



**RELIGION Y NACIONALISMO:  
CONVIVENCIA Y SUSTITUCION.  
REFLEXIONES AL HILO DE LA PREGUNTA  
POR “EL MONOTEÍSMO COMO  
PROBLEMA POLÍTICO”  
Y POR “LA TRINIDAD  
COMO PROGRAMA SOCIAL”.**

**Santiago del Cura Elena**  
Facultad de Teología del Norte de España.  
Sede en Burgos

**RELIGION Y NACIONALISMO: CONVIVENCIA Y SUSTITUCION. REFLEXIONES AL HILO DE LA PREGUNTA POR "EL MONOTEÍSMO COMO PROBLEMA POLÍTICO" Y POR "LA TRINIDAD COMO PROGRAMA SOCIAL".**

**(Ideas para el diálogo y la discusión)**

**1. Planteamiento:**

- al no ser mi campo de competencia o dedicación ni los ámbitos sociológicos, ni las ciencias políticas, ni los estudios históricos, ni los principios reguladores de la moral social, presupongo todo lo relacionado con estas temáticas (como cuestiones ya tratadas en anteriores reuniones de seminario) y adopto la perspectiva más propia de la *teología sistemática*, campo que corresponde más a mi dedicación habitual
- en esta perspectiva, se da un cierto desplazamiento respecto al título que aparece en el programa: más que hablar de "religión" en general (con pretensiones de validez para todas las religiones históricas) yo me refiero aquí al "*cristianismo*" (única religión que conozco más cerca en su propia autocomprensión)
- pero el acento tampoco recaerá directamente en los aspectos históricos, culturales, sociales o políticos de una determinada configuración histórica del cristianismo (catolicismo), e.d., sobre éste en cuanto "religión", sino más bien sobre las *implicaciones del discurso teo-lógico* en torno a lo que constituye su centro nuclear: *el Dios revelado en Jesucristo*.
- e.d., teniendo en cuenta el interés por favorecer la "*convivencia*" e impedir el riesgo de que los distintos nacionalismos se conviertan en una religión de "*sustitución*", el hilo conductor gira en torno a la pregunta de la "lógica" inherente a afirmaciones centrales de la fe cristiana sobre el Dios Uno (único) y Trino: a) para lo primero, comentaremos la conocida tesis sobre "el monoteísmo como problema político" (Peterson), preguntándonos si el monoteísmo lleva a la imposición de unificaciones totalitarias y si la intransigencia, la intolerancia y el fanatismo tendrían en último término una matriz religiosa *monoteísta*, b) para lo segundo, recordaremos los desarrollos de una teología que retiene "la Trinidad como nuestro programa social" (Fedorov), preguntándonos si el monoteísmo *trinitario* constituye una comprensión de Dios que encierra un potencial de ayuda para respetar la diversidad, favorecer la tolerancia y alentar la convivencia pacífica.

- en este planteamiento, conviene recordar la evolución de la idea de tolerancia en la tradición cristiana, pues sus variaciones estimativas van unidas a la situación en que se ha hallado el cristianismo (religión perseguida, marginal, predominante o única) y a la valoración de la tolerancia como una postura de debilidad, como una necesidad impuesta por la realidad social, como condescendencia magnánima o como reconocimiento de la libertad en cuanto derecho humano inalienable. Esto último es lo que hace el decreto del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa "Dignitatis humanae" (DH), que marca un momento culminante en la postura del magisterio eclesial. En este documento se integra el motivo de la tolerancia de manera tan consecuente en el concepto de libertad religiosa que se creyó poder renunciar a una mención explícita del término "tolerancia". El camino recorrido era enorme. La cuestión decisiva es la libertad religiosa como un valor positivo, fundamentado en la dignidad de la persona y en la esencia del acto religioso. Lo que de verdad se desea no es ser tolerado (soportado), sino ser reconocido en la propia diversidad. La "tolerancia desde arriba" se transforma en un "derecho desde abajo" (Seckler)

## 2. "Monoteísmo político" y "monoteísmo trinitario"

- A decir verdad, las implicaciones político-sociales del monoteísmo no constituyen un campo sin explorar por parte de la reflexión teológica. Y vale la pena mencionar a uno de los teólogos que, en la primera parte de este siglo, analizaron explícitamente la cuestión: se trata de E. Peterson (1890-1960), estudioso de los orígenes cristianos y teólogo protestante convertido posteriormente al catolicismo (1930).
- En el año 1935 publicó un artículo titulado *El monoteísmo como problema político*, en el que reelaboraba algunos trabajos previos sobre la "monarquía" divina. A primera vista era un análisis erudito, propio de estudioso especializado, sobre textos antiguos de la literatura judía y cristiana en torno al tema de la "monarquía". Pero contenía en clave referencias al contexto de la época, marcado por relaciones complejas entre situación sociopolítica, ascenso del nacionalsocialismo y compromiso de las iglesias cristianas. Para Peterson, gran parte del protestantismo alemán había ido vaciándose de contenido desde hacía ya tiempo y se había quedado sin capacidad de reacción frente a los acontecimientos. Así se explica su fácil instrumentalización, por haber aceptado que se identificara de manera más o menos explícita una verdad teológica (revelación o reino de Dios) con un hecho histórico determinado (estado, raza, reino terreno), tal como podía escucharse en algunos teólogos de aquellos años.
- He aquí algunos ejemplos de esta identificación: "Unsere evangelischen Kirchen haben die deutsche Wende von 1933 als ein Geschenk und Wunder Gottes begrüsst", P. Althaus, *Die deutsche Stunde der Kirche* (Göttingen 1933) 5; "Die junge deutsche evangelische Theologie und die gegenwärtige Stunde in Volk und Staat, sie gehören zusammen", E. Hirsch, *Die*

*gegenwärtige geistige Lage...* (Göttingen 1934) 132; "Das *eine* Reich ist der schöpfungsmässige Sinn der Weltgeschichte... Da aber Christus und Kaiser zusammengehören..., so ist die Sehnsucht der menschlichen Geschichte das eine Reich, das alle Völker vereinigt, und der christliche Kaiser als der Schirmherr der gesamten Christenheit", W. Stapel, *Der christliche Staatsman. Eine Theologie des Nationalismus* (Hamburg 1932) 244s. Sobre esta "Reichstheologie" en el ámbito católico, cf. B. Nichtweiss, o.c. 763-772, donde también puede leerse la aclamación usada por los "Deutsche Christen" en Turinga: "Ein Volk! - Ein Gott! - Ein Reich! - Eine Kirche!" (p. 779). Entre estos "cristianos alemanes" se halla el teólogo F. Gogarten en 1933, año en que también ingresan en el partido nacionalsocialista C. Schmitt y M. Heidegger, cf. D. Braun, 'C. Schmitt und F. Gogarten', *BerlThZ* 11 (1994) 219-242.

- En este transfondo, establece Peterson su propia tesis, en una doble afirmación: a) Una concepción de Dios como soberano único que gobierna justifica ideológicamente el monoteísmo político mediante el monoteísmo religioso. E. Peterson, *El monoteísmo...* 27, comienza su trabajo con una cita del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, que en realidad viene de Homero, *Ilíada* II, 204: "Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya un solo señor", cita que a su vez hallamos en Tomás de Aquino, *STh* I q103 a3: "Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures". Al final de un largo análisis de textos concluirá: "El monoteísmo, como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía, en cuanto se amalgamó con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un slogan político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del Imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico... Pero el dogma ortodoxo de la Trinidad hace que la expresión 'monarquía divina' pierda su carácter político-teológico... Los cristianos profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios Trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político", p. 60s.
- b) por el contrario, la doctrina trinitaria ortodoxa imposibilita de raíz toda "teología política". "...La doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la Pax Augusta con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una "teología política" que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una "teología política", E. Peterson, *El monoteísmo...* 62

- El primer esquema es analizado siguiendo las huellas de la "monarquía divina" en autores judíos (Filón de Alejandría), en los primeros apologetas cristianos y en "teólogos de palacio", cuyo ejemplo más claro lo constituye para él Eusebio de Cesarea (simpatizante de las doctrinas arrianas). Por el contrario, en la interpretación trinitaria ortodoxa de la monarquía divina (superación del modalismo y subordinacionismo), tal como fue formulada por la teología de los Padres Capadocios (Gregorio Niseno), no hay espacio para las manipulaciones ideológicas de los monoteísmos políticos.
- En la conclusión de su trabajo menciona Peterson por única vez de manera explícita el concepto de "teología política". Con ello se refería críticamente al católico C. Schmitt (1922), teórico de la doctrina y del derecho estatal, quien lo había empleado para expresar el nexo indisoluble entre conceptualidad teológica y situación político-social, pues, según él, la doctrina moderna del Estado (soberanía, capacidad de decisión) no es sino un conjunto de conceptos teológicos secularizados, no sólo en su desarrollo histórico, sino también en su estructura sistemática.
- La tesis de Peterson no suscitó entonces especiales discusiones y fue objeto de una recepción más bien tranquila. Hasta que a finales de los sesenta, con motivo de las propuestas y debates en torno a la llamada "nueva teología política", experimenta una revitalización. Pero los protagonistas del debate no discutirán en un principio tanto sobre la tesis en sí, sino sobre la herencia legítima de Peterson; tenerlo a favor se valora como fortalecimiento de la propia postura, de ahí que lo reclamen tanto promotores como detractores de las nuevas propuestas.
- Así, Metz considera la fe trinitaria como el fundamento de una "nueva teología política", crítica con el poder social dominante, aplicable también a la comprensión monárquica o absoluta del poder en las estructuras eclesiales. Moltmann propone una comprensión de la trinidad divina que favorezca la convivencia humana sin privilegios ni sometimientos, más allá del monoteísmo teocrático (poder único, central y absoluto), más allá del monoteísmo clerical (episcopado monárquico), más allá del monoteísmo teológico (helenización del Dios judeocristiano). *Citas*: "En el ensayo de E. Peterson... se traduce el intento de dar la vuelta a la fórmula de la fe trinitaria desde el ángulo de la crítica del poder y presentarla así en toda su peligrosidad liberadora y redentora, peligrosidad que se hace patente, sobre todo, cuando la crítica del concepto monárquico del poder contenida en esta fórmula trinitaria se dirige contra la estructura de la propia Iglesia, cosa que Peterson pasa por alto", J.B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad* (Madrid 1979) 211. "Desgraciadamente, Peterson no se ha atrevido a dirigir esa crítica trinitaria hasta el interior de la jerarquía eclesiástica, contra el así llamado episcopado monárquico, que corresponde exactamente al monoteísmo político y que ha tomado del imperio romano decadente los títulos, los honores y las ceremonias cortesanas. Con la formación de la doctrina trinitaria se liberó la teología cristiana del monoteísmo político y lo destrozó teóricamente, aun cuando no haya logrado todavía desterrarlo en la práctica. La crítica de la religión política es hasta hoy, en mi opinión, la

función política de la doctrina de la trinidad", J. Moltmann, 'Crítica teológica de la religión política', en J.B. Metz (ed.), *Ilustración y teoría teológica* (Salamanca 1973) 24; cf. también ID., *El Dios crucificado* (Salamanca 1975) 300ss, *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca 1983) 145ss, 'Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times', *ScottJTh* 47 (1994) 19-41.

- En dirección opuesta se mueve H. Maier. También él recurre a la tesis de Peterson, pero valorándola como un veredicto general de ilegitimidad, aplicable igualmente al proyecto de la nueva teología política. Según él, la doctrina trinitaria hace efectiva la distinción entre política y religión como ámbitos distintos, cada uno con su racionalidad propia, trayendo consigo tanto una desteologización de la política como una despolitización de la religión. El mismo C. Schmitt, casi cuarenta años después de su "Politische Theologie", cree oportuno volver de nuevo sobre el tema (1970), para valorar la tesis de Peterson como una especie de leyenda insuficientemente fundada en sus análisis históricos y, además, expresión ella misma de una determinada teología política (la que se deduce del potencial crítico de la doctrina trinitaria). En la introducción a la 2ª ed. de su *Politische Theologie* (Berlín 1933) sostiene Schmitt que lo político representa la "totalidad" y que es imposible una "teología no política": "Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, dass die Entscheidung darüber, ob etwas unpolitisch ist, immer eine politische Entscheidung bedeutet, gleichgültig wer sie trifft und mit welchen Beweisgründen sie sich umkleidet. Das gilt auch für die Frage, ob eine bestimmte Theologie politische oder unpolitische Theologie ist" , 8.

## 2.1. Valoración de la tesis

- No es posible hacer aquí un balance global de todas las cuestiones implicadas en el debate; nos limitamos, por ello, a las que tienen un carácter más directamente teo-lógico. Desde una perspectiva histórica no está demostrado que la fe en un Dios único lleve *siempre y necesariamente* a la instrumentalización de la teo-logía en favor del monoteísmo político; cuando esto se produce, juegan también un papel importante otros elementos no teológicos. Por otra parte, tampoco la doctrina trinitaria ortodoxa (el monoteísmo trinitario) otorga sin más, por sí misma, una especie de inmunización automática frente a todo riesgo de ideologización de la fe: la fijación de esta doctrina en el s. IV no impidió históricamente la prolongación ulterior de una "teología política"; en otras ocasiones se invocó explícitamente la fe trinitaria a favor de un sistema político determinado y las repercusiones recíprocas entre trinidad y forma concreta de gobierno o de sociedad han ido dejando sus huellas a lo largo de la historia.
- No obstante, a pesar de todo, hay un núcleo en la tesis de Peterson que sigue teniendo vigencia en la actualidad, pues no se deduce necesariamente de sus análisis históricos. La realidad trinitaria de Dios (el monoteísmo

trinitario) implica un concepto de "unidad" que no encuentra paralelo alguno en el ámbito de lo creado y que desborda ampliamente las propuestas políticas, sociales o culturales donde el ansia de la "unidad" se transforma en imposiciones "unitarias" o "totalitarias"; por esta semejanza, el monoteísmo trinitario encierra en sí mismo un germen de libertad y de crítica permanente frente a todo intento de apuntalar tales imposiciones invocando al Dios único.

- Sería iluso pretender que con ello ya se ha dado una respuesta a las complejas relaciones entre religión y política. La fe trinitaria ha de mostrar también fehacientemente sus posibilidades constructivas, no solamente sus impulsos críticos. Pero no es menos cierto que desde el núcleo central del dogma cristiano sobre Dios no hay posibilidades de legitimación para determinadas formas de "monoteísmos políticos", donde imperan la intolerancia, la violencia o el fanatismo. Por ello, los problemas contemporáneos relacionados con el pluralismo, la diversidad, el reconocimiento de los derechos humanos y la convivencia pacífica de cosmovisiones distintas constituyen una prueba de fuego para valorar los efectos históricos de la fe cristiana en Dios. Más aún cuando se presenta como oferta de la revelación definitiva y de la verdad plena del mismo Dios.

## **2.2. Dios cristiano y pluralismo político-social**

- El planteamiento seguido aquí (implicaciones del *discurso* sobre Dios) corre el riesgo de no atender suficientemente a los acontecimientos históricos reales. Como si la fe en el Dios único o el discurso teológico basado en el monoteísmo condujeran automáticamente por sí solos a la uniformidad político-social y a pretensiones impositivas de carácter totalitario. Ahora bien, el verdadero problema no es la fe religiosa en sí ni el discurso teológico en cuanto tal, sino el uso o abuso que históricamente pueda hacerse de una y de otro. Cada comprensión de Dios tiene, ciertamente, su dinámica peculiar y sus propias tensiones internas. Pero puede decirse que no hay discurso sobre Dios ni convicción de fe alguna (politeísta, monoteísta, trinitaria) que, en sí misma y de forma automática, preserve de posibles manipulaciones ideológicas o conduzca necesariamente a ellas. La historia real, siempre mediada por el conocimiento subjetivo, obliga a juicios diferenciados. No hay duda de que el monoteísmo religioso puede volverse intolerante, pretender unificaciones totalitarias y engendrar violencia; en el nombre del Dios único y verdadero las religiones judía, cristiana y musulmana han llevado a cabo atropellos de las libertades, cuando no verdaderas atrocidades. Las palabras de M. Buber sobre las huellas de sangre que los hombres han dejado bajo el término "Dios" siguen resonando como una advertencia permanente. Pero la historia de los diversos monoteísmos es una mezcla de sombras y luces en relación con la (in)tolerancia. Únicamente cuando esta fe se alía y se transforma en poder político deviene una amenaza de intolerancia intransigente y violenta.
- El monoteísmo bíblico, por otra parte, defendiendo a Yahweh como el Dios único, se transformó en una fuerza crítica e incómoda para todas las

absolutizaciones políticas o religiosas. Si no hay más que un Dios, entonces nadie ni nada en Israel tendrá un carácter absoluto; el Dios único es justo y pide justicia, protege a huérfanos y viudas, no soporta que se prive de derechos a los débiles y desprotegidos, considera a todos los seres humanos del mismo rango y fundamenta la fraternidad solidaria. Son las luces del monoteísmo bíblico en el transfondo de otras sombras amenazadoras. Por ello, algunos pensadores, como, p.e., B.H. Levy, defienden que el monoteísmo judío desempeña también hoy una función liberadora, en cuanto salvaguarda del sujeto libre frente al totalitarismo y a todos los ídolos de la ideología, de la naturaleza o del estado.

- Las luces y sombras del monoteísmo bíblico se prolongan históricamente en el monoteísmo cristiano (cuya actitud de tolerancia o intolerancia religiosa va unida con su posición social de marginación o de privilegio). Por otro lado, tampoco pueden idealizarse las condiciones reales de una sociedad politeísta como favorecedora de la convivencia civil pacífica; la Roma del "panteón" politeísta, donde cada dios particular tenía su reconocimiento y su altar propio, no demostró precisamente mucha tolerancia hacia los primeros cristianos, cuya sangre fue derramada de modo violento y cruel. De todo lo cual se desprende una enseñanza: es la historia real la que nos obliga a superar simplificaciones y a asumir las luces y sombras de nuestras propias tradiciones religiosas.
- La apropiación de la tesis de Peterson y el debate en torno a las teologías políticas han ido cediendo espacio a otras preocupaciones originadas por las propuestas del pluralismo contemporáneo. Los acentos han cambiado de manera significativa. No se trata simplemente de la diversidad de culturas, de costumbres y de cosmovisiones, que siempre se ha dado y reconocido. Lo que caracteriza al pluralismo contemporáneo es la aceptación de que tales diversidades están plenamente justificadas, de que todas las convicciones son relativas, de que, como mucho, solamente son posibles verdades parciales, de que la pretensión universal de la verdad cristiana sobre el Dios Único es ella misma expresión de una experiencia histórico-cultural particular y limitada. De ahí que el pluralismo contemporáneo, en su autocomprensión y pretensiones, ofrezca una peculiaridad propia y plantee desafíos nuevos al pensamiento filosófico y teológico cristiano.
- Los nuevos politeísmos, los elogios de una pluralidad de mitos, las reivindicaciones propias del pluralismo contemporáneo, todo ello puede considerarse como portador simultáneo de un no y de un sí. Se rechaza el "monoteísmo" en cuanto fijación obsesiva sobre una verdad única o síntoma de una vida empobrecida y enferma. Se afirma el "politeísmo" como voluntad creadora de modalidades nuevas y distintas, irreductiblemente plurales, y como fuente de una convivencia tolerante y pacífica. No hay duda de que la crítica del monoteísmo nos ayuda a detectar los riesgos de las ideologías unitarias, a desconfiar de las unidades excluyentes o totalizadoras, a reencontrar el gusto de las singularidades y de la alteridad. Pero las propuestas pluralistas plantean muchos interrogantes irresueltos, entre los que destaca la relación entre tolerancia y verdad(es).



- Es comprensible que los actuales "politeísmos" propongan una amplia tolerancia y reclamen para sí la virtualidad de producir efectos benéficos, tranquilizadores y provechosos. Supuestamente, los diversos "dioses" ya no luchan entre sí. Pero a condición de que nadie atribuya pretensiones de verdad a sus historias plurales. Los diversos "dioses" son proyecciones o fantasías del deseo, producto de la imaginación y de las necesidades humanas. Conviven pacíficamente entre sí porque nadie los toma en serio; si alguno lo pretendiera, estallaría la risa... (cf. Nietzsche). Pero la risa no constituye aún ningún argumento. La tolerancia recíproca entre los diversos dioses lleva consigo la despedida de las pretensiones de verdad del discurso y del lenguaje humano. Ahora bien, ¿constituye realmente esto una expresión de "tolerancia", como reconocimiento y aceptación sincera de la alteridad? ¿o no es más bien la expresión de una incapacidad para ser realmente "tolerante" con las pretensiones de verdad de quien es realmente distinto? Una tolerancia fundada en el abandono de toda verdad y en la renuncia completa a plantearse incluso la cuestión de la verdad no es realmente tolerancia; es ausencia de comunicación, encogimiento apático de hombros, indiferencia insolidaria, enclaustramiento individualista. No hay nada ni nadie a quien tolerar, a los "otros" simplemente se les ningunea y se les ignora.
- El debate contemporáneo no puede olvidar que la situación presente tiene mucho que ver con la historia religiosa de occidente y con sus guerras de religión. Cansados de las atrocidades llevadas a cabo en nombre de la verdad religiosa y de sus pretensiones impositivas, se buscó una salida que hiciera posible el ordenamiento correcto de la convivencia social. Así es como Hobbes llegó a formular su conocido principio: "auctoritas, non veritas facit legem"; e.d., es mejor dejar a un lado las pretensiones de verdad si se quiere establecer un ordenamiento jurídico que garantice la paz. Lo decisivo no es la "veritas", sino la "auctoritas". Pero la renuncia a una legitimación normativa fundada en la verdad no resultará inocente y contribuirá al endiosamiento del Estado (Leviatán), al que se dotará de atributos divinos como la omnipotencia y la capacidad última de decisión (C. Schmitt).

### **3. La Trinidad como programa social: propuestas de la teología contemporánea**

- Decir que "el dogma de la Trinidad constituye nuestro programa social" no puede menos de causar cierta sorpresa cuando se escucha por vez primera. A quien haga suyos los prejuicios acostumbrados respecto a la conceptualidad y al discurso trinitario le parecerá una afirmación sorprendente, que desearía ver traducida en una praxis inmediata de actuación. La expresión, sin embargo, no es de nuestros días y en la historia del pensamiento teológico hay elementos dispersos de modelos sociales aplicables a la Trinidad. No obstante, ha sido en la teología contemporánea donde con más amplitud se han desarrollado las propuestas de una doctrina trinitaria social. Representan además una tendencia ecuménica, por encima de otras divergencias confesionales, hecho

comprensible si se tiene en cuenta que la fe en un Dios trinitario sigue siendo el lazo dogmático más importante que vincula entre sí a las distintas iglesias cristianas. Precisamente en esta perspectiva ecuménica me limitaré a mencionar las propuestas de tres teólogos representativos, uno del ámbito protestante (Moltmann), otro del ámbito ortodoxo (Osthatios), otro del ámbito católico (Boff).

### **3.1. Jürgen Moltmann: Trinidad y Reino de Dios (1980)**

- Moltmann se propone superar lo que considera concepciones monosubjetivas de la Trinidad. Éstas se hallan representadas para él por la comprensión de Dios bien como "substancia suprema" (lo cual conduciría a un monoteísmo abstracto, al que no sería ajeno, p.e., el mismo "consubstancial" del concilio I de Nicea), bien como "sujeto absoluto" (comprensión que llevaría al monoteísmo monista del idealismo alemán y al monoteísmo neo-modalista de las propuestas de Barth o de Rahner). Para superar estas delimitaciones negativas, el punto de partida metodológico es la historia de Jesús, el Hijo, desde donde será posible comprender adecuadamente la implicación recíproca entre "historia" trinitaria de Dios y "esencia" divina. Desde los acontecimientos históricos protagonizados por Jesús de Nazaret y desde el envío postpascual del Espíritu Santo puede descubrirse el rostro (Gestalt) de la Trinidad de Dios y es posible a la vez comprender la historia de Dios con el mundo como algo arraigado en el interior de la misma vida divina.
- De esta manera, la Trinidad divina aparece como una comunión dinámica, que muestra su actuación a lo largo de la historia salvífica. Una comunión donde la unidad de Dios es como un dinamismo procesual, inclusivo, integrador, autocomunicativo; como una unificación (Einigkeit) de tres sujetos o personas distintas. Y, a su vez, toda la historia salvífica queda integrada en el horizonte abierto de la Trinidad divina.
- De su propuesta trinitaria pretende deducir Moltmann impulsos para la actuación social y política. Un primer campo es el de la crítica del monoteísmo político y clerical. Asumiendo las tesis de E. Peterson (cf. supra) sobre la liquidación de toda teología en cuanto justificación ideológica de una situación política, que el dogma trinitario trae consigo, pretende Moltmann hacer efectiva esta crítica de todas las ideologías unitarias. Para ello, la doctrina trinitaria deberá superar la representación de Dios como un monarca mundial y absoluto, que volvería a legitimar de nuevo la dependencia, el sometimiento y los totalitarismos.
- De ahí que otorgue tanta importancia a la cuestión de la libertad y oriente su crítica también hacia la cultura individual burguesa. En ella, el concepto de libertad se entiende como dominio, capacidad de disponer individualmente de aquello que se posee. Incluso la comprensión de Dios como "personalidad absoluta" se hace en el transfondo de este individualismo en la comprensión de la persona humana.

- Este desarrollo ha ido unido a la pérdida de una doctrina social de la Trinidad. Será ésta, en consecuencia, el camino para equilibrar en la sociedad humana personalidad y socialidad, sin sacrificar lo uno en favor de lo otro. La comprensión social de Dios ofrece impulsos para romper la convergencia entre una Trinidad monosubjetiva y una cultura individualista, en beneficio de una imagen relacional del ser humano.
- Aplicado a la antropología, este principio hermeneúico implica preferir en el discurso trinitario la analogía de la comunidad humana por encima de la analogía intrasubjetiva (cf. S. Agustín). No el sujeto individual aislado, sino la comunidad humana de personas representa la unidad perijorética entre Padre, Hijo y Espíritu. Una comunidad de seres humanos sin privilegios, sometimientos ni dependencias. Lo cual implica modificaciones sociales y eclesiales: disolución de formas tradicionales de sometimiento y de dominio, así como superación de privilegios patriarcales.
- Para que la teología trinitaria pueda aparecer como un fermento crítico en el ámbito político, deberá renunciar a la imagen de Dios como monarca omnipotente del mundo (monoteísmo político) y presentarlo como comunión / comunidad de Padre, Hijo y Espíritu. Una comunión que se refleja paradójicamente en la Cruz, donde el Hijo padece y el Padre com-padece la pasión de la entrega. Una comunión que, finalmente, fundamenta una doctrina trinitaria de la libertad. No la libertad como dominio, sino como reconocimiento recíproco y como relación de sujetos orientados hacia un proyecto común. La libertad de los hijos de Dios, alimentada por la esperanza y la pasión creadora por lo posible.

### **3.2. G. M. Osthathios: Teología de una sociedad sin clases (1980)**

- Osthathios es un teólogo cristiano de la tradición oriental, más en concreto, él pertenece a la iglesia siro-ortodoxa de la India (Kerala). Y, aunque en esta tradición haya puntos de partida para una doctrina trinitaria social ya en los mismos Padres Capadocios, su propuesta teológica se hace más comprensible desde el trasfondo de la situación social en la que vive: una pobreza a veces extrema, hambre material en amplias capas de la población, abismo creciente entre ricos y pobres, cultura impregnada por las diferencias de clases y castas, relaciones marcadas por la explotación y la injusticia social. En este trasfondo, la obra de Osthathios representa no tanto una propuesta sistemática o una innovación del discurso en teología trinitaria, cuanto un intento por fundamentar trinitariamente la justicia social. Él quiere hacer del dogma de la Trinidad, tan connatural a la tradición ortodoxa, también un artículo de la praxis y convertirlo en el punto de partida para una teología de la sociedad sin clases.
- Osthathios está convencido de que los esfuerzos y proyectos de una sociedad sin explotación, sin castas y sin racismos, pueden recibir un fuerte impulso y una fundamentación teológica a través del ideal de la comunión trinitaria.

Así es como la "Trinidad divina" se convierte en modelo positivo para una sociedad que él sueña con las características de igualdad, oportunidades para todos, justicia social y relaciones familiares al estilo de una gran familia.

- Su preocupación central es cómo hacer realidad una mayor justicia, a cuyo fin se ordenan las distintas referencias trinitarias de su obra. La afirmación de que "Dios es amor" está en el punto de partida. Para Osthathios, puesto que el amor sólo se realiza en la comunión, podemos decir desde esta frase bíblica que Dios es una "comunión de distintos y de iguales". El dogma de la Trinidad significa sobre todo que el Dios cristiano es un "Dios social". Y la tarea de la teología cristiana no consistirá tanto en la defensa apologética de este dogma, reconocido y proclamado en la vida cristiana y en la doxología litúrgica; más bien deberá esforzarse en presentar a la Trinidad como clave de comprensión de la historia, del individuo y de la sociedad.
- De cara a este fin, Osthathios deja a un lado la designación de la Trinidad como "una substancia en tres personas" y opta por la analogía familiar (padre, madre, hijo) en cuanto imagen de Dios que resulta comprensible incluso a un niño. Para él, la analogía es totalmente válida, a pesar de los límites que encierra (subordinación, sometimiento, relaciones sexuales), no aplicables a la Trinidad. Además, la comunión familiar refleja la unidad del Dios trinitario si se contempla este hecho no desde la realidad humana, sino desde la vida divina. Dios existe como comunión, como unidad de donación, recepción y participación, como proceso permanente de comunión plena, como co-igualdad, co-eternidad y co-esencialidad. Para expresar esta coherencia, Osthathios recurre al concepto clásico de "perijóresis", si bien no lo utiliza sino raramente por las dificultades de comprensión que conlleva. La perijóresis trinitaria hace realidad la integración de individualidad y socialidad, de diversidad e igualdad, de singularidad y pluralidad, de unidad esencial y comunión eterna.
- El objetivo principal de las reflexiones trinitarias de Osthathios consiste en hacer una aportación teológica de cara al logro de una sociedad igualitaria, en la que se superen las estructuras clasistas y el régimen de castas y se haga realidad una igualdad mayor. Lo cual no significa una identificación sin más con la doctrinas marxistas. El impulso para las modificaciones sociales está motivado por la percepción crítica de la sociedad realmente existente; pero su fundamento y orientación lo encuentra en la revelación del Dios trinitario.
- Así, el valor igual de los distintos seres humanos se halla radicado en la fe cristiana en el Dios creador, a cuya imagen fueron creados. Y traducir en justicia social esta igualdad fundamental de todos constituye la meta de un actuar sociopolítico guiado por el modelo básico de la Trinidad. En este modelo se integran los impulsos de crítica social presentes en la tradición bíblica, donde Dios aparece como el único dueño de la tierra, entregada a los seres humanos sólo para su administración. Sin embargo, la situación actual, no solamente en la India, se presenta como una situación de no-

salvación, caracterizada por ausencia de justicia y de solidaridad, así como por una explotación creciente, por el abismo entre razas, clases y castas, los enfrentamientos entre enemigos, la competitividad cruel o los desastres ecológicos y las locuras armamentistas.

- Quizás de una manera más clara y explícita que en otros autores, encontramos en Osthatis bien precisada la meta sociopolítica a la que apunta su reflexión trinitaria: la realización de la justicia social en una sociedad sin clases. Para hacerla real, deberán darse pasos progresivos de concientización y de cambios estructurales. Pero su propuesta incluye igualmente una dimensión mundial, ya que las estructuras clasistas tienen igualmente dimensiones universales.
- El hilo conductor de estas modificaciones lo constituye para Osthatis la imagen de familia humana (mundial) según el modelo de la Trinidad Santa. Si la humanidad llegara a comprenderse como una "familia mundial", esto llevaría a una convivencia armónica con Dios, los seres humanos y la naturaleza. Y los cristianos están llamados a dejarse mover por este ideal, en la espera de su realización escatológica plena. Osthatis está convencido de que otorgando a la Trinidad Santa el relieve que le corresponde se evitarían más fácilmente muchas de las confrontaciones ideológicas de nuestra época; pues las discriminaciones, las castas, las desigualdades sociales, representan anomalías y estructuras que es necesario reformar. Y en este proceso le corresponde a la Iglesia una importante tarea: comprometerse a favor de un estilo de vida solidario y contribuir a superar las contraposiciones sociales, pero sobre todo desempeñar en su configuración concreta la función de un modelo para la humanidad entera.

### **3.3. L. Boff: La Trinidad, la sociedad y liberación (1987)**

- La teología trinitaria desarrollada por L. Boff, fundamentalmente en dos de sus obras, se enmarca en el contexto de la teología latinoamericana de la liberación. Propio de esta teología contextual es un método en el que, al hilo del procedimiento pastoral de ver - juzgar - actuar, se intenta llevar a cabo una mediación socioanalítica (comprensión de la situación fáctica), hermeneútica (confrontar la situación con los textos bíblicos y la tradición cristiana) y práctica (indicaciones para la actuación y el comportamiento) de los contenidos de la fe.
- En lo que se refiere a la comprensión trinitaria de Dios, Boff piensa que se trata de algo revolucionario para la sociedad, la Iglesia y la autocomprensión del ser humano; de ahí que él intente responder a la pregunta de cómo es Dios y qué orientaciones se derivan de ello para el comportamiento sociopolítico. Mediante las referencias a la situación social y religiosa pretende Boff tomar conciencia del contexto y de los retos teológicos que conlleva: la desigualdad, el subdesarrollo, la dependencia, la pobreza, el sometimiento, la exclusión, la falta de respeto a los derechos

humanos..., todo ello constituye un estímulo para repensar al Dios cristiano como comunión/comunidad trinitaria.

- Según Boff, históricamente ha habido tres motivos para que la unidad haya prevalecido frente a la diversidad, a saber, la herencia judía (acento de la unicidad de Dios), la tradición griega (Dios como el Ser supremo) y el pensamiento moderno (Dios como sujeto absoluto). El Dios cristiano, por el contrario, constituye una realidad comunitaria, una "comunión", y la perijóresis de Padre, Hijo y Espíritu Santo ha de convertirse en programa de liberación y en modelo de convivencia social y eclesial. ¿Cómo llevar a cabo este proyecto? Reconstruyendo los testimonios de la tradición cristiana y optando por tomar como punto de partida la diversidad de personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), reflexionando en un segundo momento sobre su unidad, sin que esta opción suponga considerar la unidad como algo secundario o posterior.
- Vida y comunión constituyen para ello los conceptos centrales. La vida es, según el testimonio bíblico, una realidad comunicativa, que se lleva a cabo permanentemente en la comunión con otros. La comunión es un acontecimiento relacional, que se lleva a cabo también permanentemente en una comunicación vital, en la inmediatez y la reciprocidad de las relaciones. Con estos dos conceptos claves puede Boff presentar a Dios como vitalidad eterna y comunicación infinita. Y para ello coloca en el centro de su reflexión teológica el concepto de "perijóresis" (interpenetración recíproca e inhabitación extática), haciendo de este concepto principio estructural de su propuesta y estímulo para la lucha por la liberación, la participación, el respeto de las diferencias y la comunión en la diversidad. Idea central de su modelo trinitario resulta ser así la unidad en la comunión de las tres divinas personas, que se realiza en un proceso de relacionalidad e interpenetración recíproca.
- Pero todas estas reflexiones trinitarias de Boff se encaminan en último término a poner de manifiesto la relevancia social (y eclesial) de la Trinidad. Entre la lucha de los oprimidos por el logro de su liberación, participación y comunión y la comprensión trinitaria de Dios se dan convergencias. La Trinidad divina representa la fuente eterna de la utopía y la imagen originaria de la comunidad humana. Un ideal que se transforma en función crítica de la sociedad imperante y en fuente de inspiración para las transformaciones sociales.
- La función crítica de la Trinidad consiste en dejar al descubierto las graves carencias del capitalismo y del socialismo modernos. Por el predominio de los intereses individualistas y por la dictadura que ejercen las clases burguesas contrasta el abismo entre el sistema capitalista y la comunión trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu; imposible descubrir correspondencia alguna entre ambas realidades. A su vez, en el socialismo se da una comprensión y una realización colectivista y burocratizada, que no presta atención a las diferencias individuales y a las relaciones personales.

- En cuanto fuente de inspiración para la praxis social la comunión trinitaria representa para los cristianos una comunidad, en la que cada uno acepta la diversidad del otro, en un movimiento recíproco de donación y de aceptación. Una sociedad inspirada en esta fuente debería, por tanto, hacer surgir estructuras congruentes, acordes con la condición de hermanos y de iguales, capaz de crear espacios para las diversidades de los seres humanos y de los distintos grupos.
- Boff reconoce que la tarea de la teología consiste en permanecer como principio inspirador de modelos sociales; no obstante, él apuesta como lo más coherente por una democracia fundamental, en la que se hagan realidad los valores de participación, justicia, igualdad, comunión. Con un significado especial para los pobres y oprimidos, en su lucha por la liberación. Para ellos constituye la comunión trinitaria un incentivo de su protesta y un estímulo para construir una sociedad de hermanos, abierta y justa. En la medida en que se consiga estructurar así la sociedad se convertirá ésta en el mejor signo del reconocimiento respetuoso del Dios de Jesucristo, en un "sacramento de la Trinidad".

### **3.4. Valoración conclusiva**

- En primer lugar es necesario reconocer el acierto, la legitimidad y la urgencia de poner de manifiesto la relevancia político-social de la fe en el Dios de Jesucristo. Las posibles dificultades, carencias, o imprecisiones no bastan para cuestionar de raíz el intento. Si el Dios Padre, Hijo y Espíritu es la fuente, el fundamento y la meta última de cuanto ha sido creado y llamado a la salvación, entonces deberá ser posible descubrir los destellos de su presencia y verificar en el existir cristiano la verdad e identidad de un Dios que se ha revelado como amor. De hecho, a lo largo de la historia de la teología, han sido diversos los modelos trinitarios, desde los que toman como referencia la realidad intrasubjetiva del alma humana en sus procesos de conocer y querer hasta los que prefieren inspirarse en las realidades intersubjetivas como la familia o la comunidad humana. Cada uno tiene sus pros y sus contras, a ninguno se le puede atribuir pretensiones absolutas y todos han de permanecer abiertos no sólo a la realidad del Dios que los trasciende, sino también a la complementariedad que pueda darse entre ellos.
- El modelo trinitario social es tan legítimo como todos los demás y pone de manifiesto dimensiones de la realidad de Dios que han podido quedar marginadas u olvidadas y que es necesario redescubrir o repensar: el ser en relación, la comunidad entre iguales, la reciprocidad entre hermanos... En principio, este modelo encuentra hoy un gran eco y una aceptación generalizada, pues sintoniza bien con preocupaciones o urgencias actuales y parece superar el prejuicio tan arraigado de que la fe y la teología trinitaria

no tienen influencia alguna en la vida práctica de la mayoría de los cristianos. No obstante, este modelo se ve afectado por algunos interrogantes, que provienen de dificultades objetivas y que a continuación mencionamos.

- Tal vez se presupone a veces con demasiada evidencia en qué consiste la realidad trinitaria de Dios a la hora de traducirla o explicitarla en un determinado modelo social. Así sucede en ocasiones con el recurso a la categoría de persona, comunión o perijóresis en cuanto hilos conductores de lo que debería ser idealmente la comunidad humana. Se comprende muy bien este ideal; no tanto su obviedad en cuanto determinación de la esencia divina o descripción de la vida intratrinitaria. Esto no descalifica los intentos, únicamente corrobora la dificultad de un procedimiento estrictamente deductivo, cuando el punto de partida lo constituye una realidad tan indescriptible como la vida misma de Dios.
- Estas dificultades objetivas se perciben especialmente cuando se trata de convertir los principios generales en mediaciones concretas, cuando se busca traducir la confesión de fe en praxis político-social precisa. Por un lado, 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. En un terreno, por tanto, donde se converge fácilmente con propuestas no inspiradas por principios trinitarios ni siquiera por presupuestos religiosos. Por otro lado, cuando se quiere ir más allá de la generalidad y de la abstracción en las propuestas operativas y presentar programas concretos de actuación no queda sino entrar en el terreno de la acción socio-política y en el juego de la libertad de partidos, propio de las sociedades democráticas (al menos en Occidente). Y aquí no valen fundamentalismos de ningún signo ni basta con maximalismos ideológicos. La fuerza inspiradora de los principios trinitarios, con su capacidad de inspiración utópica, no puede sustituir ni la preparación en el campo sociopolítico, ni la competencia profesional, ni el conocimiento de la complejidad de los mecanismos socioeconómicos. En la confrontación con la realidad es donde podrá verificarse empíricamente hasta qué punto la Trinidad constituye de hecho un programa social.
- A este respecto, puede hablarse de una cierta correlación entre las cuestiones debatidas a propósito del pluralismo posmoderno y las provocadas por el concepto cristiano de Dios. No para elaborar a posteriori una teología postmoderna, que canonicé con retraso un pensamiento de moda, sino para ofrecer su aportación peculiar desde su propio tema. En ambos casos se trata de pensar conjuntamente unidad y diversidad, pretensión incondicional y relatividad histórica. La problemática acompaña desde siempre la articulación cristiana del concepto de Dios. Y puede decirse que, en el momento presente, el pluralismo posmoderno estimula a la teología para que reelabore teológicamente su propia temática. De algún modo se le podría considerar como una invitación a pensar a Dios de manera no totalitaria, a hacer fructífero el hecho de que el Dios trinitario es una comunión abierta y convocante.



## 4. Religión y nacionalismo (textos)

### 4.1. Diversos tipos de nacionalismos

- "Guardaros, sí, también de las otras cosas peligrosas, pero guardaros, sobre todo, del nacionalismo exagerado, porque hay nacionalismo y nacionalismo. Es como decir que hay humanidad y humanidad, personalidad y personalidad. Hay naciones y hay también el nacionalismo, y las naciones las ha hecho Dios. Por tanto, hay un lugar para un nacionalismo justo, moderado y templado, asociado a todas las virtudes" (Pío XI, 21.8.1938).
- "La nación es la gran comunidad de los hombres que están unidos por diversos vínculos, pero sobre todo, precisamente por la cultura... Una fe que no se convierte en cultura es una fe no acogida en plenitud, no pensada en su totalidad, no vivida con fidelidad", (Juan Pablo II, 2.6.1980; 20.5.1982).
- "Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ésta", (Pío XI, *Mit brennender Sorge*, (14.3.1937).
- "Diré de entrada que el nacionalismo, como significado de patriotismo, amor ordenado y servicial a la tierra natal o nación, no es malo, aunque pueda tener defectos de orgullo, vanidad, desprecio de otros... El nacionalismo, como amor a la propia nación, si no tiene defectos o circunstancias que lo desvaloricen, descalifiquen o manchen con abusos, injusticias, violencias, guerras, etc., es bueno... No obstante, para un cristiano, lo que primero interesa no es ser un buen nacionalista, sino ser genuino discípulo de Jesús; que si lo es de veras, también será buen patriota y buen amante de su nación. Y llego a un punto difícil, que arde y escuece, que en teoría parece fácil, pero que, en el terreno de los hechos y de las opiniones sobre los hechos, suele ser harto complicado: el de los diverso nacionalismos, los evidentemente malos y los que no lo son. Como evidentemente malos, por ejemplo, pueden citarse los correspondientes a las dictaduras soviética y nazi", R. Masnou, *Carta sobre los nacionalismos*, Barcelona 1996, 25s.
- Cf., CEE, *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias. Instrucción pastoral*, Madrid 2002, cap. V: El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA.

### 4.2. El nacionalismo como sucedáneo de la religión

- "Fue funesta la estilización del nacionalismo hasta convertirse en religión. Claro que la designación del nacionalismo como sucedáneo de la religión es imprecisa, porque echa un velo sobre el aspecto central de esa transferencia, a saber, la transferencia de la absolutividad de la religión, concretamente, del cristianismo, a la nación. La nación se convierte en el supremo y último punto de referencia tanto de los individuos como del Estado. En lugar del Espíritu Santo aparece ahora el sentimiento nacional como la fuerza inspiradora que capacita a los hombres para altos rendimientos en favor de su país hasta llegar al derramamiento de la propia sangre. Lo desconcertante no es la adopción del lenguaje sagrado de la Iglesia – la Marsellesa como *Te Deum* – o la adaptación de los ritos eclesiales para satisfacer las necesidades de una nueva sociedad laicista, sino la entronización de la nación en el trono – vacío- de Dios. La nación juzga en última e irrevocable instancia. El universalismo cristiano, que siempre había estado sometido al juicio de Dios, es desplazado ahora por el "egoísmo sacro" del Estado nacional. Consecuencia de ello fue que la ruptura del vínculo con la Transcendencia condujo a la carrera imperialista de competición y, con ella, a la catástrofe genocídica de la Primera Guerra Mundial y, poco después, por el menosprecio radical del universalismo cristiano, al nacionalismo totalitario", V. Conzemius, *La fe cristiana universal y el nacionalismo*, "Concilium" 262 (1995) 963s.
- "El siglo XX es el siglo de las dictaduras y de las doctrinas de la salvación en este mundo. Pero, ¿qué queda después del *fracaso* de las ideologías de derecha y de las ideologías de izquierda?... La acentuación excesiva de los derechos a la existencia nacional y de los intereses nacionales puede tener sus raíces en estados calamitosos en que se encuentran los pueblos. Pero la fuerza movilizadora de la argumentación étnica y nacional se abre sus propios caminos. La nación es una entidad identificable y que, en cierto modo, puede abarcarse con la mirada. El hecho de verse afectados conjuntamente es bien patente. La nación se ofrece como la institución dominante para la formulación de identidades culturales y como vehículo para la imposición de intereses individuales y de interés de grupo. Puede conducir fácilmente a la forma más universal del sentimiento del "nosotros". "Fuera" de la nación se hallan "los otros", la competencia, la amenaza, tal vez los enemigos. Después de la inseguridad en que se ven las religiones tradicionales, este sistema profano de referencia puede arrogarse cualidades totalísticas y cuasi-religiosas. De todos modos, es apropiado para servir de punto de partida para las ideologías con pretensiones de absolutividad. ¿Un desarrollo perverso? Es, más bien, una solución de emergencia para asegurar así un marco a la integración del grupo, del Estado nacional, de la comunidad lingüística, etc., a falta de una referencia religiosa y cósmica. El nacionalismo crea desde dentro, es decir, de manera irrefutable desde fuera, su propio microcosmo sacrosanto", M. Tomka, *Secularización y nacionalismo*, ib., 977.

#### **4.3. La cuestión de las "iglesias nacionales"**

#### **4.4. La universalidad del Dios cristiano**