

¿Dios poder o Dios amor?

Recensión

José Ignacio González Faus
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

P. Trigo, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo en el cristianismo latinoamericano* (Bilbao, 2020).

Dejó escrito Bonhoeffer que el Dios que se revela en Jesucristo pone del revés todo lo que el hombre religioso espera de Él. No es de extrañar, por tanto, que a la época jesuánica y cristológica que siguió al concilio Vaticano II, le suceda ahora una serie de preguntas sobre la identidad de Dios. Pedro Trigo, en el que quizá sea su mejor libro, aborda esta pregunta, desde el cristianismo latinoamericano. Pero creo que ese “desde” afecta más al método que a los contenidos y que, por tanto, sus conclusiones tienen valor para la Iglesia universal.

Efectivamente, su estudio comienza con el Dios transmitido en la evangelización de América Latina. Ya entonces se percibe una diferencia entre el dios de los conquistadores y el Dios de los que Puebla llamó “fundadores”, que fueron minoría, por supuesto, pero fueron los únicos que evangelizaron; y que “no eran de ningún modo funcionarios de la institución eclesiástica y menos aún de la corona” (p. 33): una diferencia entre el “dios imperial” y “el Dios del evangelio”.

Pasa de ahí, en uno de los mejores capítulos del libro, al “Dios que nos inculcaron y que estaba presente en el preconcilio”. Dada la uniformidad de la Iglesia preconciliar de aquellos tiempos, cabe decir que ese dios era el mismo en todas partes: “Dios sería el que más puede y, por eso, el que más manda y, por tanto, al que hay que obedecer incondicionalmente” (p. 61). En este contexto, “la justicia de Dios tenía que ser satisfecha” y, por eso, parecía que el problema para ser buen cristiano “atañe solo a los pobres” y menos formados, mientras que “no se captaba la deshumanización de los que crean, sostienen y usufructúan ese estado de cosas” (p. 64).

Trigo muestra muy bien las diferencias que supuso indirectamente el Vaticano II en la concepción de Dios, recurriendo con tino al magnífico discurso de Pablo VI, en la clausura del concilio. En la encarnación, Dios echa su suerte con la humanidad y Jesús muere como “Hijo de Dios y hermano de los enemigos de Dios” (p. 77). Paradójicamente, “ese Dios de la humanidad es más trascendente que el monarca divino de la restauración de la cristiandad; es el único realmente trascendente” (p. 80).

A partir de aquí, sí que aparecen diferencias, porque el entorno cultural latinoamericano más profundo no estaba en la secularización, como sostenían los cristianos noratlánticos, sino en la idolatría y, por eso, “tanto gente que se consideraba atea o agnóstica, como gente que se consideraba creyente, podían ser idólatras” (p. 18). Me permito añadir que, visto al menos desde España, no es ese un rasgo exclusivo de América Latina. Y cuando luego vaya apareciendo que esa idolatría es la del dios-dinero, resulta inevitable otra vez universalizar las conclusiones de nuestro autor. Pero Trigo quiere señalar las raíces primeras de este tema, cuando “los fundadores de la Iglesia latinoamericana denunciaron la idolatría de muchos españoles como más perniciosa que la de los indios porque la persecución absoluta del enriquecimiento causaba innumerables víctimas” (p. 133).

La conclusión de todo este proceso, en una cita larga pero importante, dura y provocadora, podría ser esta:

El dios de la sociedad occidental y cristiana, el dios de los del partido de Dios, el dios de los practicantes de la religión verdadera, el dios de los cumplidores de la ley no existe, como tampoco el monarca divino que se impone a las buenas o a las malas, ni el dios tapagujeros, el dios que mete la mano en el mundo para reparar su obra que tiende a deteriorarse, ni el dios identificado con la energía del cosmos. No creer en estos dioses forma parte del precepto de no hacerse ídolos (p. 133).

Aceptando sin reservas todo este párrafo, creo que no hubiera ido mal echar mano de la clásica distinción entre la fe como “contenido creído” y la fe como “actitud creyente” (*fides quae* y *fides qua*), para evitar tanto un juicio a personas —no solo a ideas y teologías—, como un cierto sentimiento inconsciente de superioridad. Pues, como bien subraya el autor, la idolatría puede estar no solo en la imagen que nos hacemos de Dios, sino también en la forma de relacionarnos con él.

Todo esto implica —en contraste con la cita antes dada de la p. 61— el escándalo de un Dios que puede ser rechazado, “que no actúa donde no le dejan,

que no actúa a la fuerza, que actúa solo con el consentimiento humano, a través de los humanos que se abren a su acción” (p. 142).

El estudio de Medellín viene a confirmar y a fundamentar esta caracterización. Porque “no se puede conocer a Dios aparte de la historia, aislándose del mundo. La pregunta sobre Dios no es una pregunta curiosa, ociosa. La pregunta curiosa es una pregunta antiteísta, blasfema, porque presupone una instalación, una autodivinización” (p. 163). Y es a partir de aquí, que comienza a brotar el tema de la idolatría antes aludido: porque cuando Europa y Estados Unidos comienzan a hablar de que Dios ha desaparecido, “habría que preguntar de qué Dios estamos hablando” (p. 23). Y porque, en realidad, la violencia institucionalizada crea “situaciones de pecado”, que son un rechazo de Dios, de ese Dios que es un Dios liberador, un Dios de los pobres y un Dios de la vida. Las tres caracterizaciones fundamentales que desarrolla el autor.

El Dios liberador da lugar a un buen estudio del Éxodo, señalando la vida humana y la situación del continente como “una situación de éxodo histórico y no simplemente como el paso ahistórico, litúrgico y moral, de lo temporal a lo eterno, [lo cual] supone renunciar a continuar con la sacralización del orden establecido” (p. 184). Explicando bien el recurso inicial al Éxodo, reconoce el autor que en los comienzos, “se leyó de modo fundamentalista, sin pasar por la reinterpretación del mesianismo que encarnó Jesús y sin pasar por la pascua cristiana” (p. 185).

Paso rápidamente al tema más conocido del Dios de los pobres, donde Trigo se apoya mucho en el Documento de Puebla, explicando solo que eso no significa que Dios salve a los pobres —esa es tarea nuestra—, sino que “está con ellos”, en la línea de aquella india boliviana que hizo famosa Víctor Codina: “Diosito nos acompaña siempre”.

El rasgo más típico de América Latina podría ser el ir llegando al “Dios de la vida”, lo máximo y lo mínimo, como le gustaba decir a Mons. Romero: no de la vida vivida como vitalismo, sino “de la creación de la vida, del fenómeno de la vida, de la salvaguardia y rehabilitación de la vida, empezando por la vida amenazada de los pobres y sin descuidar la vida deshumanizada de los pecadores” (p. 19). Así, América Latina pasó “del Dios que había dejado todo establecido (y que pedía que se viviera conforme a esas pautas), al que se manifiesta en la vida histórica, en la que hay que interpretar los signos de su paso salvador” (p. 23).

Dios propiamente no es la vida, sino “el amor que da la vida”: no crea como causa eficiente, sino que crea amando. La vida de los seres humanos será como un aprendizaje para crecer en el amor. Por eso, “cuando el ejercicio del poder

excluye el amor, cuando no es, de un modo u otro, expresión de amor, no es expresión del carácter creador del ser humano sino de su pretensión de ser como Dios (que no es tal como el hombre imagina)” (p. 214). La explotación actual de la humanidad es un alejamiento de la vida y un alejamiento de Dios, que se abaja entonces hasta identificarse con esa humanidad explotada: “hasta ahí solo puede llegar Dios, el Dios que es amor, no el que imaginamos por encima de todos y dueño de todos” (p. 226). “La sacralidad humana se decanta así como fraternidad universal” (p. 228).

Esta triple caracterización lleva al autor a dedicar dos capítulos (el 5 y el 11, sin que me acabe de quedar claro por qué esa separación) al Dios de Jesucristo y de los evangelios. Es un análisis hecho sobre todo con textos de Lucas y que ya no hay espacio para exponer aquí. Pero al menos conviene citar que se cierra, significativamente, con que “no pueden servir a Dios y al dinero” y con las palabras de Jesús en Getsemaní (pp. 282 y ss., y 292 y ss.): solidaridad y confianza extrema como expresión de la verdadera relación de la humanidad con Dios. Con esto se cierra el proceso estudiado y se permite el autor concluir con unas reflexiones sistemáticas, a modo de apéndice —que, en mi opinión, y dada la calidad del libro, podría haber dado más de sí.

Conviene añadir que el libro está muy bien informado, desde el punto de vista histórico, y deja percibir el largo estudio que hay detrás de él. Así como que la gran mayoría de sus citas (algunas muy largas) proviene de estos tres nombres: Hélder Câmara, Óscar Romero y el papa Francisco.

Si cabe una pequeña observación crítica, en consonancia con la que he apuntado antes, retomarí­a dos enseñanzas de la mejor tradición cristiana. Primero, la “bipolaridad” de todo lenguaje sobre Dios —infinitud y amor, decía san Ireneo—, que nos supera. De hecho, el mismo salmo que comienza “cantaré eternamente las misericordias del Señor”, añade solo cinco versículos después: “Dios es grande y temible para toda su corte”. Precisamente, eso es lo que hace más asombroso el amor. Y en segundo lugar, la conclusión que de ahí sacaba santo Tomás: “la última palabra de nuestro lenguaje sobre Dios es saber que no conocemos a Dios cuando conocemos lo que es” (*illud est ultimum humanae cognitionis de Deo quod sciat se Deum nescire in quantum cognoscit illud quod Deus est, De Pot, VII, 5*).