Dios como madre encuentran en Él un poderoso principio de identificación. Ver «por vez primera una madre en Dios» hizo derramar «lágrimas de alegría y total recogimiento» a Rebecca Jackson, predicadora del siglo XIX.

Pero, para todos, hombres y mujeres, la experiencia de Dios como Madre es profundamente significativa. Síntoma de ello es la amplísima recepción obtenida por las palabras casi de circunstancias de Juan Pablo I, «Dios es Padre, más aún, madre».

Gracias a este símbolo experimentamos de modo especial la ternura y la misericordia de Dios. La relación divino-maternal hace que el carácter contingente de la existencia sea percibido no como una amenaza sino como un regalo excelente y gratuito.

El reconocimiento hoy universal de que la madre nos comunica la vida con tanta veracidad como el varón, facilita aludir al Ser supremo también mediante metáforas femeninas.

En lenguaje alusivo a la mujer evocamos el misterio del absoluto amor que nos envuelve: dar a luz, abrigar, cuidar, hacer crecer, gozar en el otro como efecto de un amor gratuito, cuidar a los faltos de protección, perdonar, infundir coraje... Dios como madre significa poder para consolar, capacidad para jugar, descubrir y fomentar la vida, amar, asumir compromisos con simpatía. La madre nos comunica confianza fundamental, nutre y educa nuestros afectos y emociones.

La mujer madre posee al mismo tiempo una enérgica sensibilidad ante lo que dañando la justicia atenta gravemente contra la vida. EAJ alude aquí a las abuelas de la plaza de mayo y a las mujeres organizadas en Sri Lanka contra los escuadrones de la muerte.

Llamar Madre a Dios no significa limitar su cuidado al ámbito de lo íntimo interpersonal. Todo, el espacio de la justicia, y la esfera de lo ecológico se halla afectado por el cuidado propio de una Madre Dios. Su sabiduría combina la ética de los grandes principios y ética del cuidado en el contexto concreto de cada situación.

Más aún, el lenguaje de Dios como Madre manifiesta todas sus posibilidades cuando alude a la profundidad del misterio absoluto: Dios es origen sin origen, creadora sin principio, joven y siempre libre. Como Madre que estrecha a su bebé, así se halla cercana al mundo, y nos ayuda a profundizar en su infinita trascendencia mediante esta metáfora de inmanencia. No vive en espléndido aislamiento, desentendido de la verdadera relación.

Así concluye la tercera parte del tratado de EAJ, desarrollada bajo el título «Hablar de Dios desde la historia del mundo». La autora ha partido y se ha referido a lo concreto a lo largo de todo su discurso, sin renunciar a a realizar calas de mayor profundidad metafísica cuando resultaba oportuno.

La cuarta parte, titulada «La densidad de los símbolos y su luz oscura», afronta más decididamente el carácter misterioso de la unidad divina, considerándola bajo tres aspectos: la relacionalidad, la vida del Ser divino (capítulo éste verdaderamente

logrado y central), el Dios que sufre. Mantiene el mismo método y las mismas claves hermenéuticas que en el resto de la obra.

Trata primero del Dios Tri-uno como misterio de relación; comienza por advertir que la primera experiencia trinitaria ha sido muchas veces desvinculada de la vida, su lugar originario, por obra de una maraña especulativa progresivamente intrincada.

EAJ continúa evidenciando también aquí su buen conocimiento de la teología clásica y contemporánea. Al reflexionar sobre la primera, se une a la denuncia de los modelos griegos y latinos como subordinacionistas. Por un lado afirman la estricta igualdad de las tres personas, pero al mismo tiempo la ponen en entredicho al pensar la vida divina como derivando desde el Padre según el orden estricto de las procesiones. EAJ, al unirse así a su predecesor L. Boff, llega a hablar del «modelo subordinacionista de las procesiones».

Éstas, las procesiones, constituirían en consecuencia algo prescindible, un «modelo» que se puede sustituir por otro. Urge realizarlo porque el modelo subordinacionista de Dios lo hace aparecer con una configuración patriarcal, que no responde al Ser de la Realidad divina, y que además resulta perjudicial a la hora de promover una sociedad humana presidida por la verdadera igualdad.

La teología feminista ayudará en consecuencia a proporcionar modelos relacionales presididos por el dar y acoger recíprocos, capaces de excluir cualquier sutil ordenación jerárquica que se infiltrase en el pensamiento trinitario.

Las relaciones en cambio no pueden ser excluidas de la dogmática trinitaria. Han de ser afirmadas como reales en el mismo Ser de Dios, según el axioma rahneriano fundamental, que EAJ admite plenamente: la Trinidad económica es la inmanente so pena de hacer mentirosa a la misma revelación.

Bien; ante este problema y discrepando de la autora, adelanto dos observaciones. Una, que del axioma fundamental se deduce también la existencia de las procesiones; si Dios se revela como Padre e Hijo, y como Espíritu Santo que de ellos procede, es porque así acontece en el interior de Dios. Las declaraciones de Nicea y Constantinopla se hacen plenamente inteligibles, justo al pensar de este modo.

Hay que tener en cuenta que la formulación y la interpretación del axioma fundamental ha de mantener la fidelidad a la tradición, considerando el desarrollo concreto de ésta. No parece lícito sustituir no ya «modelos» de pensamiento, sino afirmaciones constantes de la tradición por otras afirmaciones en función de lo que nos parece ser exigencia cultural de un momento dado.

Segunda cosa: ¿es bueno propugnar una sociedad —humana— sin padres, o si se quiere sin jerarquía, o carente de una red articulada de autoridad? Creo que no, y el tema nos llevaría lejos.

En todo caso, y pensando desde la Realidad Suma, Dios, Padre Dios hace tan bien su oficio de Padre, que engendra a un Hijo al mismo tiempo perfectamente distinto de él como persona, y perfectamente idéntico a él en su divinidad.

Lo estupendo no es la eliminación del padre, ni la supresión de la articulación jerárquica. Lo importante es que ésta en su actividad promueva al mismo tiempo la libertad perfecta y la solidaridad consumada. Padre Dios lo logra en el único instante de su plena eternidad. Para nosotros esa tarea ha de desarrollarse en el tiempo, de modo que lo mejor de nosotros pase a los demás en donación de amor, y lo mejor de los demás pase a nosotros en reciprocidad de acogida.

Pero quizá no sea esta imitación de las dos comunidades, divina y humana, en paralelo lo que sea más pertinente, puesto que ante el Dios Triuno últimamente incomprensible, sólo cabe la adoración.

El respeto que debemos a la majestad infinita nos llevará a regular la relación con Dios, *según ella misma nos lo manifiesta* en su revelación. El Padre se nos presenta en Jesús como origen y horizonte último de la existencia filial del propio Jesús y de la nuestra en el Amor.

Desde esa «fuente» es como hemos de vivir hacia la transformación del mundo en una comunión de personas solidariamente iguales en su distinción.

Volvamos a la exposición de EAJ, que continúa refiriéndose, con notable propiedad de lenguaje, a los dos modelos trinitarios vigentes en el siglo xx. El primero de ellos se halla representado por K. Barth y K. Rahner: Dios revela a sí mismo (1) su propia identidad (2) gracias a la capacidad de revelarse que posee (3) (Barth); Dios subsiste en tres modos diversos de subsistencia: como fuente de todo (1), que se autoexpone en sí mismo y se autoexpone en la historia (2), en cuanto amor unitivo dado y recibido (3) (Rahner). La precisión de este resumen sintético me parece digna de encomio; pero al tachar estos dos modelos también de subordinacionistas, EAJ nos obliga a discrepar de nuevo de ella.

El segundo de los modelos vigentes sitúa en el principio, no al Padre, sino a la comunión. Configura así una imagen de Dios Triuno que contribuye a establecer en este mundo una comunión de hermanas y hermanos, y a corregir toda ideología del dominio de unos sobre otros.

Esta teología trinitaria perijorética responde a los ideales de inclusividad, profundamente coincidentes con el mensaje evangélico, y tan asumidos por la teología feminista. Ésta se considerará especialmente dotada para contribuir con su aportación propia a profundizar en este modelo.

Lo hace proporcionando metáforas femeninas concretas, que han sido escasísimas en la teología trinitaria, donde las personas aparecen bajo imágenes masculinas, y cada una de ellas es designada mediante pronombres masculinos.

Se impone hallar un símbolo que subraye que la Realidad centro de toda realidad se constituye como relacionalidad no jerárquica; un símbolo además que haga vívida la relacionalidad recíproca y la diferenciación relacional en pie de igualdad, que implica a ambos géneros.

Ese símbolo, dice EAJ, puede ser la amistad en cuanto estar codo con codo en confianza mutua. Implica una relación que, aplicada a Dios, excluye de él la imagen patriarcal del Absoluto cerrado en sí mismo.

Nuestras relaciones humanas aparecerán así fundadas en la realidad del misterio mismo de Dios, como vida compartida en el corazón mismo del universo.

El capítulo siguiente, «Un solo Dios vivo. La que es», profundiza en este misterio de inmanencia; constituye no sólo el centro de esta tercera parte, sino de todo el libro. Fundamenta el título de la obra, y sobre todo su intento de situar a Dios más allá de toda categoría, hasta percibir como energía de vida lo más hondo de su misterio.

Leer y meditar este capítulo resulta cautivador. Se entrelazan en él, en penetración estrecha, experiencia feminista y metafísica del Ser en su sentido más profundo.

Al denunciar de manera decidida la concepción de Dios como Ser aislado, la autora rechaza con igual nitidez que para salvaguardar la trascendencia divina haya que afirmar como se ha hecho que Dios no establece relaciones reales con el mundo, sino sólo «de razón». Este vocabulario no parece corresponder en absoluto a la imagen del Dios de la Biblia, que entra de manera continua en relación con el hombre para buscar su salvación.

Ese Dios alejado, propio del teísmo patriarcalista, ha sido ya denunciado como inviable en los capítulos anteriores, y la denuncia se repite ahora con mayor decisión. Pero EAJ percibe muy bien, desde su sensibilidad de mujer, el fondo de la cuestión: Dios no se convierte en rehén de las relaciones que Él mismo estatuye en su creación. No se somete. En virtud de estas relaciones de soberana libertad, Dios nunca es absorbido ni disminuido en lo más mínimo por el mundo.

La mujer también y no sólo el varón, ha de ser libre en las relaciones que crea o acepta, sin someterse a la otra parte. Más aún subraya EAJ, Dios que se halla presente en todo como fuego que todo lo enciende, es sin embargo Él mismo terreno de libertad que comunica libertad.

Esa presencia no puede ser concebida como teísmo patriarcalista, origen de malo sometimiento, ni como panteísmo disolvente de la otra parte. Debe más bien pensarse como panenteísmo en relación de copertenencia recíproca.

Se trata de un abrazo divino que libera al mundo con vistas a su plenitud: el mundo vale para Dios. Otra vez surge la clave inmanencia trascendencia expresada a través de las metáforas del mundo como cuerpo femenino, del que Madre Dios mujer cuida como cosa propia (inmanencia); y de la Amiga Sabiduría que abre espacio para el amigo sin absorberlo nunca, sino potenciándolo siempre.

La sección sobre el Ser divino, pura energía de vida, me parece de antología. Precave contra las dificultades que surgen cuando el *Ipsum Esse subsistens* se concibe como limitado, abstracto e impersonal. Así no es el Dios de la Biblia, y la «definición» del Dios de la zarza como «El que es», que surge en ámbito semita y a él se destina, queda o parece quedar distorsionada por la conceptualización metafísica propia de Occidente.

Es preciso partir no de la conceptualización, sino de la intuición primera del Ser. Entonces los distintos ámbitos culturales se comunican entre sí; en esa experiencia nos encontramos todos, y con todo, más allá de las categorías; en el fondo relacional de todas las cosas.

Este fondo emerge de la existencia concreta de lo real contra la fuerza del mal y del no ser; hace surgir el asombro de que las cosas existan, estén ahí en su ser («*essereci*», *Da-sein*), abrazadas por ese fondo de realidad elusiva pero dinámica y viviente.

Dios se constituye, en todas las cosas y sin confundirse con ninguna de ellas ni con su conjunto, como fuego de energía de todas ellas. Dios como el Ser significa: Realidad última como vitalidad pura en relación.

Finalmente nuestra autora justifica su traducción «Yo soy la que es» (*She who is*); la basa en que el relativo *asher*, como el inglés «who» sirve para designar uno u otro género, sentido que se pierde al traducir por «*el que es*». Subrayar la posibilidad de la traducción en femenino contribuye a poner de relieve la trascendencia de Dios más allá de sus designaciones. Más aún, en la experiencia primigenia, como vemos,

Dios se esboza y va desembozándose como «matriz de energía de toda fuerza vital»; y este vislumbre palpitante puede comunicarse mejor al tenerlo como «la que es» que con el pronombre masculino.

EAJ en unión con muchas otras feministas lanza un ataque frontal contra la práctica exclusividad el pronombre personal «él» como designación de Dios. Conduce según ellas a una aprehensión de Dios asfixiante para las mujeres (la traducción alemana habla del «Würgegriff der Gott-‘Er’-Vorstellung»).

Pienso que el recuento cuantitativo de la frecuencia de «él» como sustituto de Yahvéh, no basta para autorizar por sí solo esa imagen «asfixiante». Cuando se repara en otro criterio más importante, el uso de juegos del lenguaje, el Yahvéh bíblico aparece, como ya he anotado, ante todo y sobre todo como un Dios promotor de libertad, no opresor sino todo lo contrario.

Si hablamos con añoranza de la desaparecida diosa pareja, ¿qué habrían de decir los varones ante la imagen de un Yahvéh no andrógino, sino literalmente emasculado? ¿No sería ésta la representación empírica más eficaz de la trascendencia? La prohibición de las representaciones de Yahvéh, y la extrabíblica pero extraordinariamente significativa de mencionar su nombre, nos hace encontrarnos ante una pedagogía permanente y constantemente profundizada de la trascendencia.

Teniendo en cuenta estos contextos cabría dudar del género masculino del bíblico pronombre «él» por Yahvéh. Se trataría más bien de un pronombre que alude a la realidad absolutamente trascendente, por encima de todo género. Pero claro, teniendo en cuenta que la cultura del medio bíblico machista sin dudarlo no forma parte del mensaje que salva sino al contrario, ¿por qué no dar forma femenina a ese uso por defecto?

De acuerdo pues, y enhorabuena a EAJ por su sugerencia. Espero que mis observaciones lejos de entorpecer la causa feminista eviten el carácter unilateral de algunos argumentos que en nada la favorecerían. Ojo aún, sin embargo: en el texto inspirado leemos «él» con mayor frecuencia que «ella»; la traducción por el femenino, el dar a Dios nombres de mujer puede ser un procedimiento legítimo, pero siempre se halla en el ámbito de la teología; encargada sí de identificar en el texto de la Escritura los contenidos revelados, pero siempre sujeta a discusión.

El último capítulo de la obra se refiere al Dios que sufre. EAJ mantiene dos polos igualmente necesarios: afirmación de dolor en Dios, pues, de otra manera, la inmutabilidad unida a la omnipotencia operaría como pilar de la concepción patriarcalista de la divinidad; pero exclusión al mismo tiempo del dolor o sufrimiento resignado y victimista, que vendría a ser igualmente nocivo para la causa de las mujeres.

Las metáforas con que la mujer *nueva* expresa su experiencia del dolor tienen que ver con las primordiales de toda mujer, nacimiento como poder creativo y alumbramiento de vida.

Se traducen empero en movilización contra la injusticia, puesto que brotan de la cólera y la rabia, modos de sufrir, capaces de poner en marcha fuerzas transformadoras que se niegan a resignarse ante el sufrimiento infligido a seres queridos.

Dios se halla verdaderamente afectado por el dolor; de otra manera nunca hubiera podido ser definido como Amor. Pero se halla afectado hasta el punto de poner en marcha en quienes creen en él recursos inagotables de vigor y vitalidad para eliminar el sufrimiento injusto.

La teología inclusiva rechaza el dualismo y los falsos dilemas. No opta por un amor que suponga dimisión del poder, ni por un poder insensible que de ninguna manera podría darse a conocer como amor.

Cabe preguntarse si EAJ no da demasiado rápidamente por sentada la posibilidad metafísica de afirmar la realidad del dolor como tal en Dios; yo prefiero concebir que es la entereza (nombremos así la inmutabilidad) de su amor la que hace capaz a Dios de hacerse infinitamente cercano al que sufre.

Por otra parte el problema teológico del dolor no puede reducirse a motivar al creyente para hacerlo desaparecer junto con la injusticia que es su fuente.

La cuestión más profunda se presenta cuando la negatividad no desaparece, y cuando *ningún* recurso se muestra eficaz para lograrlo. Entonces incluso ¿no habrá una manera de asumir la negatividad capaz de abrir en ella misma caminos de salvación?

Responder a esta pregunta no constituye una insistencia principal de este capítulo. Pero la cosa queda insinuada cuando la autora se refiere al «malheur» (*sic* incluso en el original inglés) de mujeres que como las arrojadas «por brujas» a la hoguera, hubieron de soportar sufrimientos degradantes, nada creativos.

¿Perfectamente inútiles? En todo caso atendidos por el sufrimiento solidario de Cristo, que nos hace pensar en ese estar gratuito y solidario de tantas mujeres al lado de quienes no podían ser aliviados de otra manera de sus sufrimientos.

El símbolo del Dios que sufre reclama seres humanos capaces de escuchar el desafío de la solidaridad y la esperanza.

Como toda obra, ésta de la teóloga católica feminista Elisabeth A. Johnson, posee aspectos discutibles, algunos de los cuales he señalado. Por encima de estos puntos se hallan las excelencias de la obra, asimismo señaladas, y que resumo para concluir: 1) Ante todo y sobre todo la profundización en el misterio de Dios que este trabajo representa. 2) El método mediante el que esa profundización se consigue: interpretar la Revelación y la doctrina teológica con ojos de mujer, pero sin que, globalmente hablando, esa perspectiva fuerce los contenidos en función de intereses predeterminados. 3) El lenguaje de la relacionalidad, para hablar del Dios-relación, y de su compenetración con todo lo real; la aportación feminista de la inclusividad resulta inapreciable para la metodología teológica.

Esperemos, pues, con interés la pronta publicación de la traducción castellana de esta obra tan digna de estima.

Estudiemos ahora, de manera conjunta, dos obras de Gisbert Greshake⁵. La segunda se presenta como una nueva formulación y concentración del propósito y los contenidos de la primera; pero siendo así, constituye una obra válida por sí misma y merecedora de nuestra atención.

El autor define bien el *propósito* de ambas. La Santísima Trinidad, misterio envolvente de cercanía nos proporciona abrigo y hogar; y asimismo la luz nueva en que todo queda venturosamente sumergido.

⁵ G. GRESHAKE, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Fribourg-Basel-Wien 1997, 568 pp., ISBN 3-451-26239-8; Íd., *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, 150 pp., ISBN 88-399-0766-1.

Se trata pues, no de elaborar un nuevo «De Trinitate», sino una teología trinitaria de las realidades humanas y cristianas, que extraiga *las consecuencias que del Ser trinitario de Dios derivan para toda realidad creada* (22).

Desde el punto de vista del *método* será así preciso tener en cuenta que la Trinidad, como toda realidad de fe, no es un mundo sin conexión con las experiencias previas a ella; al contrario constituye por gracia de Dios, la condición trascendental para que estas experiencias alcancen su plenitud.

En la propia entraña de la experiencia humana se hallan esbozos de la Trinidad; «vestigia Trinitatis» que no se dan de una manera aislada, sino en el seno de todo lo real.

Dios se autocomunica libremente, con y *en* el proceso de nuestra historia. Se da Él mismo, o sea, como Trinidad. Se trataría, pues, de vivir al máximo la experiencia conjunta de Dios y de nuestra historia.

Para que se den de manera conjunta, ambas experiencias habrían de apuntar hacia una valoración de lo múltiple tanto al menos como de lo uno. Pero, constata GG, la imagen de Dios del pensamiento helénico, y de la misma teología cristiana se halla bajo el imperio preponderante de la unidad.

Únicamente ahora la teología actual perfila con insistencia y con una claridad que la eleva a rango de certeza, una imagen de Dios cuya unidad es consecuencia de la índole relacional de las personas que lo constituyen. Un Dios, pues, que no se halla bajo el imperio predominante de la unidad, sino también y al menos con tanto vigor, de la multiplicidad.

La identidad relacional de la persona no se halló por completo ausente del pensamiento helénico anterior al cristianismo, ni de la teología cristiana. Pero se encastró siempre en el alvéolo de la unidad. Veamos cómo GG toma conciencia de ello.

La actuación de las máscaras (*prósopa*) del teatro clásico suponía esa dimensión relacional, implicada asimismo en la concepción jurídica de derechos y deberes propia de Roma.

Pero es la introducción del término *hipóstasis* en el sentido de persona y no de sustancia, la que supondría una verdadera revolución; la de responder a la cuestión ontológica reenviando a un ser que llega a sí mismo no en el autoexistir, sino en el movimiento de la *communio*. Efectivamente esta *koinonía* va a ser concebida por los Padres de Capadocia como consecuencia de la *relacionalidad* de las hipóstasis.

La concepción de la «persona» como relación emerge también en Occidente de manera aún vacilante en San Agustín, que duda en el momento de aplicar ese término a Padre, Hijo y Espíritu Santo por darse cuenta de que éstos son nombres de relación, mientras que «persona» se concebía como algo predominantemente absoluto. Tomás de Aquino perfecciona la reflexión llegando a considerar la persona en Dios como *relatio subsistens*, como relación ante todo. Pero la teología del doctor Angélico parece suponer siempre una personalidad, la del Dios uno, previa a las otras tres.

Un siglo antes que Santo Tomás, Ricardo de San Víctor al definir cada personalidad divina por el peculiar origen de su existir, había subrayado bien la dimensión relacional que ello implicaba.

Pero estos logros relacionales conviven con la preponderancia del pensamiento del Uno propia del platonismo. La Trinidad de Agustín y de Tomás de Aquino se introduce en un cuadro unitario que apenas queda modificado cuando «después» se

introducen en él las diferencias personales. Éstas parecen así proporcionar simplemente la estructuración interna de una sola persona.

De hecho, la influencia de San Agustín en la debilitación del pensamiento propiamente trinitario fue enorme. También en el modelo oriental predomina el pensamiento de la unidad, poseída de modo personal por el Padre como «fuente», y comunicada por él al Hijo y al Espíritu Santo.

En el tracto de historia que hemos considerado, el pensamiento del Uno determina la concepción de Dios, pero también la de la persona humana. Como constitutivo primordial de ésta Boecio insistirá en la singularidad autónoma del individuo racional, concepción que conducirá al concepto moderno de subjetividad.

Tomás de Aquino nunca hizo repercutir su concepción relacional de la persona divina en la persona humana; define a ésta por su capacidad de autoposeerse, lo cual subraya enérgicamente el elemento concienical de la persona, pero sin parar mientes en la prioridad de la relación como posible constitutivo primordial.

La modernidad comprenderá a la persona en esta misma línea, como autoconciencia y libertad; por la dignidad incomparable de su autonomía que la hace sujeto de derechos y deberes. La relacionalidad brota de este centro de conciencia, pero sin ser tenida como su *primer* constitutivo.

Así según I. Kant un imperativo nos prohíbe de manera categórica utilizar al otro como mero instrumento, dado que su dignidad como persona es tan grande como la mía; pero la exigencia ética resulta ser mucho más límite de la propia autonomía, que, como relación intersubjetiva, fuente de riqueza y realización verdadera de lo más personal.

La concepción moderna se mantiene en su conjunto en esta visión del otro como límite, y no como condición de la propia realización como persona.

Las consecuencias son muchas. Primera, que Dios y hombre van a ser considerados como dos sujetos libres y soberanos, que mantienen una difícil relación entre sí. Dado además que el voluntarismo nominalista de Ockham, Lutero y Descartes concibe la libertad como capacidad de estar suelto, Dios queda desvinculado de su creación y por tanto también del hombre. Éste tenderá a hacer lo mismo ante un Sujeto que nada le debe y todo puede exigirle.

Además si la persona se concibe como conciencia individual, autónoma y solitaria, Dios será tenido como una única persona, pues, poner tres personas en Él significaría caer en el triteísmo.

Esta situación no mejora con la teología filosófica de Hegel, aun cuando éste parezca poner en la relación el constitutivo central del sujeto divino. El Padre es considerado como un yo vacío de determinación, el Hijo como el «Selbst» o contenido de esa conciencia, el Espíritu Santo como coincidencia del yo con su Selbst. Pero esta dialéctica no implica, según Greshake, ni comunicación ni verdadera mutualidad. Se trata no de tres sujetos de la comunicación amorosa, sino de tres momentos de la autoconstitución de una misma conciencia o sujeto absoluto.

Esto conduce a dejar fuera de combate las dos grandes concepciones trinitarias de nuestro siglo que se hallan bajo la influencia de Hegel, las de K. Barth y K. Rahner. Según éstos, la condición persona en sentido moderno sólo puede ser reconocida a la subjetividad divina única; los divinos tres son momentos, modos de ser o de subsistencia, de la constitución de ese Sujeto único y supremo.

Son modos relacionales propios y exclusivos del ser divino, no modelos constitutivos de la persona humana; ésta no es tal, ni siquiera por analogía con las «personas» divinas.

El cambio va a darse más tarde. En la filosofía posterior a Hegel aparecen elementos que indican una evolución hacia una concepción relacional, dialógica, tria-legal incluso trialógica de la persona humana.

Se descubre el ser-con el otro como anterior al individuo; éste se halla referido por su corporeidad a un mundo previo; además, antes que el «cogito» está el «cogitor»; el yo llega a sí mismo en el tú que lo reconoce.

Un elemento verdaderamente decisivo va a ser la tercera realidad que supone el encuentro. Se trata de un mundo o ámbito nuevo «entre» el yo y el tú que se encuentran. «Entre» que no sólo es fruto del encuentro sino que se regala haciendo posible el mismo encuentro. Aparece como una realidad tan autónoma como la de quienes al encontrarse gracias a ella, se constituyen como personas.

El acontecimiento interpersonal resulta tripolar. El yo no sólo necesita el tú, ni el tú sólo el yo; ambos necesitan el «einander», la seriedad de su intersubjetividad, con la que se identifican al constituirse en su recíproco ser-en el otro. La persona no se agota pero se logra en la relación social.

Greshake muestra cómo, según esta concepción relacional, la persona logra su ser inalienable y halla su centro precisamente des-centrándose en el otro, en un proceso de autorrealización en continuo vaivén entre unidad y multiplicidad. La consecuencia es que la persona se da, sólo cuando los hombres viven en comunión entre sí.

De este modo, y por confluencia entre lo hallado en la reflexión sobre lo humano, y sobre los constitutivos del Dios de Jesús, se abre la posibilidad de concebir el propio Ser divino como comunión.

La perijóresis de la teología oriental es interpretada por Greshake como *communio*. Al hacerlo se une a la opinión que ya denuncié como muy discutible al referirme al libro de E. Johnson: considerar como carente de sentido la cuestión de la constitución de las personas divinas, y pensar que las procesiones no significan más que un teologúmeno tradicional, pero del que puede prescindirse como no obligatorio para la fe.

Encuentro en cambio muy pertinente la observación de que el mismo «*proprium*» distintivo de cada persona divina es ofrecido a las otras dos, que a su vez, y, entiendo, como de una manera segunda, lo harán propio, constituyéndose así como riqueza común a las tres.

Lo que caracteriza a cada persona en primer término, y no ya la esencia, pasa a ser riqueza común; este subrayado me parece importante. Discrepo en cambio del considerar que las configuraciones concretas de las personas en su actuación económica (como Padre, Hijo, Espíritu Santo, origen de quien todo procede, Verdad, Amor...) no tiene nada que ver con su realidad inmanente.

Convierte en clónicas a las personas, y torna ilusorio el gesto, tan humano, de dirigirnos en la oración a cada una de ellas; vano sería también pensar que nuestro camino hacia el interior de Dios es precisamente Jesús, el Hijo, en quien configurados por la gracia del Espíritu Santo, llegamos al Padre.

Todo lo cual debería resultar claro a una teología que, como la perijorética, se basa en el *Grundaxiom* de la correspondencia entre la manifestación económica de la Trinidad y su realidad inmanente.

En medio de estas paradojas del pensar teológico, lleno de debilidades y aciertos, encuentro ocasión para avanzar en la reflexión: no se trata, como indica von Balthasar, de optar entre el modelo individual y el social a la hora de venerar el misterio más santo con nuestra razón iluminada por la fe. ¿No será más bien que ambos «modelos» se enriquecen al entrelazarse entre sí?

El modelo «individual» ayuda a encontrar la imagen de Dios en el hombre. Toda persona humana ha de encontrarse a sí misma en verdad y amor. Sólo así el sentimiento vago de su identidad se clarifica, se hace operativo, puede ser asumido en aceptación amorosa. Gracias a la Revelación conocemos que también Dios se posee en Verdad y Amor, en su Verbo, que hace posible la profunda coincidencia del Ser divino consigo mismo en inefable comunión de Amor.

En la persona humana la verdad y el amor en que la persona se posee parecen realidades adjetivas a la misma interioridad que las alcanza. No existe una subsistencia tripersonal en cada uno de nosotros; sino una sola persona individual que llega a sí misma en un doble movimiento de autoconocimiento y autoposesión.

En Dios, nada hay adjetivo, accidental. La subsistencia o sustantividad singular de su ser se alcanza en la comunión de tres subsistentes, que en virtud de las relaciones de «interfuncionalidad constitutiva» (Zubiri) que guardan entre sí, se conjugan en esa subsistencia única. La conciencia no constituye el último principio de individuación, sino la relación; los individuos no se constituyen como personas sino al relacionarse entre sí.

Dios se encuentra como Padre en la Verdad de su Hijo, que pasa a ser suya, en ese movimiento amoroso de entrega y consiguiente encuentro. Y el amor inicial que mueve a engendrar al Hijo se plenifica al encontrar en éste su Verdad.

Ni la Verdad ni el Amor pueden ser considerados en Dios como añadidos a la única subsistencia divina, sino constitutivos de la misma, y así ellos mismos subsistentes en virtud de esa única subsistencia. Distintos entre sí al propio tiempo en virtud de la relación vigente entre los mismos.

Más que hablar de relaciones en plural, más incluso que de relaciones todas ellas triádicas, habría quizá que hablar de la relación triádica hecha posible por la comunión Padre/Hijo en el Espíritu Santo su Único Amor.

El modelo trinitario se hace social por el propio desentrañamiento de la unidad en la multiplicidad que la constituye y la hace posible. Así queda el Ser divino constituido en comunión. Pero esta comunión trinitaria, ¿tiene que ver con la comunión de los hombres entre sí, y a la que éstos se hallan convocados?

Ciertamente, sí. Porque el Padre a todos nos encuentra en su Verbo, y a todos nos asume en el único Amor con que se abraza con su Hijo. Somos hijos en el Hijo, en virtud de la solidaridad indestructible que Jesús estableció con nosotros al constituirse en carne débil como la nuestra.

Es el Hijo, Jesús quien no sólo nos enseña el camino hacia el Padre, sino que nos asume en su propia realidad en el Amor del Espíritu.

Dios no nos encuentra en sí mismo en virtud de una necesidad que nos convertiría en imprescindibles para que Él se constituyese como Dios. Nos encuentra en sí siempre presentes por decisión libre y eterna de su Amor. Primero se constituye como Comunión en la Verdad de su Amor. Luego, extiende a nosotros esa su comunión de Amor.

En las cuarenta primeras páginas de su *segundo librito*, Greshake resume la doctrina trinitaria hasta aquí expuesta. Esas páginas traen a la memoria la advertencia de Karl Barth sobre el quehacer teológico: aportar comprensión siempre nueva a los contenidos de la fe, mediante términos siempre nuevos, y distintas configuraciones del lenguaje.

GG sitúa el núcleo germinal de la doctrina trinitaria en el encuentro con Cristo, como experiencia central y sencillísima, en que el hombre halla a Dios, único y al propio tiempo diferenciado; se encuentra con el Dios Abbá del Hijo; con el Hijo, Palabra de Dios hecha palabra de hombre; con el Espíritu Santo gracias al cual recibimos esa Palabra, sin que desaparezca como humana, ni quede disminuida como Palabra de Dios.

La manifestación externa de Dios nos conduce así a reconocer su intimidad como relación constitutiva de amor. Dios es concebido ante todo como comunión, no de tres personas que preexistan a la relación, sino que se constituyen como tales en y por la relación. Cada una se nos revela en su propia singularidad, pero ésta no es posible sino desde y hacia la singularidad de cada una de las otras dos.

El primer lugar en la conceptualización de Dios deja de corresponder a la unidad compacta. El concepto mismo de Ser se enriquece sin perder su carácter de misterio, sino haciéndolo más profundo, puesto que su singularidad inalienable se concreta como Relación, categoría que alcanza así la dignidad que se suele atribuir a la sustancia.

Dios en su propia índole misteriosa se nos hace más cercano. La analogía nos permite vislumbrar cierta correspondencia entre su comunión trinitaria, y la aspiración humana de vivir en comunión, pues el hombre anhela constituirse en tú para sus semejantes, sin perder la autonomía individual, sino adquiriéndola al entregarla.

La segunda y tercera parte de la obra mayor están dedicadas a elaborar, desde la comprensión de la doctrina trinitaria obtenida, la anunciada teología trinitaria del conjunto de la realidad. La segunda parte profundiza desde esta clave en la fe en el misterio de la creación y de la historia, en el misterio del pecado, y en la realidad de la Iglesia como comunión.

La multiformidad de *la creación* queda realzada desde la condición suprema que lo múltiple adquiere en el Ser de Dios. El aprecio a la creación en su conjunto es así subrayado de manera notable. Por otra parte, considerar las redes relacionales que la creación estatuye, y cómo los hombres dependen del desarrollo de éstas, hace pensar en una creación trinitariamente estructurada.

El propio GG alerta sobre el subjetivismo que acecha a tales intuiciones; pero la consideración de conjunto, y especialmente de la convivencia humana al modo trinitario (en donación y acogida) resulta cautivadora.

Las intuiciones de Teilhard no pueden considerarse desechadas; la evolución parece conducir hacia una meta comunal, en un proceso de simultánea diferenciación individual. Lo múltiple se refleja en el misterio de la Creación; pero no a costa de la unidad sino en proceso comunal ¿en crecimiento continuo?.

El hecho de que en el propio seno de Dios se dé la diferencia y la acogida, otorga especial plausibilidad a la imagen de Kierkegaard: Dios «se retrae» para hacer espacio a su creación. Pero este espacio está dado en el mismo Ser de la Realidad suprema, y con él la posibilidad de la creación, y la superación de cualquier competitividad entre creatura y creador. No puede ya hablarse de limitación mutua o relaciones difíciles, cuando se da todo el espacio para la acogida.

Repugna un Dios que únicamente da. Sally Mc Fague subraya el interés de Dios por ser amado, y un signo de aprecio hacia una persona es darle oportunidad de que ella a su vez entregue algo a su bienhechor. GG señala oportunamente que la Creación se da bajo el modo de la entrega, *Hingabe*, y ésta supone en quien así se da la disposición de ser él mismo afectado por aquel a quien se realiza la entrega.

No ya el sufrimiento de Dios, sino la alegría de Dios (por ejemplo, cuando el pecador se arrepiente) adquieren nueva plausibilidad, cuando se considera el misterio de la entrega divina; ésta implica también la acogida no sólo del Padre por el Hijo, sino también del Hijo y de los creados en él con sus problemas y dolores, pero también con su libre creatividad y posibilidades, por parte del Padre!

Cuando el *pecado* se considera como «drama trinitario», y en coherencia con la clave de la comunión, nos hallamos ante el rechazo de la misma; la libertad del ser-con pretende ser sustituida por la rivalidad del querer ser otro. Pero dado que la diferencia trinitaria entre Padre e Hijo abarca todas las diferencias creadas posibles, también abarca el pecado, y emerge de ellas. El Dios rechazado responde ofreciéndonos su permanente comunión.

Cristo el comunicador perfecto trabaja por edificar la comunión; éste es el sentido de sus milagros hacia sordos, mudos, y leprosos: hacia todos los incomunicados, incluidos los endemoniados. Todo ello es reflejo de la donación del Hijo amado por parte del Padre en busca de la comunión perdida.

El acontecimiento salvador se realiza en clave de solidaridad; Cristo nuestro representante abre el camino que los representados hemos de recorrer gracias a él. Todos como Jesús, y a partir del misterio de la comunión que a todos nos incluye, somos afectados por todo.

Reconciliados hemos de actuar como reconciliadores, lo que supone orientarlo todo a dar vida como expresión de ese proyecto reconciliador. Sin caer en la angustia de querer hacerlo todo, se trata de entregarse con valentía y libertad a poner los signos de salvación que a cada cual corresponde poner; ayudados por el pensamiento de que Cristo, hasta el fin de los tiempos, se halla en agonía por nosotros.

En cuanto a la Iglesia, su misión consiste en anunciar el misterio de la comunión trinitaria que la habita. Hecha a imagen de la Trinidad, lo será de manera efectiva a condición de dejar a Dios tener parte en ella, inhabitándola.

La belleza de la condición perijorética de la Iglesia se realiza mediante la interacción de sus miembros, cuando éstos se hallan animados por la dinámica de la vida trinitaria. Todas las relaciones constitutivas de la Iglesia han de concebirse y ser vividas desde la comunión: el vaivén entre institución (visibilidad de la comunión derivada de la encarnación), y carisma; entre particularidad y universalidad, tradición e inculturación, mujer y varón, laicos y sacerdotes.

La misión de la Iglesia hacia el mundo exige asimismo identificarse con su ser-comunión; sólo siendo fiel a ésta, se constituirá la Iglesia como sacramento, signo e instrumento de salvación, para el mundo.

Lo institucional ha de visibilizar las relaciones internas que vive la comunidad, de manera que el «in persona Christi», y el pneumatológico «in persona Ecclesiae» se complementen; la autoridad y la comunidad han de reconocerse sin acentuaciones unilaterales ni del dominio ni de la contestación.

Iglesia universal e iglesias particulares han de vivir asimismo relaciones, no de subordinación, sino perijoréticas, en verdadera analogía con la perijóresis trinitaria; de modo que ni las Iglesias particulares se reduzcan a mera derivación de la unidad, ni la unidad se constituya exclusivamente desde las Iglesias; la unidad habita también en ellas, de manera previa, moviéndolas hacia la comunión. Ésta, la comunión, evitará también los dos extremos, la anulación de lo particular, riesgo de Occidente; y el fraccionamiento en lo particular, al que el Oriente sería más proclive.

La «*Communio sanctorum*» obtiene su plenitud «*in Communione Trinitatis*». La muerte, en su sentido más verdadero, no supone la «ruptura de todas las relaciones», sino la concentración última de todas ellas. Todas las que hemos anudado durante la vida alcanzan figura de eternidad, en virtud de la tarea que hayamos realizado como viandantes, y sobre todo en virtud de la acción trinitaria. Como dice Orígenes, los santos nos esperan.

La cuarta parte del tratado me resulta con mucho la más interesante. Estudia unos cuantos problemas cruciales de nuestros días de manera concreta y a la luz de la fe trinitaria; pone así de manifiesto, cómo ésta afecta a todas las cosas. Las cuestiones seculares, dado que el Dios creador se identifica con el salvador, no pueden dejar de tener que ver con el Ser trinitario de la Suprema Realidad.

El imperio del Uno bajo el que occidente parece hallarse tanto desde el punto de vista *metafísico* como *cultural*, culmina en la pretensión de eliminar en su nombre toda disidencia; y ello incluso por medio de la violencia, hasta anular tanto la multiplicidad como el uso legítimo de la libertad que se halla en su base.

No por ello deben dejar de ser mencionados los frutos de una reacción postmoderna que por el otro extremo cae en la desvinculación total de lo disperso. Con razón se postula hoy no sólo respeto a la verdadera libertad, sino también una visión de lo real más ecológica, holística, y capaz de percibir cómo todo se halla entrelazado, sin que nada pueda existir de modo aislado.

La percepción de lo real, en su modo concreto de dársenos, y la concepción perijorética de la Trinidad propuesta en la primera parte, hacen especialmente plausible recurrir a ésta, a la doctrina trinitaria, con el fin de iluminar la problemática de lo uno y lo múltiple.

No se trata de considerar la realidad como reproducción exacta aunque tal vez miniaturizada de la Trinidad. Sino de presuponer que si el Ser posee una estructura trinitaria, todas sus realizaciones participadas la poseerán.

Por una parte la experiencia inmediata y la comprobada por la ciencia nos avisan de que nadie ni nada cobra su realidad si no es en un entramado de relaciones. Por otra, la fe trinitaria se traslada a la praxis mediante el mandamiento del amor. La presuposición por tanto merece un alto grado de plausibilidad.

Desde la fe en la Trinidad cabe establecer correspondencias de sentido que sin proporcionar programas concretos ni modelos cerrados para organizar la sociedad, sirven como fuente de inspiración a la hora de realizar esa tarea.

Así por ejemplo, si lo diferente resulta, en principio, positivo por hallarse en el seno mismo de Dios, el intento de uniformarlo todo y a toda costa ha de ser tenido como rechazable; y habrá en cambio que promover, por el mismo motivo, la dimensión relacional, la igualdad y la participación.

Corresponde a los cristianos ofrecer a la sociedad de su época estas inspiraciones, y este mundo de valores tan vinculado al misterio de la Trinidad Santísima centro de la fe. Siempre habrán de tener en cuenta, eso sí, que nunca podrá darse una forma concreta de organizar la sociedad que refleje de manera unívoca el misterio inagotable del cristianismo, ni el misterio insondable de la Trinidad Santa del que manan sus aguas.

Los cristianos, desde su fe, compartirán con otras muchas personas la convicción de que el mero consenso resulta insuficiente para fundamentar la convivencia social. Ésta ha de inspirarse además en un mundo de valores, al que la Trinidad Santa, que a través del Hijo hecho carne se hace presente en nuestro mundo, confiere su último sentido.

El modelo trinitario que sitúa en el mismo nivel comunión y personas como realidades indisolubles, muestra, pues, su fecundidad a la hora de constituir la sociedad y el estado. Ni el individualismo que conduce a la teoría del contrato, ni el mero sometimiento de los particulares a la voluntad general resultan satisfactorios.

Cada persona humana desea, al vivir en comunidad, ser reconocida por entero y ver garantizado su espacio vital. Al mismo tiempo se da en el hombre un a priori que le hace aspirar a la comunidad lograda. Dios-comunión garantiza ambas dimensiones.

Sólo Él ama diciendo de verdad «tú no morirás». Sólo Él traspasa con su acción trinitaria el ser y el actuar de cada hombre y de su mundo. Él mismo asegura así que las aspiraciones a la comunión bosquejadas en las realizaciones sociales concretas apuntan hacia algo que, aun superando las posibilidades del hombre, será posible alcanzar.

La verdad supone la acción comunicativa de quienes la buscan. Ello implica a su vez una sociedad de comunicación ideal en que todos coincidiesen en la verdad sin violencia. Esto nunca se realiza en lo concreto. Se trata de un postulado en sentido kantiano, que, sólo puede ser garantizado por el Dios que trabaja por conducirnos a través de la comunión intentada, a la suya, plenitud donde coinciden Verdad y Amor.

Es preciso subrayar que la clave de la comunión excluye el falso irenismo. No es legítimo admitir en nombre de un pretendido pluralismo un cúmulo de intereses espurios y claramente egoístas en el ámbito de la economía, del prestigio, y en otros muchos ámbitos.

Al referirse a la Trinidad en el diálogo con las religiones GG niega legitimidad a cualquier modelo que las sitúe a todas en pie de igualdad desde el punto de vista objetivo. Excluye, pues, el modelo pluralista de derecho, y opta por el inclusivista aceptando la pretensión del cristianismo de tenerse como la religión más verdadera.

Resulta difícil pensar de otra manera, pues desde la fe cristiana es preciso afirmar a priori a Jesucristo como Mediador único. Jesús este hombre, es el Hijo de Dios, y como tal Dios único con el Padre y el Espíritu Santo; las demás figuras de mediación no podrán ser nunca consideradas por el cristiano como poseyendo la misma densidad objetiva; sí pueden transmitir salvación pero en virtud de la aceptación, a través de otras mediaciones, de la orientación objetiva del cosmos hacia el mismo Señor Jesús, como consecuencia de su encarnación.

Inclusivismo no supone, pues, negar valor de salvación a las demás religiones. GG piensa que el cristianismo debido a su fe trinitaria se halla en posición excelente para mediar en el diálogo interreligioso. Clasifica las religiones no cristianas a tres tipos, cada uno de ellos en particular relación de coherencia con una de las personas divinas.

Se abriría así la posibilidad de liberar a cada tipo de su unilateralidad mediante el diálogo; la aportación peculiar de cada una se vería valorada y al mismo tiempo enriquecida al ser situada con los otros dos tipos en la relación perijorética característica del cristianismo.

Éste a su vez recibiría del diálogo la crítica de sus unilateralizaciones históricas, y la posibilidad de expresar de manera nueva e inculturada sus propias riquezas.

La crítica moderna de la religión también podrá ser asumida, y superada, con ayuda de la fe trinitaria. El Dios Trinidad valora lo humano, como interrelación que no oprime, sino que constituye al Hijo en igualdad con el Padre en un ámbito de amor. Ofrece un modelo de interrelación que corresponde a lo experimentado y deseado en la relación interhumana. Tampoco obliga a romper los lazos con este mundo, ni se parece al Dios de Abraham criticado por Hegel.

Es un Dios «con nosotros» en el Hijo (la creación, prolongación del Hijo), y «en nosotros» en el Espíritu, y no simplemente «sobre nosotros».

En el capítulo segundo de su librito GG observa que las consecuencias de la imagen trinitaria de Dios habrían de ser inmensas para la humanidad. El ser-persona del hombre habría de distinguirse ante todo por la relación puesto que «el otro pertenece esencialmente al propio ser-persona».

Luego nuestro autor va recorriendo la temática que ha expuesto en las partes tercera y cuarta de la obra mayor que acabamos de reseñar. Consecuente con sus principios metodológicos GG *renueva* su teología al ponerla en *relación con nuevos destinatarios*.

La cooperación del hombre a la obra de la Creación se realizará bajo el mismo signo de la comunión de que aquélla surgió. Quien lo entiende así trabajará acogido por el infinito amor, y nunca oprimido por la exigencia de una omnipotencia desmesurada. La peculiaridad del cristianismo se cifra no tanto en amar más, sino en encontrar en la propia realidad divina el sentido supremo del amor.

Lo que llamamos Trinidad económica no es en realidad sino una modalidad de la inmanencia de Dios. Jesús vive su vida divina entre nosotros al modo humano (y no en parte como Dios y en parte como hombre). El Espíritu Santo desciende a lo hondo de la Creación, la anima desde dentro, asume sus gemidos, la conduce hacia Jesucristo, y así al seno de Dios: «Dios no es simplemente el Dios sobre nosotros, sino también el Dios con nosotros, entre nosotros, y en nosotros. Y nosotros estamos dentro de la vida de Dios» (75). Nos hallamos, pues, dentro de la Trinidad, no como interlocutores separados sino participantes en el Hijo y en el Espíritu en lo que podemos llamar el «diálogo eterno del Infinito amor».

La concepción comunal de Dios nos cura de la megalomanía de atribuirnos capacidades divinas, y también de la necesidad de ponernos a la defensiva por sentirnos demasiado pequeños ante el Todopoderoso; la Trinidad nos mueve hacia la comunión entre hombres de «media grandeza».

En resumen podemos decir que el Dios Trino, idéntico al Uno, se inmanentiza en la Creación entera. Quien se incorpora a las redes relacionales de ésta, trabajando según su sentido comunal, no sólo conoce la Trinidad, sino que la vive en todo.

El Misterio Santo adquiere nueva dimensión espiritual y pastoral, que en definitiva contribuye a su mayor Gloria. Hemos de agradecer a GG su contribución en este sentido.

Pero, añade este presentador, el modelo social de la Trinidad no debe tener como efecto el limitarse a encontrarla únicamente en y a través de nuestras relaciones sociales. Dios, hemos visto, realiza el encuentro consigo mismo, a partir de la riqueza fontal del Padre; es así, distribuyendo la unidad desde su vértice, como la primera persona se pone en comunión con el Hijo, y por éste, con su Espíritu. Es así como la teología oriental llega al concepto de *perijóresis*.

Al incorporarse a Jesucristo, cada uno de nosotros se deja encontrar por Dios, y encuentra al mismo tiempo la coincidencia consigo mismo en verdad y amor. Esto supone que la inserción del hombre en el entramado de sus relaciones horizontales, no basta. Sólo llega a su propia plenitud retirándose por decirlo así de la relación interhumana que por otra parte le resulta imprescindible.

Sólo retirándose de las redes relacionales que lo constituyen y de las que está llamado a contribuir, llega cada cual a su propia verdad. Es entonces cuando puede leerlas de modo plenamente inteligente y puede encontrar desde ellas su propia identidad, paso necesario para contribuir a esa convocatoria universal al amor. Ese movimiento de encuentro consigo mismo, con el núcleo de su secreta intimidad, se manifiesta como imprescindible.

Este encuentro no culmina sino en explícita relación con el Señor Jesús. Sólo en él encuentra cada hombre, el modo peculiar con que el Padre le ha amado a través de muchas otras personas humanas y hacia ellas; pero también y sobre todo en comunicación inefable de su propia intimidad divina en la comunión del Espíritu.

Sólo desde el Misterio Santo encuentra cada cual su propia identidad gracias a la relación de amor que lo alimenta a él solo, y que lo asigna a los demás.

Esta dimensión vertical es insustituible asimismo para que la Trinidad sea adorada como a cada cual corresponde.

Greshake no lo negaría. Pero no es lo que más encuentro en estas dos obras suyas. La recuperación de lo Uno en lo Trino habría de ser más subrayada en una obra dedicada al estudio de la dinámica de la comunión.

No podemos descartar la posibilidad de un cierto encuentro con Jesús en la sobria fidelidad a este mundo en sus dinamismos positivos; éstos conducen objetivamente hacia él, pues hacia él fueron instituidos en virtud de la encarnación y por gracia del Padre.

Pero habría que profundizar y desarrollar más el acertado punto de partida de la obra más breve de GG, que subraya cómo la experiencia Trinidad se da en el encuentro *explícito* con Cristo con toda la plenitud de su singularidad.

Desde ahí los cristianos partimos en misión.

Las dos obras de GG terminan con un capítulo dedicado a la aproximación al misterio a través de la iconografía y el arte. Tres tipos de iconos subrayan respectivamente la distinción de las personas, su *Philoxenia* en perfecta armonía, y la principalidad del Padre unido, sin embargo, al Hijo en su dolor; a estos tres tipos se añade el implicado en la coronación de María, cuyas manos en forma de triángulo invertido señalan la propensión de la Trinidad a descender entre nosotros; la

Virgen Madre se convierte en seno del Espíritu, remanso del Amor de los Tres por el mundo.

La Trinidad es el canto maravilloso que duerme en todas las cosas: sólo lo interpreta quien posee la palabra mágica para descubrirlo. La Trinidad está en todo, y más allá de todo. A esa profundidad última alude el arte.

Terminar cantando al desierto indica que todo es alusivo, nada supone comprensión. «Si comprehendis, non est Deus». La mirada termina abriéndose hacia el inabarcable, reconociéndolo como tal, pero sin producir la impresión de que la reflexión conceptual haya sido vana.

Gisbert Greshake nos ha entregado el fruto de un proyecto ambicioso: una obra llena de grandeza, en línea con la mejor teología especulativa alemana del postconcilio.

Peca a veces de ingenuidad, y produce la impresión de hacer demasiado fáciles intrincadas cuestiones. Pero predomina con mucho su talante positivo, transmisor, como es habitual en el autor, de la alegría y el optimismo de la fe. GG comunica su teología comunal desde su propia actitud de comunión.

Ha tropezado también, pese a los estudios históricos iniciales, en el escollo de reducir y sacrificar datos de la tradición a la ambición del sistema. Pero su teología amplia, y su actitud magnánima ponen de relieve la posibilidad de un verdadero diálogo de lo más nuclear de la fe con el pensamiento de la modernidad y las preocupaciones actuales del hombre de hoy.

Señalemos asimismo la riqueza bibliográfica aportada, que señala muy bien hacia donde han confluido las corrientes que han posibilitado esta obra, que permiten remontarse con ellas hacia su original manadero.

La presentación conjunta de estos cinco libros justifica el subtítulo que le he añadido. En los últimos treinta años una clave de reflexión, la inmanencia, ha resultado ser cada vez más decisiva. No se trata ya, como en los años sesenta de una inmanencia que posibilite simplemente el respeto hacia un proceso de secularización creciente, y de suyo legítimo. Ya eso era mucho, y ojalá que esa actitud no se pierda. Pero hay algo más.

La inmanencia se entiende cada vez más como comunión de Dios con su mundo, y como presencia, muchas veces desconocida y otras tal vez trágicamente ignorada, del mundo en Dios. La inmanencia activa de Dios parece informar la evolución con una suerte de *eros* cosmológico que le confiere sentido, y proporciona un principio de comprensión a la aparición de la vida y a la alborada del espíritu.

Esa comunión convoca además a la experiencia religiosa, como contacto vivo con el absoluto tripersonal. La inmanencia se convierte entonces en contacto de persona a persona, y en definitiva en inclusión del hombre en Cristo, y con Cristo y en el Espíritu, en el seno del Padre.

Esta experiencia no se reduce al coto cerrado de unos cuantos iniciados. Se da de alguna manera en quien se incorpora a los procesos de convergencia, y a las redes comunionales que intentan convertir la creación en un mundo justicia y armonía.

Se da en virtud de la reciprocidad implicada en la inmanencia. El mundo ignora a Dios, pero Dios nunca lo deja al lado, sigue empeñado en ser por siempre no sólo un Dios de los hombres, sino en conjugar su creación ungiéndola con su gracia.

Esta conjunción se atisba en la perspectiva holística que abarca universo, mundo, varón y mujer. El creyente está llamado a identificarla, a tomar conciencia de ella, a cooperar a ella desde su mundo de valores, pero sobre todo desde su fe en el Dios Trinidad que hace que todo converja hacia su comunión.

Esa fe conduce a estimar la multiplicidad, y cada uno de sus elementos, muy diversos, que sin anularse sino enriqueciéndose crecen hacia la comunión de todas las cosas en el Dios de las supremas diferencias: las del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo generadoras de armonía, y fundamento último de toda perspectiva holística y ecológica.

Todo lo cual se convierte de nuevo en una meditación en el Único Dios, que es Amor, sólo Amor.