



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

El Dios de nuestra Fe

Dios uno y Trino

Maximino Arias Reyero

COLECCION DE TEXTOS BASICOS
PARA
SEMINARIOS LATINOAMERICANOS

Vol. V

CELAM
DEVYM



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

231

A.M.

El Dios de nuestra Fe

Dios uno y Trino

Maximino Arias Reyero

Teología para la evangelización
liberadora en América Latina
T.E. L.A.L.
Vol. V

Bogotá — Colombia
1991

PRESENTACION

En el largo pero reconfortante camino que ha emprendido el CELAM en la preparación de textos o manuales para la formación académica y pastoral en los Seminarios de América Latina, brilla hoy con luz propia este hermoso tratado sobre la Trinidad.

Corresponde al volumen V de la Colección TELAL (Teología para la Evangelización en América Latina). Lleva el título bello y original de "*El Dios de nuestra fe*", tomado de una Catequesis del Papa Juan Pablo II. Su autor es el gran teólogo y pastoralista, miembro del Equipo de Reflexión Teológico-pastoral del CELAM, español de nacimiento pero chileno por adopción, Padre Maximino Arias Reyeró, profesor por muchos años en el Pontificio Seminario de Santiago de Chile.

En forma novedosa y atrayente nos introduce en el misterio de Dios. El rigor científico, la claridad meridiana y el sentido pastoral campean en toda la obra.

Cada uno de los capítulos va acompañado de guías para trabajos de profundización teológica, lecturas y prácticas pastorales. Una amplia y muy actualizada bibliografía corona todo el tratado.

El CELAM no oculta su satisfacción al presentar este nuevo volumen de su colección porque tiene la seguridad de que el tema, el autor y su original modalidad, van a responder con creces a las grandes expectativas que todos nos habíamos creado.

Vaya para el Profesor Maximino Arias nuestra voz de felicitación y agradecimiento. Nuestro estímulo y gratitud también para todas aquellas personas que de alguna manera han hecho posible esta publicación: el Presidente del DEVYM, Excelentísimo Señor Tulio Manuel Chirivella y los

Obispos miembros de la Comisión Episcopal; el Presidente de la OSLAM, Padre Francisco José Ulloa, el anterior Secretario Ejecutivo Monseñor Guillermo Melguizo y al actual Padre Angel Heredia.

Tengo la seguridad de que "*El Dios de nuestra fe*" va a ser un manual obligado de estudio y consulta en este promisorio proceso de una "Nueva Evangelización" en la que todos estamos comprometidos.

+ OSCAR ANDRES RODRIGUEZ MARADIAGA, S.D.B.
Secretario General del CELAM

PROLOGO

Escribir del Misterio íntimo de Dios nunca ha dejado de hacerse, a pesar de los riesgos que conlleva. Numerosas personas han hablado y escrito tan bien de Dios, que parece una temeridad hacerlo de nuevo. En realidad, repetir lo que han dicho los grandes creyentes es ya algo muy positivo. Lo que se desearía es que en las palabras escritas apareciese esa imagen del Dios de nuestra fe cristiana, que da vida y esperanza al mundo.

Poner por escrito las clases que se han ido dando a lo largo de varios años parece tarea fácil, pero no lo es. En las clases la presencia y las explicaciones ocasionales suplen los vacíos que pueden darse en la materia. Pero ya que la insistencia para escribirlo ha sido tanta como el deseo de que puedan ayudar a estudiantes de teología y a laicos de formación, ha prevalecido la audacia sobre la natural y prudente reserva. Con ello la audacia no es osadía, sino obediencia y servicio. El único deseo es que el esfuerzo realizado sirva para amar más a este Dios que se va descubriendo con los años y los golpes. Que el amor al Dios verdadero se extienda a los hombres, especialmente a los necesitados, es una experiencia que no necesita demostrarse; salta a la vista en la vida de los Santos.

Este libro de estudio ha sido redactado teniendo en cuenta la situación actual en que se encuentra el hombre. Acosado por el materialismo y el consumismo tiende a no oír la voz de Dios y se desploma en un silencio deshumanizador. Acosado, sin embargo, por el mismo Dios, que grita en los hombres que sufren, el hombre de hoy tiene la posibilidad de encontrar a Dios. El ser humano busca, y busca más allá de su cultura y de su situación opulenta o desgraciada, a ese Dios que se ha mostrado en su misma historia. A lo largo de los siglos ha ido emergiendo una imagen de Dios, cada vez más concisa. Por eso se ha querido seguir un procedimiento histórico. Sin embargo, más allá y en cada análisis histórico se encuentra una visión sistemática, especulativa. La teología

especulativa no tiene hoy buena prensa; pero sin ella no se adelantará verdaderamente. La profundización racional del dato revelado es precisamente la tarea más importante de una teología que no quiera ser sólo repetición de hechos. El abandono de la dimensión especulativa de la teología puede llevar el cristianismo al umbral del mito. Muchas teologías actuales son, más que narrativo-históricas, míticas. Lo que consiguió interpretar el mito, situándolo en la historia, fue la especulación racional sobre el dato revelado. Pero también la pura especulación tenía que ser templada con la historia. Finalmente se dan aspectos parciales de la doctrina de la Trinidad que surgen en la teología actual y no se han sistematizado convenientemente.

El libro se titula "El Dios de nuestra fe", que es el título de una catequesis de Juan Pablo II. A lo largo de las diez y nueve lecciones se va exponiendo lo que es la fe de la Iglesia. Esta fe quiere ser la medida de lo escrito. Si hay alguna inexactitud o imprecisión debe corregirse y achacarse, con buena voluntad, a la prisa y urgencia del autor. En los últimos años mucho se ha escrito sobre el tema de la Trinidad. Quede constancia del agradecimiento para muchas personas, que han escrito valiosos aportes, que se citan, ciertamente; pero la deuda no puede ser saldada con citas, quizás con la oración.

Si no hubiera sido por la ayuda de muchas personas este imperfecto libro no se hubiera escrito. Más que dar a conocer nombres, a través de una larga lista, hay que manifestar la solidaridad encontrada en todos los ambientes e instituciones: al Seminario Pontificio y a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile, donde estas páginas han sido antes palabras; al Consejo Episcopal Latinoamericano, por su insistencia y apoyo para la publicación; al Collegio Teutonico di Santa Maria in Campo Santo, en Roma, donde pude redactar estas páginas.

Quede constancia de la importante ayuda que desinteresadamente han aportado a este trabajo el Profesor de la Universidad Gregoriana P. Carlos Ignacio González, s.j. y Monseñor Octavio Ruiz. A ellos se debe una lectura atenta y unas indicaciones valiosas, pero sobre todo la oferta de su amistad y apoyo.

Roma, junio 10 de 1990.

En la Solemnidad de la Santísima Trinidad

CONTENIDO

Presentación

Prólogo

INTRODUCCION

LECCION PRIMERA *La pregunta por Dios*

1. La pregunta por Dios
2. La fe y el diálogo
3. La fe y el silencio de la adoración
4. Trabajos

LECCION SEGUNDA *Situación actual de la pregunta por Dios*

1. Introducción
2. El silencio de Dios
3. El grito de Dios
4. Decir "Dios" en el propio idioma
5. Rumores de Dios
6. Trabajos

PRIMERA PARTE

PRESUPUESTOS TEOLOGICOS

LECCION TERCERA *Conocer a Dios*

1. La razón ante Dios

2. Conocer a Dios
3. Trabajos

LECCION CUARTA
Escuchar a Dios

1. Dios se revela
2. Misterio revelado
3. Misterio, conocimiento y visión
4. Trabajos

LECCION QUINTA
Hablar de Dios

1. Filosofía de la palabra
2. Hablar de Dios desde el hombre: la analogía del ser
3. Dios habla al hombre: la analogía de la fe
4. Analogía pascual
5. Trabajos

SEGUNDA PARTE

LA REVELACION DEL DIOS CRISTIANO

LECCION SEXTA
Dios en el Antiguo Testamento

1. Introducción
2. Visión histórica
3. Visión sistemática
4. El misterio trinitario en el Antiguo Testamento
5. Trabajos

LECCION SEPTIMA
El Padre de Nuestro Señor Jesucristo

1. Introducción.
2. Visión histórica y exegética
3. Aspectos de la Teología del Padre
4. Trabajos

LECCION OCTAVA
Jesucristo, Hijo de Dios

1. Introducción
2. Visión histórica y exegética
3. Aspectos de la Teología del Hijo
4. Trabajos

LECCION NOVENA
El Espíritu Santo

1. Introducción
2. Visión histórica y exegética
3. Aspectos de la Teología del Espíritu Santo
4. Trabajos

LECCION DECIMA
Fórmulas Trinitarias en el Nuevo Testamento

1. Introducción
2. Visión histórica y exegética
3. Aspectos de la Teología Trinitaria
4. Trabajos

TERCERA PARTE

LA TRINIDAD EN LA IGLESIA

LECCION ONCE
El Dogma trinitario en los Padres Apostólicos

1. Introducción
2. La vida de la Iglesia
3. Los errores
4. La Regla de la Fe
5. Trabajos

LECCION DOCE

La Trinidad en la Teología de los siglos II y III

1. Las primeras teologías trinitarias
2. San Ireneo de Lyon
3. Orígenes
4. Tertuliano
5. Trabajos

LECCION TRECE

El Dogma trinitario en el Magisterio de la Iglesia

1. Introducción
2. El Concilio de Nicea
3. El Concilio I de Constantinopla
4. El Concilio II de Constantinopla
5. Determinaciones Magisteriales Conciliares
6. El Magisterio de la Iglesia
7. Dogma y Teología
8. Trabajos

CUARTA PARTE

LA REFLEXION CREYENTE SOBRE EL DOGMA DE LA IGLESIA

LECCION CATORCE

La doctrina trinitaria de San Agustín

1. Introducción
2. El contenido del Libro
3. Comprensión racional del misterio
4. A la búsqueda de imágenes de la Trinidad
5. Trabajos

LECCION QUINCE

La doctrina de la Trinidad en Ricardode San Víctor

1. Introducción
2. Cuestiones de método
3. Los contenidos del "De Trinitate"
4. La influencia posterior del "De Trinitate"
5. Trabajos

LECCION DIECISEIS

La Doctrina de la Trinidad en Santo Tomás de Aquino

1. Introducción
2. Presupuestos al tratado de la Trinidad
3. Dios es Trinidad
4. Las Personas divinas en particular
5. Las Misiones e Inhabitación trinitarias
6. Trabajos

QUINTA PARTE

IMPULSOS Y CLARIFICACIONES EN LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

LECCION DIECISIETE

Orígenes de los estudios trinitarios actuales

1. Introducción
2. El Concilio Vaticano II
3. Karl Rahner
4. Resumen
4. Trabajos

LECCION DIECIOCHO

Nuevas perspectivas teológicas

1. La Trinidad a partir de la Historia de la Salvación
2. La Trinidad desde la cruz de Cristo
3. La inmutabilidad divina
4. El concepto de "persona" en la Trinidad

5. Reflexión sobre cada una de las Personas divinas
6. Trabajos

LECCION DIECINUEVE
Perspectivas filosóficas y sociales

1. Hablar de Dios en términos no ontológicos
2. Alcances sociales de la doctrina trinitaria
3. La teología feminista
4. La Trinidad en el diálogo ecuménico
5. Trabajos

Bibliografía trinitaria
Índice general

INTRODUCCION

LECCION PRIMERA

LA PREGUNTA POR DIOS

Sumario

1. *La pregunta por la existencia y el ser de Dios ha ocupado a los hombres en todas las épocas de la historia. Es algo muy personal e insoslayable. El creyente pregunta desde su misma fe, para comprenderla y asimilarla más. La pregunta por Dios está provocada por el mismo Dios. Además, a la luz de ella se conoce mejor el hombre, su historia, su caminar. Pero también es una pregunta que se hace y que se puede enseñar a hacer al no creyente. Por su parte el teólogo hace de la pregunta por Dios un servicio; es su servicio en la Iglesia.*
2. *El que cree tiene capacidad para dialogar con el no creyente. Su diálogo no puede significar ni una pérdida de identidad en el creyente ni un tratar de convencer a toda costa al no creyente. El diálogo es un proceso que se debe hacer con constancia y humildad.*
3. *Sin embargo, la pregunta o el diálogo no son el último fin de la actividad del creyente. Su fin es la contemplación y adoración del Dios en quien cree.*

1. LA PREGUNTA POR DIOS

Hay preguntas que se han hecho y contestado muchas veces y, sin embargo, vuelven a hacerse y contestarse como si fueran nuevas. Son preguntas que nacen de la misma condición del ser humano. Son preguntas sencillas y, a la vez, profundas. El hombre siempre ha preguntado por la

existencia, el modo de ser y de actuar de un Ser superior. Según su situación personal, existencial; según su situación intelectual, histórica y cultural ha hecho las preguntas y ha dado las respuestas. Estas preguntas no han perdido actualidad.

Esta pregunta surge, evidentemente, en el que desconoce qué se dice cuando oye, por primera vez, la palabra **Dios**. ¿Qué es **Dios**? ¿Quién es **Dios**? Pero también se la formula quien tiene un conocimiento oscuro, lejano, impreciso de esa realidad que se llama **Dios** y quisiera conocerla más de cerca. **Dios** tiene, para la mayoría de los hombres que viven, un cierto sentido. ¿Qué piensa o se imagina hoy un hombre medio, un ciudadano corriente cuando escucha esta palabra? Quizás algo no muy determinado, quizás una realidad oscurecida, difuminada. Quizás, para algunos, signifique una realidad fascinante, todopoderosa; para otros algo horrendo, terrorífico; para otros, una pura fantasía de la mente humana.

Esta pregunta por qué o quién es Dios surge, evidentemente, en el indeciso, en el que duda, en el que pasa por una crisis. Aquel que atraviesa por una prueba, por el dolor de perder un familiar; aquel que tiene que contemplar las injusticias más avasalladoras se hace también la pregunta por Dios. La Escritura está llena de estas preguntas llenas de dolor¹. Aquí la pregunta toma un angustioso sentido: ¿Es posible que exista Dios cuando ocurren estas atrocidades? ¿Lo que yo pensaba que era Dios existe realmente? ¿Es como yo lo pensaba y como me dijeron que era? ¿No he vivido engañado?

1.1. La pregunta del creyente

¿Es posible que la realice un creyente? ¿Qué razones pueden motivar a un creyente a hacerse la pregunta por la existencia de Dios? ¿Se puede preguntar alguien por la existencia de un Ser en el que dice creer? ¿No lo hará para defender artificialmente su fe? ¿Lo hará solamente cuando se ve

atacado en su actitud de creyente y para demostrar que su postura es lícita y humana? ¿Puede hacerla, asumiendo hipotéticamente la actitud del no creyente, para indicarle un camino que puede llevarle de la no-creencia a la fe? Pero, ¿acaso no es esta pregunta necesaria al creyente para vivir su fe en todas las dimensiones de su existencia humana, incluida la racional? ¿No desea la fe comprender lo que cree? Más aún, sin un inicio de fe no se haría esta pregunta nadie.

El creyente necesita hacerse continuamente esta pregunta. Para eso no necesita abandonar la fe. La fe pregunta porque quiere ser vivida, hecha carne y sangre. Grandes creyentes se la han hecho. Jacob, cuando regresa a su casa, después de haber enviado a sus mujeres e hijos delante de él, "habiéndose quedado solo", lucha con un incierto personaje en la oscuridad de la noche. Dios es alguien que está mezclado en las sombras. Pero, debido a su constancia y energía, Jacob recibe de este Dios la bendición, un nuevo nombre y una herida. No se contenta todavía con ello y le pregunta: "Dime tu nombre" (Gén 32,23-29). Jacob quiere descubrir el rostro de aquel que le ha bendecido, transformado y herido. El mismo Moisés, el gran liberador, el hombre de más confianza de Dios, no se contenta con recibir una misión, que le cuesta aceptar, y una promesa. Sabiendo que le hablaba el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, le pregunta todavía: "¿Cuál es tu nombre?" (Ex 3,1-15). Conocer el nombre de Dios significa conocer su mismo ser. El pueblo creyente que se manifiesta en el Salmo 27 se anima a sí mismo a buscar continuamente "el rostro de Dios" y exclama como en un suspiro "sí, Señor, tu rostro busco, no me ocultes tu rostro", convencido de que su oración será atendida. El cantor del Salmo 105 no deja de animar a toda la asamblea a buscar a Yahvéh y a ir buscando su rostro sin descanso (v. 4).

Para un creyente nada hay más cierto que su fe; su adhesión a las verdades que cree es incondicional. Perdería la vida antes que la fe. Su vida y su verdad están tan unidas, que se puede morir por tener la fe; sabiendo que tener fe es tener la vida. Y, sin embargo, este creyente no puede permanecer en el umbral de una fe sin razones y debe caminar hacia una fe inteligente. El creyente ha de saber responderse a sí mismo y dar respuesta a otros, cuando le pregunten ¿dónde está tu

¹ El libro de Job es un buen ejemplo. Cf. Salmo 10,1. Cf. la interpretación actualizada de la pregunta de Job tal como lo sugiere G. Gutiérrez. Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job, Salamanca 1988.

Dios?². El auténtico punto de partida para conocer a Dios es creer en él. Pero esta misma fe impulsa al creyente a entender lo que cree. Con la reflexión no desaparece la fe ni se convierte en razón. Se muestra más y más la belleza de creer. El hombre creyente no pregunta para convertir su fe en "palabras sabias" (1 Cor 1,17). Ricardo de San Victor, pero antes de él y después de él muchos otros, lo dicen:

-se debe entrar, ciertamente, por la puerta de la fe, pero no debe uno permanecer en el umbral; es necesario avanzar hacia una comprensión más íntima y profunda; hace falta insistir con sumo estudio y suma diligencia, para progresar día a día mediante nuevos conocimientos en la inteligencia de lo que conocemos por la fe³

La fe, aunque se represente algunas veces con los ojos vendados, no es ciega y mucho menos irracional⁴. "Deseé con la inteligencia comprender lo que vi", dice San Agustín⁵. Mas no sólo la fe impulsa a comprender, sino el amor. "Ubi amor, ibi oculos" dice concisa y bellamente Ricardo de San Victor⁶. No hay que pensar que todo deseo de comprender surge por el deseo de dominar lo conocido. "No pretendo, Señor, penetrar tu grandeza, ya que de ninguna manera se puede comparar a ella mi inteligencia, pero deseo entender un poquito tu verdad, ésa que cree y ama mi corazón" dice San Anselmo⁷. El conocimiento científico, el que quiere saber para hacer y para transformar o dominar no es ni el único ni el mejor de los conocimientos. Existe el conocimiento afectivo, personal, respetuoso, amoroso. El conocimiento científico, exacto, matemático es un conocimiento, por así decirlo, derivado. Presupone otra clase de conocimiento: el

personal. El hombre no sólo conoce a través de los aparatos de medir que él mismo ha hecho, a través de sus reglas y leyes. Hay un conocimiento del corazón, un conocimiento afectivo. Y lo que es más, hay un conocimiento inspirado por Dios, revelado. Dios se da a conocer al hombre, de una manera que sólo a él le es propia⁸.

La pregunta por Dios tiene una doble cara: es también, al mismo tiempo, una pregunta por el mismo hombre. El creyente se encuentra siempre entre estos dos polos: Dios y el hombre. Si pregunta por Dios es porque no puede concebir al hombre sumergido en una desconcertante historia sin sentido, sin principio ni fin. Cuando el hombre pregunta por sí mismo, cuando se hace la pregunta ¿quién es el hombre?, ¿por qué existe?, ¿cómo ha de vivir y hacerse?, ¿hacia dónde ha de orientarse?, su respuesta no llega a tocar fondo si no incluye la pregunta por Dios. Dos preguntas hay que el hombre no puede evitar: ¿Quién soy yo? y ¿quién es Dios?⁹. "**La gloria del hombre es Dios**", "**la gloria de Dios es el hombre viviente**"¹⁰, dice San Ireneo, acogiendo así en una unidad las dos grandes realidades que, también en la situación actual, están necesariamente incluídas una en otra¹¹. El hombre no puede vivir sin Dios, porque su vida no sería vida humana. Perdería toda dimensión de absoluto. Pero Dios ya no puede ser pensado sin el hombre. Dios se ha dado a conocer al crear al hombre; pero sobre todo se ha descubierto en Jesucristo, verdadero hombre y Dios. Yo no puedo vivir sin Dios; y por eso mi pregunta por Dios es una pregunta sobre mí mismo. Dios no ha querido, una vez que me ha creado, vivir sin mí; y por eso la pregunta por mí mismo incluye a Dios. Dios ha querido encarnarse; por eso ya no puede ser pensado al margen de la Encarnación. Cuando observo al hombre, nace la admiración por Dios. Cuando contemplo a Jesucristo, nace el amor. La pregunta

2 Cf. Salmo 79.

3 Ricardo de San Victor, De Trinitate, I,3 (SC 63, 69). La edición crítica ha sido publicada por J. Ribailier, Paris, De Vrin 1958; también hay una edición muy buena de G. Salet en Sources Chétiennes, 63, Paris, du Cerf 1958.

4 Una explicación más amplia del tema de la fe se encuentra en O. Ruiz Arenas, Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación (Colección de Textos básicos para seminarios latinoamericanos, Vol. II-1. Celam), Bogotá 1989, 161-197.

5 San Agustín, De Trinitate, XV, 28,51.

6 Ricardo de San Victor, Benjamin maior, 13 (PL, 196,10).

7 San Anselmo, Proslgio, 1 (PL, 158, 227).

8 Las afirmaciones de San Pablo habría que entenderlas en estas dimensiones. La sabiduría de los hombres no puede llegar a conocer a Dios. Cf. 1 Cor 1,17-25.

9 Es la primera intuición de San Agustín después de su conversión. Cf. Soliloquios II,1,1: "¿Qué es lo que quieres saber? Todas las cosas que he manifestado en mi oración. Resúmelas en una frase. Deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada en absoluto".

10 San Ireneo de Lyon, Adv. Haer., III, 20, 2: "Gloria enim hominis Deus..." (SC, 211, 388) y IV, 20, 7: "...gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei" (SC, 100/2, 648).

11 Ver el excelente aporte de O. González de Cardedal, La Gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia, Madrid 1985.

por Dios tiene en el hombre su centro¹², y en Jesucristo su respuesta. Por esto mismo, porque en la pregunta por Dios está incluido el hombre, es la pregunta de las preguntas. No es una pregunta más.

No hace falta, pues, partir de la duda o del temor a estar equivocado, para hacerse radicalmente y con toda seriedad la pregunta por la existencia de Dios y por su manera de ser y obrar. No hace falta pasar por la crisis de la juventud o ser tocado por la crisis de la sociedad actual. No hace falta sentir que la fe es como una ficción imaginaria, un producto transmitido por la cultura, de padres a hijos, una falsa salida ante la seriedad y la estrechez de la vida.

¿Y qué decir de un creyente que nunca se pregunte por Dios? Qué decir de aquel que practica una religión, realiza actos de fe, pero nunca se ha preguntado "¿a quién estoy rezando?". ¿Qué ocurre en la vida de un "creyente" cuando su fe está totalmente separada de su vida? ¿Qué ocurre cuando un empresario, empleado u obrero creyente no se pregunta "¿qué quiere Dios de mí?", "¿qué piensa Dios de mí?" o "¿cómo es mi fe en Dios?"¹³. Uno puede suponer que la fe de esta persona necesita crecer. No ha llegado a esa madurez que necesita el mundo de hoy. ¿Y cuántos especialistas de Dios, cuántos sacerdotes y religiosos, terminan, después de varios años, por no tener preguntas que hacerse sobre su Dios? ¿No existe aquí la tentación real de sentirse satisfecho con el cumplimiento de una función, dejando de lado, al margen, la existencia y la realidad de lo que se cree? Aquel creyente que piensa no tener necesidad de hablar, de explicar y razonar su fe; aquel que tiene una fe sin razones, pronto se le terminará la fe. A la larga "no se puede creer en Dios "porque sí", por una opción arbitraria, caprichosa, infundada, tomada con conciencia de que igualmente podría uno tomar la opción contraria. Creer "porque sí" es en definitiva, creer en su propia fe, y esto ya no es creer en Dios: es creer en sí mismo"¹⁴.

12 Cf. Salmo 138; 8.

13 En la "Exhortación apostólica postsinodal 'Christifideles laici' (1989) el Papa Juan Pablo II habla de una tentación a la que no han sabido sustraerse los fieles cristianos laicos": "legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas". Introducción, 2.

14 J. Vives, "Si oyerais su Voz..."; Exploración cristiana del misterio de Dios, Santander 1988, 15.

1.2. La pregunta del no creyente

¿Puede hacer esta pregunta el no creyente? Es claro que muchos hombres no creyentes hablan y tratan de las cosas de Dios. Hay investigadores de la historia de la religión, de la fenomenología de la religión, de la filosofía religiosa. Se preguntan más que por Dios, por las ideas que el hombre, a lo largo de su historia, se ha ido haciendo de lo que se llama Dios. Existe, sin embargo, el no-creyente en búsqueda. Existen, sin duda, aquellos que no "apartan voluntariamente de su corazón a Dios", los que no "soslayan las cuestiones religiosas", pero no pueden aceptar a un Dios tal y como se les presenta¹⁵. De estos dice el Concilio Vaticano II que "carecen de culpa"¹⁶. ¡Qué gran misterio y qué gran dolor! No pocas veces se encuentran hombres y mujeres que desean creer, pero que no son capaces de dar intelectual o afectivamente el paso a la fe y a la confesión de fe. La historia de San Agustín se repite en hombres y mujeres de toda clase y condición.

¿Y el ateo positivo? El que mantiene que Dios no existe, no puede hablar de Dios. Nadie puede hablar de quien no conoce, de quien afirma que no existe. "Puede decir que aquello que los creyentes llaman Dios no lo es realmente, sino que es sólo un fenómeno -quizá interesantísimo- de orden psicológico, social, cultural o quien sabe qué"¹⁷. "Conocer a Dios es padecer a Dios"¹⁸. Dios es una realidad que se muestra, se da, se hace ver, se revela. Si el hombre no es capaz de aceptarla, no la puede conocer. Conocerá lo que los otros dicen de ella. Conocerá, quizás, el vacío que tiene su corazón, la falta de apoyo y de consuelo. Pero nada puede decir de lo que desconoce. ¿No puede ser que este ateo esté afirmando con su actitud ante la vida la existencia de un valor superior a la misma vida? ¿No puede ocurrir que con la vida esté afirmando la existencia de Dios? Así como un creyente puede con su vida estar prácticamente negando la fe

15 Cf. R. Muñoz, Dios de los cristianos, Madrid 1986, 21-24.

16 Es verdad que el Concilio enuncia esta verdad negativamente; pero se puede deducir que esta sería su afirmación en positivo. GS, 19(3).

17 J. Vives, op. cit., 15.

18 J. Moltmann, Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios, Salamanca 1983, 22.

que teóricamente dice tener, así un no-creyente puede estar afirmando en su vida la realidad de Dios que dice teóricamente negar¹⁹. En todo caso, este creyente anónimo, poco puede decir de Dios mismo. Para él Dios está presente sin estarlo.

Al terminar el recorrido por los que pueden preguntar por Dios, podríamos llegar a la conclusión de que los que más saben de El son los que más han creído. El que cree en Dios, puede hacerse preguntas sobre su existir, sobre su ser y actuar. Pero la fe ha de ser entendida de una manera total y englobante de la vida: una fe inteligente; una fe llena de obras. El que cree y ama a Dios es el que nos puede mostrar el camino para descubrir el rostro de ese Dios en quien nosotros creemos.

1.3. La pregunta del teólogo

La pregunta por Dios es la pregunta del teólogo, del que se dedica al estudio de Dios. Todo lo que trata la Teología lo trata bajo el punto de vista de Dios. Dios es el objeto, o mejor, el sujeto de la teología²⁰. El que más ha creído es el que más ha preguntado; el que más ama, es quien más pregunta. ¿Quiénes son éstos sino los teólogos santos?²¹.

La Teología tiene por tarea la de hacer que la fe comprenda lo que cree. Está al servicio de la fe. Para ello utiliza la razón,

19 Se debe a K. Rahner el planteamiento de esta problemática bajo el tema "Cristianismo anónimo". Su respuesta se fue matizando con la polémica y pasó de "cristianismo anónimo" a "cristianos anónimos". Cuando se le hizo ver que el ser cristiano significaba confesión de fe, y por lo tanto contradecía al anonimato, habló con más propiedad de "fe anónima" o "creyentes anónimos". Cf. K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En su: *Escritos de Teología Tomo V*, Madrid 1963, 135-156. Sobre este punto ver también H. Fries, *Der anonyme Christ - das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens*. En: El. Klinger, *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Freiburg 1976, 25-41; N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen"*, Freiburg 1982. En una situación más radical se sitúan los teólogos llamados de la "muerte de Dios", que conciben a Dios no como persona, sino como misterio incluído en el hablar del hombre sobre su amor. Cf. J.A.T. Robinson, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1978.

20 Santo Tomás, *Summa Theologica* I, q. 1.

21 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teología y Santidad*. En: *Ensayos Teológicos*, Vol I: *Verbum caro*, Madrid 1964, 235-268. Nada de extraño que la Iglesia siempre esté señalando a los santos teólogos como maestros de teología. Y entre ellos sobresale Santo Tomás de Aquino.

la inteligencia. Esta inteligencia de la fe tiene una historia. No se parte de cero. Antes de nosotros otros creyentes, teólogos, han descubierto caminos insospechados para ayudar a la fe. La misma Iglesia ha acogido lo mejor de estos descubrimientos y los da a conocer como auténticos, como verdaderos. Algunos conocimientos derivados de la fe han sido sancionados como dogmas. Son verdades sin las cuales la fe no podría sustentarse. Por eso pertenecen a la misma fe²².

También es necesario reflexionar la fe, para ayudar a otros creyentes a profundizar y plenificar su fe. Esta es la labor que realizan los catequistas, los formadores y animadores de comunidades, los teólogos. No en último lugar es necesario reflexionar la fe para afirmar con audacia y seguridad que el hombre sólo obtiene su plenitud humana con la actitud del creyente; para mostrar con una sosegada y tranquila identidad que la fe no es un obstáculo, sino una necesidad para alcanzar el verdadero fin al que el hombre aspira.

Sin embargo, no es la inteligencia de la fe el término final de la fe del creyente ni de la teología. Al final está un silencio lleno de alabanza.

2. La fe y el diálogo

El creyente que pregunta por Dios sabe de los límites de su pregunta. Por eso tiene una comprensión amplia y tranquila de la situación del ateo. Comprende las razones que puede tener el que niega a Dios. El ateísmo, el nihilismo, el agnosticismo y escepticismo son fenómenos de nuestro tiempo. El creyente ha de entrar en contacto y en diálogo con los hombres implicados en estos fenómenos, con amplitud de corazón y sin esa agresividad, que es signo de debilidad e inseguridad. ¿No ha experimentado acaso el creyente las ficciones y el engaño? ¿Qué es el corazón del creyente sino un corazón humano?²³.

22 O. Ruiz Arenas, *Jesús, Epifanía del amor del Padre*. Teología de la Revelación (Colección de Textos básicos para seminarios latinoamericanos, Vol. II-1. Celam), Bogotá 1989, 25-31 y 256-263.

23 San Agustín implora al Señor así: "Señor y Dios mío...concédeme saciar con tu pan a los hombres que no sienten hambre y sed de justicia, sino que ahitos abundan. Hartos están de sus ficciones, no de tu verdad, que rechazan y evitan para caer en su vanidad. Yo lo he experimentado; conozco la

No se trata de ignorar las propias convicciones y empezar un diálogo con el no-creyente desde cero, desde el puro vacío, desde la increencia. Esto ya no sería diálogo, sino un engaño a la otra persona y a uno mismo. Se trata de comprender las razones que tiene el no-creyente para mantenerse en la increencia. Se trata de descubrir en la vida de cada hombre la presencia de Dios, la extralimitación de sus conclusiones; quizás la verdad de su negación de un dios que nunca ha existido y que sólo es producto de la imaginación o de falsas concepciones. El creyente ha de hacer un esfuerzo para mostrar, desde la misma realidad humana, la posibilidad de iniciar un camino que lleve al reconocimiento de la existencia de Dios y de algunas de sus cualidades. No podrá evitar tener que descubrir subterfugios personales o sociales, bajo los que el no-creyente se escuda para negar a Dios. Creer en Dios no ha sido nunca fácil, no se hace sin renunciaciones. Sin embargo, no hará más que comenzar. Con el diálogo podrá reconocer que él mismo no ha hablado de Dios con claridad, que ha ocultado con su vida y testimonio el rostro de Dios, que la misma sociedad e historia cristiana ha vivido, en muchas épocas, en una ambigüedad que rayaba con el fariseísmo. Y tendrá que proseguir su trabajo tratando, en lo posible, de eliminar las contradicciones personales y sociales que evitan dar un paso a tantos hombres hacia la comprensión y el reconocimiento de Dios.

Sin embargo, nunca podrá hacer evidente racionalmente una verdad que, de hecho, es un don de la gracia de Dios y a la que se llega mediante una apertura de la libertad y voluntad personal. La auténtica fe no es asumida con coacción ni con necesidad. Mucho menos con violencia. Aquí vuelve a asomar el rostro ese silencio interior ante el que todo hombre debe dar su respuesta, sin posibilidad de ser sustituido. El misterio de la gracia de Dios tiene un pálido reflejo en la libertad del hombre. Y si Dios, en su gracia, respeta la libertad, ¿qué puede hacer el creyente?

3. La fe y el silencio de la adoración

El cristiano sencillo vive su fe, la mayor parte del tiempo, razonablemente, pero en un silencio religioso. El teólogo, a quien le ha sido dado la capacidad de reflexionar sobre la fe, que justifica su necesidad y que saca de ella riquezas, tiene también grandes momentos de silencio. El silencio es el momento final de una fe que se vive profundamente. El silencio de la adoración, de la admiración, es muy frecuente, cuando se llega a la playa cansado de brasear en el misterio insondable de Dios.

Existe un conocimiento íntimo, recóndito, gozoso y sosegado de Dios en muchos cristianos sencillos. No pueden expresar lo que creen, lo que viven. Esa vivencia íntima y sosegada de Dios está presente en la vida y en la historia de tantos hombres y mujeres de nuestro tiempo, de tantos hombres y mujeres que tienen una "religiosidad popular"²⁴, pero que cuando tratan de expresar sus vivencias más íntimas lo hacen inadecuadamente. Ese conocimiento se da también en los teólogos que sienten que sus palabras son sólo un lejano eco de aquel silencio pleno al que finalmente llegará:

Quando arribemos a tu presencia, cesarán estas muchas cosas que ahora hablamos sin entenderlas, y tú permanecerás todo en todos, y entonces modularemos un cántico eterno, loándote a un tiempo todos unidos a ti.²⁵

4. TRABAJOS

4.1. Profundización Teológica

- * Estudiar el tema del "cristianismo anónimo", "cristianos anónimos" o "creyentes anónimos". Ver la diferencia que existe entre estas expresiones.
- * Profundizar el tema de la "Teología negativa". ¿Qué significa? ¿Cuáles son sus representantes más

muchedumbre de fábulas que es capaz de alumbrar el corazón del hombre; y ¿qué es mi corazón, sino un corazón humano?". De Trinitate, IV,1,1.

24 El tema de la Religiosidad Popular ha sido tratado con suficiente claridad en el Documento de Puebla 444-453.

25 San Agustín, De Trinitate, XV, 28, 51.

conocidos? ¿Qué papel juega en la teología? ¿Puede coexistir con la teología positiva? Ayudarse de diccionarios de teología.

- * Distinguir entre varias formas de conocer que existen: Conocer científicamente, por autoridad, conocer personalmente.
- * Consulta en un diccionario de espiritualidad temas que hayan salido en las páginas leídas. Por ejemplo: Silencio, Purificación, Unión con Dios, etc.

4.2. Guía pastoral

- * Conversa en tu grupo, equipo o comunidad sobre si es posible creer en Dios sin preguntar por él, o sin querer conocerle más.
- * ¿Cuándo se hacen los hombres, a tu juicio, la pregunta por Dios, por su existencia o por cómo es? ¿Cuándo te la has hecho tú mismo?
- * Escucha bien una predicación y descubre la imagen de Dios que se encuentra contenida en ella.

4.3. Lecturas

- * San Agustín, Las Confesiones, Libro I, cap. 1.
- * San Juan de la Cruz, Subida al Monte Carmelo, libro 2, capítulo 5.
- * Documento de Puebla nº 305-315.
- * Richard de Saint-Victor, La Trinité (Sources Chrétiennes, 63), Paris 1959, Prólogo, páginas 51- 59.

LECCION SEGUNDA

SITUACION ACTUAL

DE LA PREGUNTA POR DIOS

Sumario

1. *El hombre es él y sus circunstancias. Por eso la pregunta por Dios se hace en una determinada situación, en determinadas circunstancias. La situación del mundo actual no es uniforme, hay grandes diferencias.*
2. *En una parte del mundo se vive una situación que se caracteriza por "el silencio de Dios". El fenómeno del ateísmo y del secularismo se ha hecho presente con fuerza. Este fenómeno y situación actual tiene una historia que hay que comprender. También conviene conocer las respuestas teológicas que se dan a esta situación.*
3. *Otra parte del mundo vive en la pobreza y el subdesarrollo. La pregunta por Dios se hace desde esta situación. Pero en estos países se tiene el sentimiento de que Dios está queriendo conducir la historia hacia una mayor justicia y fraternidad. Dios no está en silencio, sino que toma partido por los más necesitados, para darles el lugar que les corresponde.*
4. *El problema de Dios está muy unido al de la cultura y al de la existencia de varias religiones muy significativas. Los pueblos evangelizados desean poder hablar de Dios en su propio idioma y cultura. Con las religiones no cristianas se ha de entablar un diálogo profundo y enriquecedor, para mostrarles la riqueza del Dios cristiano y aceptar sus intuiciones religiosas.*
5. *En las sociedades más adelantadas y en los ambientes que se pensaba más alejados del sentir religioso están surgiendo grupos y movimientos que buscan, a su modo y manera, a Dios. Es una búsqueda, muy frecuentemente, a tientas. ¿Cómo ayudar a estos hombres y mujeres a encontrar el camino al Dios cristiano?*

1. INTRODUCCION

Porque el hombre es un ser que pregunta, también la fe se desarrolla en la pregunta. Pero la pregunta por Dios crece hoy en una situación histórica determinada. El trasfondo desde el cual surge la pregunta es diverso. El presupuesto de la pregunta por Dios no es uniforme. Tratemos de comprender por qué y cómo pregunta hoy el hombre por Dios. Tratemos de comprender, incluso, por qué no se pregunta por Dios.

Para comprender la situación actual de la pregunta por Dios es necesario partir del Concilio Vaticano II. Es el acontecimiento más importante de nuestro siglo. En el Concilio se ve la historia a la luz de una experiencia, de un acontecimiento del Espíritu. Se puede decir que el Concilio nos abrió los ojos y los oídos para comprender al hombre, su historia y sus preguntas. Como pocas veces en la historia, la Iglesia católica en el Concilio se abre al mundo. Quiere escucharlo. Quiere conocerle, porque se sabe parte de él y llamada a evangelizarlo. Se cierra un gran período de aislamiento y de enfrentamiento entre la Iglesia y el mundo. Lo primero de que se da cuenta es que el mundo no es homogéneo, está dividido según sus situaciones. Es cierto que a la base de todo lo humano se encuentran las mismas aspiraciones, las mismas preguntas. Pero éstas se articulan de diferente forma. La Iglesia tiene una única palabra, un único Evangelio; pero tiene que decirlo y proclamarlo en diferentes culturas. Tratemos de comprender los diferentes lugares desde donde surge la pregunta del hombre por Dios.

2. EL SILENCIO DE DIOS

¿Qué encuentra, en un primer momento, la Iglesia en el mundo que escucha y con el que desea dialogar? Un mundo que cree poder vivir sin la Iglesia, que puede vivir, incluso, sin Dios. El secularismo, el materialismo, la negación de las normas y valores morales ponen a la Iglesia en crisis. Habría querido escuchar de los labios de los hombres la necesidad de Dios, pero se encuentra con que los hombres se encuentran viviendo, luchando para vivir y muriendo, sin necesidad de recurrir a la Iglesia, a la religión o a Dios. El fenómeno del ateísmo y del secularismo son la gran

preocupación de la Iglesia. La Iglesia se encuentra con un mundo cultural en el que Dios está ausente. El hombre vive como si Dios no existiera. Se puede hablar, ciertamente, de un sentimiento de la ausencia de Dios o de una "noche oscura epocal y colectiva"¹. La experiencia del creyente no es diferente de la del no creyente:

Hoy día cualquiera puede preguntar: "¿Dónde está Dios?". Puede ser la pregunta del ateo, que ya no pregunta acerca de Dios; es la justificación (encerrada en el mutismo del ya-no-preguntar) de su ya-no-preguntar. Pero también puede ser la pregunta del que grita a Dios desde el fondo de su desesperación y asimismo la pregunta callada del que, aparentemente impertérrito, habla de Dios desde el aislamiento de las alturas. No solamente a los enemigos de Dios, sino a los más piadosos se les puede ocurrir la idea de parafrasear así el salmo 138, que alaba a Dios omnipresente: "si escalo al cielo, tú no estás allí, si me sumerjo en el abismo tampoco estás allí. Si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confín del mar, allí no me alcanza tu izquierda y tu mano derecha no me sujeta.... ¿Dónde está Dios?"²

Más que en otras épocas, muchos hombres de la nuestra creen haber hecho la experiencia de que para ser humanos y defensores de los derechos del hombre, para ayudar al hombre a vivir y a morir no es necesario ser cristianos ni adherentes de una u otra religión. El hombre cree poder vivir y trabajar responsablemente, cree poder superar las injusticias sin tener una experiencia de Dios. Y más que en otras épocas, muchos cristianos de la nuestra viven en la insatisfacción y en el hambre que significa no tener una idea de Dios que dé respuestas a sus preguntas. Job, el auténtico creyente insatisfecho de la idea de Dios que le presentan, se ha hecho contemporáneo.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? ¿Cómo se ha dado la génesis histórica de la cultura actual del Occidente cristiano?

1 Cf. P. Coda, Evento Pascuale. Trinità e storia. Roma 1984, 48 - 49, citando las palabras de Juan Pablo II en España (1982).
2 E. Jünger, Dios como misterio del mundo, Salamanca 1984, 77.

¿Cómo puede haberse convertido la frase "Dios ha muerto" en la interpretación plausible de la existencia y de la realidad moderna?³ Es difícil describir el camino por el cual el hombre creyente desemboca en el sentimiento del vacío de Dios. No se deriva de un solo principio, tiene diversas raíces⁴.

Resaltemos algunas:

2.1. Estrechamiento de la imagen de Dios en el pensamiento de la modernidad

2.1.1. Parece que hay un consenso histórico en asignar a R. Descartes (1596 - 1650) haber sido, sin proponérselo, el iniciador de una manera de concebir a Dios insuficiente y, a la larga, innecesario⁵. Descartes intenta pensar la verdad con absoluta seguridad, con absoluta certeza. Para ello parte dudando de todo. Busca una verdad que no pueda ser puesta en duda y la encuentra en el "pienso". A partir del "pensar" deduce la misma existencia del pensante: "pienso luego existo". Hasta este momento la filosofía había partido de la existencia. Se podía decir: "existo luego pienso"; si no existiera no podría pensar. En Descartes se invierten los términos: primero es el pensar; el existir cae dentro del pensamiento. Lo que existe, primero es pensado. Por lo mismo, todo lo que es pensado existe. Si puedo pensar a Dios, existe; si puedo pensar a un ser perfecto, existe. Evidentemente que Descartes piensa que lo perfecto incluye la existencia real. Por eso es más perfecto existir realmente que existir sólo en el pensamiento. En esto se parece a San

Anselmo. Pero ahora los tiempos son otros; y otras las conclusiones que se derivan.

De otra manera, además, postula Descartes la existencia de Dios. El hombre conoce ciertamente lo que piensa; pero, ¿este conocer está de acuerdo con la existencia real de las cosas exteriores? Para Descartes esta conformidad está garantizada por Dios. De esta manera Dios es el garante de que el conocimiento del hombre esté de acuerdo con la realidad.

Dos aspectos, pues, se destacan en el pensamiento de Descartes sobre Dios. Por una parte Dios es una idea del pensamiento que tiene que existir realmente. Dios que es pensado tiene que existir fuera del pensamiento. La construcción más perfecta de la mente humana está más allá de la mente humana. Al mismo tiempo que se concibe a Dios se le concibe como garantía del pensar recto. En el mismo momento en que se concibe la idea de Dios, se concibe a un Dios que está fuera de y por encima de la mente⁶. Al mismo tiempo que reconozco a Dios como pensado por mí (creado por mí), me reconozco como creatura suya. Sólo haría falta un pequeño desequilibrio para que todo se viniera abajo⁷.

2.1.2. Y este desequilibrio vino con E. Kant (1724 - 1804). Por una parte desmitifica ese infinito encontrado en la mente. El hombre sólo puede pensar las cosas que pueden ser pensadas con un pensamiento finito. Entre la idea de infinito y la de Dios existe un abismo infranqueable. Es ilícito pasar de una idea a la otra. Dios no es pensable, porque no hay categorías humanas que lo puedan pensar. Pero tampoco es deducible del mundo, porque el mundo tiene sus propias explicaciones. Sin embargo, Dios debe existir como un postulado indemostrable de la moralidad humana. La existencia de Dios es la condición de posibilidad para que el hombre actúe conforme a una norma moral. Por ello "es moralmente necesario admitir la existencia de Dios"⁸.

3 Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 22.

4 Cf. *Ibidem*, 18 - 23 y 29 - 65; Cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949; J. M. Mardones, *El desafío de la posmodernidad al cristianismo*, Santander 1988; J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988.

5 Una buena exposición de su filosofía se encuentra en H. Küng, *¿Dios existe?*, Madrid 1979. En la actualidad hay algunos teólogos ortodoxos que sitúan el comienzo del ateísmo en el racionalismo escolástico o en la analogía escolástica que, según ellos, sustituye el Dios personal bíblico por el Dios como objeto trascendental del conocimiento objetivo del hombre. Cf. C. Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Untologie der griechischen Kirchen väter und der Existenzphilosophie des Westens*, Güttingen 1982; D. Stanisoae, *Orthodoxe Dogmatik, Einsiedeln* 198. Esto significa no conocer verdaderamente la Escolástica.

6 Cf. J. J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, Casale/Roma 1989, 15.

7 Cf. J. Vélez Correa, *Al encuentro con Dios* (Colección de textos básicos para seminario latinoamericanos, FELAL, Vol. I. Celam), Bogotá 1989, 175-178. Para lo que sigue consultar también este excelente texto.

8 A. Ganoczy, *Dieu grâce pour le monde*, París 1986, 21. A. Ganoczy reenvía a la cita del mismo Kant.

De esta manera se ha roto, por una parte, la identificación del pensamiento del ser perfecto con Dios; por otra, se identifica a Dios con el guardián de la moralidad humana. Dios es un postulado de la actitud moral del hombre. Dios está en función del hombre. Finalmente termina separándose el ser ontológico del ser moral. Uno podría pensar que Dios no existe ontológicamente y tendría que actuar moralmente porque Dios se lo exige. Es un dualismo imposible de mantener.

2.1.3. La superación de este dualismo en un monismo se da en G. W. F. Hegel (1770 - 1831). Dios y el mundo no hacen sino una unidad. Dios es presupuesto del mundo; pero el mundo es presupuesto de Dios. El sujeto pensante y el objeto pensado, el espíritu y la materia, Dios y el mundo encuentran en el pensamiento de Hegel una unidad y diferencia que serán superadas en síntesis más amplias.

En la base de la filosofía de Hegel se encuentra un pensamiento dialéctico que domina todas las realidades. La historia, el sujeto, la sociedad, Dios caen bajo la estructura dialéctica, que se articula en tres pasos. La historia es la manifestación del Espíritu universal en el tiempo, que se reconoce en la historia como Espíritu y que tiene que negarla para reencontrarse como Espíritu en una nueva síntesis. El sujeto se reconoce en los objetos, para ello necesita afirmarlos; pero a la vez necesita negarlos para ser consciente de sí, afirmarse como distinto y emanciparse, para volver a realizar una nueva síntesis. Dios como Espíritu tiene que expresarse en el mundo para reconocerse como sujeto y distinguirse del mundo, para realizarse en una síntesis cada vez más amplia y englobante.

El principio dialéctico de la afirmación, negación y síntesis se convierte en el principio que interpreta el mismo ser eterno de Dios y la misma Encarnación y Muerte de Dios. "La dialéctica interna de Dios se asemeja a la del mundo, de la humanidad y del sujeto"⁹ Dios desde toda la eternidad se diferencia en sí, se manifiesta y reconoce en otro diverso de sí (el Hijo). De la oposición entre Dios-Padre y Dios-Hijo surge el Espíritu Santo, que es como la perfección siempre nueva de lo que es Dios. La misma Encarnación se hace

comprensible en este esquema: Dios se Encarna y se reconoce en lo que no es Dios. La encarnación de Dios en un hombre finito, pecador, mortal es un momento de Dios mismo. Identificándose con el hombre hasta la muerte y negando esta misma muerte con la resurrección es como se manifiesta la plena divinidad de Dios.

A pesar de la positiva acogida que está recibiendo esta filosofía de Hegel tanto de parte protestante como de parte católica (J. Moltmann, H. Küng, A. Ganoczy¹⁰), el Magisterio de la Iglesia no deja de advertir sobre los peligros de una concepción que no sólo está lejos del Nuevo Testamento, sino que cae dentro de un panteísmo y significa una distorsión del pensamiento cristiano¹¹.

2.1.4. El pensamiento de los anteriores filósofos se movía dentro de un mundo que aceptaba lo religioso y el cristianismo. Pero los tiempos cambian. De lo que los anteriores filósofos han creído descubrir se empiezan a extraer conclusiones que tienden a negar a Dios. L. Feuerbach (1804 - 1872) se sitúa ya en un ateísmo declarado. Para él Dios es una idea del hombre y nada más. No es, como para Descartes, una idea perfecta que tiene que existir fuera del pensamiento; no es un presupuesto del actuar moral del hombre, como para Kant; no es el Espíritu que se objetiviza en la historia, como para Hegel. Dios es tan sólo una proyección del hombre. En la idea de Dios se muestran las posibilidades del hombre. Los sueños del hombre son el mismo hombre y no una realidad ajena a él. Pensar que la idea de Dios tiene una existencia real fuera del pensamiento significa sacrificar lo humano ante una realidad que no es sino la del mismo hombre. De esta manera el hombre quedaría dividido, escindido en sí. Ante esta situación se imponen dos acciones: por una parte hacer una crítica total a esa manera de pensar que proyecta al hombre fuera de sí, es decir, una crítica radical a la religión objetiva, para hacer al hombre consciente de que él es ese Dios a quien adora. Por otra parte, recuperar para el mismo hombre lo que ha proyectado en Dios, recuperar para la vida humana los

10 Ibidem, 26 y 28.

11 Da la impresión de que la teología trinitaria tal como se elabora hoy en el ámbito protestante y católico corre el peligro de hacerse hegeliana. Teólogos ortodoxos dan la voz de aviso contra esta tendencia. Cf. D. Staniloae, *Dio è Amore*, Roma 1986, especialmente 39, 75.

9 Ibidem, 24.

contenidos de la religión. Pero para ello es necesario identificar al individuo con la especie humana que es en ella misma ilimitada y, por lo mismo divina. Ahora sólo faltaría dar a este pensamiento una dimensión social, para encontrarnos con un ateísmo social y político. Es el paso que dio K. Marx.

2.1.5. Es sabido que Marx (1818 - 1883)¹² depende de Feuerbach y de Hegel. Admite totalmente la crítica de Feuerbach a la religión, completándola con una dimensión social e histórica de que carecía. Se da también muy pronto cuenta de que los males del hombre están determinados por las relaciones sociales. Se dice que Marx ha puesto a Hegel de cabeza, es decir, le ha invertido los términos. Hegel suponía la existencia de un Espíritu absoluto que se objetivaba en la historia; Marx supone una historia que tiende a crearse como Absoluto. Pero, no se proyecta en un Espíritu Absoluto. ¿Qué es la historia sino lo que hacen los hombres? Pero los hombres hacen la historia que puede hacerse, según motivos económicos. Luego, en realidad, lo que la historia necesita para arreglarse es tan sólo la elaboración de una buena teoría social y, por lo mismo, económica. Hay que conocer los lugares más originales desde los cuales se hace la historia.

La religión, como toda otra ideología, es un producto de la sociedad todavía mal constituida. Esta sociedad enferma produce fantasmas, que, por otra parte, son verdaderos signos de su enfermedad. Pero no sólo hay que luchar contra los fantasmas religiosos o ideológicos que surgen, sino que hay que hacerlo contra las verdaderas causas que los suscitan. Lo que suscita la religión, como lo que suscita la enfermedad e injusticia social, es la desigualdad. La sociedad sin clases se convierte así no sólo en el fin de la evolución imperfecta, sino en el principio que tiene que ser realizado desde el proletariado consciente, mediante los medios necesarios. Todos los medios que tiendan a desclarar la sociedad, a igualar a los hombres deben ser empleados. Entre ellos se cuenta la eliminación de la propiedad privada, la socialización de los medios de producción, la lucha de clases-Dios para Marx es en verdad la misma historia de los hombres, llena de antagonismos y de luchas. La historia se

crea a sí misma no a través de un desarrollo lineal, sino dialécticamente. Dios no es un sujeto divino al que el creyente puede dirigirse; Dios es la nueva sociedad, el hombre nuevo que cree en su propio trabajo. Las promesas son hechos de la historia que realiza el hombre emancipado, autónomo y libre.

En 1990 el humanismo de K. Marx ha quedado reducido a un sueño. Más aún se podría decir que, tal como se realizó en los países que admitieron el marxismo como proyecto social, terminó siendo la sombra de un sueño¹³. Y, sin embargo, esta quimera estaba llena de contenidos reales: trabajo, ciencia, igualdad, liberación, cambio, sacrificio, austeridad. El hombre no pudo realizarlo porque se le obligó y se le privó de la libertad. Y bien sabido es que para muchos parecía tener aspectos verdaderamente evangélicos. La crítica de un Dios ausente de los dolores de los hombres, de un Dios de las injusticias y de las desigualdades sociales, quedará como una de las conquistas que el marxismo ha realizado para el bien de la religión. Como aspecto verdaderamente negativo consiguió, pese a su fracaso casi absoluto, promover un ateísmo popular y militante, y desilusionar a masas enteras. El anuncio del Dios cristiano ya no podrá hacerse como si el marxismo no hubiera existido.

Ninguno de los pensadores había llegado con sus planteamientos a una profundización de las tendencias que proponían al hombre como centro en lugar de Dios tan radical como F. Nietzsche (1844 - 1900)¹⁴. Nietzsche sitúa al hombre más allá de toda moral, más allá del bien y del mal. El hombre toma el centro absoluto. El hombre debe vivir su vida en plenitud y la vida es instinto, poder, goce, deseo; ilusión, voluntad de ser y de cambiar. No hay verdad que pueda ser impuesta a esta vida; la vida es la verdad. Los

12 Exposición sencilla y muy completa en W. Kasper, op. cit., 47 - 56, donde se da abundante bibliografía.

13 Juan Pablo II en sus viajes a México y Checoslovaquia, refiriéndose a la ideología y al sistema marxista habla de "fracaso", "decepción", "ilusión", etc. Cf. Juan Pablo II, La pretensión de construir un mundo sin Dios se ha demostrado ilusoria. Saludo a la autoridades de Praga el 21 de abril 1990. En L'Osservatore Romano (Edición lengua española) 29 de abril de 1990, 1, n° 7; Juan Pablo II, Vosotros habeis vencido el miedo. Discurso el 21 de abril 1990. En: Ibidem, 8, n° 8; Juan Pablo II, Sed servidores de la palabra... Alocución en Lomas Verdes (México) 12 de mayo 1990. En: Ibidem 20 de mayo 1990, 19, n° 5; Juan Pablo II, América Latina ha de reafirmar su identidad. Discurso a los intelectuales, México 12 de mayo 1990. En: Ibidem, p. 20, n° 2 : "...el sistema basado en el materialismo ha decepcionado por sí mismo".

14 Ibidem, 56 - 63. Con abundantes referencias bibliográficas.

resentidos son los que temen dejar que la vida se exprese. Y la expresión suprema de estos resentimientos es la religión. Dios es lo que niega la vida. Dios es una ley, una norma, una gramática, una limitación de la vida. El límite del hombre es no tener límite; la ley es él mismo. La religión es, por eso mismo, nada, engaño. La historia ha conducido al hombre a esta única posibilidad que tiene de negar a Dios. Poco a poco la historia ha ido dando lugar al hombre que ha podido cometer la acción demasiado grande de matar a Dios.

Pero en este mismo momento en que el hombre se muestra libre, todopoderoso, señor de su destino, comienza a tener miedo de lo que ha hecho. Se asusta de tenerse en sus manos. O, de otra forma, le amenaza el peligro del aburrimiento, de acostumbrarse a vivir sin Dios. El hombre moderno, el que debe resultar de la evolución de la historia, el superhombre, es el que no tiene pasado ni futuro. El es eterno presente. Con él empieza todo, es el creador absoluto de sentido a partir de su propia voluntad, a partir de sus deseos y de la plenitud de su vida.

Para este hombre, para el que todo está presente, los dioses de la vida, los dioses paganos vuelven a ser reales, porque son los que promueven la vida. Estos dioses que habían sido borrados por el Dios de los filósofos, que promovía la norma, el deber, la ley, vuelven a ser los que necesita el hombre, porque son los que promueven la vida, el instinto, la ebriedad de ser todopoderoso. Estos son los dioses del superhombre; no el Dios crucificado, el Dios cristiano, que no es sino el de la ley y el del platonismo relanzado a dimensión popular.

La evolución del pensamiento moderno occidental no termina con Nietzsche, aunque podría decirse que es el filósofo que da el tono a la situación actual. Habría que enumerar a M. Heidegger, que nunca afrontó directamente el problema de Dios, y si en una primera época puede dar lugar a interpretaciones cristianas de la existencia, en una segunda época se aleja de tal modo que vuelve a caer en el silencio o en la resurrección de los dioses del paganismo. La filosofía moderna del lenguaje (B. Russell, L. Wittgenstein, el Círculo de Viena) es otra de las manifestaciones de la lejanía o del silencio de Dios, pese a haber tenido un desarrollo dramático que va desde un agnosticismo o ateísmo declarado hasta la

aceptación de la dimensión religiosa de la realidad como posibilizante del lenguaje¹⁵.

Dentro de esta historia del pensamiento occidental, concatenada de tal manera que puede llegar a hablar y a sentir la muerte de Dios, se dan todavía otros momentos que importa resaltar, porque hacen del silencio de Dios la situación en la que tiene que insertarse el anuncio cristiano del Dios vivo¹⁶.

2.2. La revuelta contra el padre

¿El ocultamiento, el silenciamiento de Dios en la cultura occidental moderna no tendrá relación con la desaparición del principio paterno? ¿El despadre social que ocurre en nuestra sociedad emancipada no tendrá consecuencias que acentúan el silencio de Dios? La realidad es que en pocos años hemos pasado de una sociedad patriarcal a una sociedad igualitaria. Hemos pasado de repente de una sociedad donde la autoridad paternal tenía un lugar central a una sociedad comercial, a otra donde las relaciones sociales dependen del cambio y de la autorrealización personal; y de ésta a otra sociedad técnica donde la ancianidad es signo de decadencia. Uno de los momentos importantes de esta revuelta contra el padre está, ciertamente, centrada en el nombre de S. Freud.

A Freud se le debe el descubrimiento de esa dimensión humana tan importante que es el subconsciente. Pero se le debe también una interpretación de la situación del hombre que tiende a hacer del padre el causante de todas sus neurosis y descentramientos psicológicos. La infancia del hombre toma importancia decisiva en la constitución de todo ser humano, y en la infancia se alza la figura del padre como el gran dominador, como el gran represor de los instintos sexuales. Para que el hombre tenga un desarrollo normal tiene que hacerse consciente de esta fuerza paterna que le esclaviza de alguna manera. Haciéndose consciente de la influencia del padre logrará anular su fuerza, logrará eliminar al padre y ser él mismo.

15 Cf. el excelente resumen de W. Kasper, op. cit., 111 - 118.

16 Cf. P. Coda, op. cit., 36 - 49.

Al mismo tiempo que el hombre, mediante el psicoanálisis, elimina el complejo paterno, causa de todas las neurosis, elimina también la imagen paterna. Ahora bien, la religión ¿no es también una enfermedad, una neurosis colectiva, producida por el complejo de Dios Padre? El pensamiento de Freud se hace frente a la religión acusador; sin embargo, su teoría daría pie para una recta interpretación de la figura del padre, para una reacción contra una caricatura del padre más que para una eliminación de su papel fundante.

Es lástima que el descubrimiento de Freud se haya dado en una época en que todas las sospechas eran posibles, incluso la sospecha de que del padre venían todas las limitaciones y enfermedades. Hay que esperar a otros psicoanalistas que completen sus teorías, para dar cuenta de la riqueza que tiene la misma figura del padre para el desarrollo del hombre.

2.3. La existencia del mal

La experiencia del mal se hace aguda y existencial en este tiempo en que dos guerras asolan a occidente. Pero no se trata solamente del mal que viene producido por los hombres. Este se sufre y se disculpa. Pero, ¿el mal injusto, el mal de los niños, el mal sin causa y sin sentido? ¿Puede este mal vivirse y confesar la existencia de un Dios bueno todopoderoso? Aquí está la verdadera piedra de escándalo para el creyente que no tropieza en ella y cae, sino que la convierte como piedra sobre la que edifica su fe.

Es conocida ya la argumentación de la no existencia de Dios a partir del mal existente. Existe el mal luego no existe Dios. Porque si Dios existiera y no quitara el mal sería porque no querría o porque no podría. Pero si no quiere, es un Dios malo. Un dios malo no es Dios. Y si no puede, ¿cómo puede ser Dios?

En nuestro tiempo moderno la respuesta ante esta realidad existencial toma un nuevo rumbo. La solución de A. Camus no deja de ser impactante y centrada totalmente en el hombre. A. Camus expone con claridad y teatralmente el problema. El mal existe y las contestaciones que se han dado

no satisfacen. El hombre no puede negar que existe el mal. No se puede hacer creer que el mal no existe o que es un bien. Pero tampoco se puede recurrir para explicarlo a una construcción más o menos engañosa, como sería el recurso a lo trascendente. El mal no puede tener ninguna justificación. El que un hombre sufra injustamente no es ningún medio para conseguir un fin. El fin bueno no justifica los medios absolutamente malos. Pero, por otra parte, el hombre no puede abandonarse, no puede dejar que el mal siga teniendo lugar. El suicidio, el ocultamiento del hombre ante los problemas, no es ninguna solución del problema. ¿Qué resta hacer? Ser hombre: mirar a los ojos al mal, ganarle el terreno, conformarse con lo poco que se puede hacer cada día, no descorazonarse. En una palabra: acostumbrarse a vivir en el absurdo, en el sentido de lo pequeño.

2.4. La incoherencia de los creyentes

Entre las causas del ateísmo contemporáneo el Concilio Vaticano II enumera una que puede parecer sorprendente, pero que es real y auténtica. El silencio que han guardado los cristianos, no sólo con las palabras, sino con sus actitudes es un hecho constatable. Nuestra sociedad occidental, de raíces cristianas, no se atreve a hablar de Dios. Los mismos cristianos han hecho de esta palabra un asunto privado y personal. Los mismos cristianos han tratado de apartar a Dios de sus negocios, de su vida familiar, al mismo tiempo que de sus conversaciones. Hoy se siente, incluso en esta sociedad que se dice cristiana, como un abuso el que la Iglesia pueda hablar de las exigencias de Dios: de la paternidad responsable, de la fidelidad, de la justicia social, de la sexualidad.

Y, sin embargo, no se puede ser demasiado pesimistas. Durante todas las épocas, aun en las peores, se han dado testigos, mártires y confesores cristianos, que han hecho de su vida una palabra de Dios pronunciada en la sociedad que les escuchara. Y esto, aunque no tuvieran un eco social amplio. Su voz y ejemplo no quedan sin fruto.

2.5. La respuesta de la teología

Durante muchos años la teología se dedicó, ciertamente, a repetir sin creatividad las verdades tradicionales. Es bien manifiesto que desde la gran escolástica hasta nuestros días no se han producido grandes síntesis en lo que se refiere, al menos, a la imagen de Dios. La respuesta tradicional parecía ser suficiente. Sin embargo, el ateísmo y la experiencia del silencio de Dios han significado un reto a la teología como no lo había experimentado hasta el presente. Es, sobre todo, a partir del Concilio Vaticano II cuando vuelven a darse contestaciones teológicas, desde dentro de la teología, al problema de Dios. Pero también en esta nueva situación hay que discernir las respuestas¹⁷

¿No podría contemplarse al ateísmo como algo propio del cristianismo? Es claro que el ateísmo contemporáneo se ha producido dentro de la sociedad occidental cristiana. Es, por lo tanto, se concluye de manera bastante precipitada, un fruto del cristianismo. El cristianismo habla y proclama el silencio de Dios. El ateísmo y el secularismo es la experiencia del cristiano maduro. Dios le ha dejado solo y se ha retirado. El abandono de Cristo en la cruz, la muerte injusta del justo es la prueba de que el silencio de Dios pertenece al núcleo más central del cristianismo. El hombre tiene que vivir ante Dios como si Dios no existiera. Para vivir cristianamente no hay que hablar de Dios, sino vivir como un hombre. Cuando el hombre vive y obra de acuerdo con su conciencia es cristiano. En este silencioso acuerdo o desacuerdo consigo mismo la confesión cristiana se encontraría implícita. La confesión explícita, martirial, de la fe en Dios y en Jesucristo como Dios, no tendría importancia. La historia pasada, la identidad cristiana no ha de ser tomada ya en serio. El recurso a la tradición y a la doctrina tradicional no hace sino retardar la llegada del silencio. Las experiencias del pasado ya no son las del hombre actual: ya no hay milagros, ya no hay voces de Dios. Como bien se puede comprobar esta contestación teológica no es sólo una posibilidad, es una realidad que se ha dado. Es la respuesta dada por la llamada "Teología de la muerte de Dios", y que en los años 50 - 70

conoció una gran publicidad¹⁸. No podía sino, con la radicalidad con que trataba de silenciar a Dios, terminar ella misma en el silencio, dejando de ser teología.

La teología dialéctica

Pero también se dan otras contestaciones teológicas: la llamada teología dialéctica¹⁹ y la teología, que podríamos denominar, dialógica²⁰ la teología dialéctica parte directa y abruptamente de la fe: Dios ha hablado en Jesucristo, Dios se ha manifestado en Jesucristo. Y especialmente se ha manifestado en su muerte. Pero la labor que habían realizado los filósofos y teólogos para demostrar la existencia de Dios y que era Trinidad no había conducido sino a un malentendido panteísta o humanista. La revelación se impone por sí misma. Pero esta misma revelación se realiza en Jesucristo. En la muerte de Jesús se da a conocer Dios. Aquí se manifiesta como Dios separado de Dios, el Hijo se manifiesta abandonado del Padre. Es el lugar en que se hace visible el silencio de Dios que se da en la historia humana. El silencio de Dios es posible, porque en Dios mismo hay una distancia. Y hay también una unidad que es el Espíritu.

De esta manera se introduce dentro de Dios un silencio que es, por otra parte, negación de Dios. Mediante esta interpretación dialéctica se abren unos abismos en el ser divino como no se habían dado desde la gnosis.

Importa no confundir los silencios, para no confundir la respuesta a la pregunta. Hay un silencio que es inherente a la fe misma. La fe cristiana no se resuelve en este mundo en claridades, evidencias y conocimientos. A la fe purificada le corresponde también la negación. Pero es una negación y un silencio que no quitan la seguridad de la fe ni introduce al hombre en un laberinto de ansiedades, dudas y conflictos. El creyente sabe de purificaciones que acrisolan la fe. Sabe que,

17 Cf. G. Baget-Bozzo, *La Trinità*, Florencia 1980.

18 Cf. J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*, Espluges de Llobregat 1967. Aquí habría que citar a otras personas como G. Vahanian, P. van Buren, Th. J. J. Altizer, D. Sülle, etc.

19 Entre los representantes más significativos están K. Barth, J. Moltmann, G. Ebeling, E. Jüngel, e incluso H. Küng.

20 Cf. C. García Andrade, *La Trinidad y el problema del mal*. En: *Revista Católica Internacional* 11 (89) 492-501.

en últimas consecuencias, sólo alcanza realmente a Dios el que se deja caer en sus brazos.

Pero hay otra clase de silencio de Dios. Se da cuando el mismo hombre lo provoca con el pecado, con el cerrarse a lo que no es el mismo hombre. Este silencio no pertenece al ámbito de la fe, sino al de la rebelión. No trae con él seguridad. No introduce al hombre en el sosiego ni en la paz ni en el agradecimiento; no le inserta en la confianza. Este silencio trae guerra, rebelión, intransigencia; en él se descubre la falta de sentido y de esperanza. Esta forma de silencio de Dios deja al hombre encerrado dentro de los límites de su mismo ser y poder. El poder humano llega a constituirse en el último valor. La manipulación del hombre mediante el poder del hombre se convierte en un mundo aburrido, sin horizontes y sin palabras. Este silencio no está en Dios, no se da en Dios.

La teología dialogal

La respuesta de la teología dialogal al problema de Dios se hace teniendo en cuenta la situación actual y en diálogo con ella. Pero el dialogante no pierde su identidad en el diálogo. Se trata de encontrar el pensamiento moderno donde está, de conocerlo y respetarlo; pero se trata de entregarle también las posibilidades para que se desarrolle y salga de ese silencio esclavizante en que se encuentra. Es el servicio del Evangelio al hombre traducido en términos teológicos. Es un estilo de argumentar nuevo y antiguo, abierto y honrado. El teólogo dialogal no olvida su tradición bíblica ni patrística. No olvida la historia escolástica ni magisterial. Se sitúa en la perspectiva del Concilio Vaticano II. Puede partir de una reflexión transcendental sobre el hombre (Karl Rahner), mostrándole cómo en su palabra o en su silencio se revela la grandeza de su ser, que no puede ser comprendido sino a la luz de un misterio infinito, gratuito, mediado historicamente. A partir de esta realidad que es el hombre llamado a compartir un misterio divino se puede hacer comprensible la presencia de Dios en el mundo, su unidad con el hombre por medio de la Encarnación del Verbo, su acción gratificante por la presencia del Espíritu, su plenitud el retorno al Padre. De esta manera se manifiesta que el misterio divino es un misterio trinitario.

Pero también se puede partir de la misma historia de Jesucristo tal como la entiende la doctrina de Iglesia (Hans Urs von Balthasar). En Jesucristo, en su muerte y resurrección, se muestra que no hay imposibilidad para que ese Dios que no tiene necesidad de crear el hombre, pueda crearlo y manifestarse a él de manera que signifique para el mismo hombre un amor tan inconcebible que sea una continua sorpresa, un evento tan juvenilmente nuevo que pone al hombre en estado de vigilia, en actitud contemplativa, en silencio adorador, amorosamente doloroso. Se puede mostrar que el hombre está afectado por el silencio de Dios, pero que este silencio es un aspecto más de la verdad siempre nueva que tiene el ser divino en su vida íntima. En la vida divina hay un trasfondo que hace posible el silencio obediente, la sorpresa total, la novedad siempre nueva. Y esto es el Dios trinitario.

3. El grito de Dios

El Concilio Vaticano se encuentra en Europa, y en el mundo desarrollado, con hombres que pueden vivir sin Dios y con el "silencio de Dios". Pero, al mismo tiempo, cada vez va a ser más evidente, se encuentra en el mundo subdesarrollado, sobre todo en el mundo católico, con la convicción que Dios existe y que "grita en este mundo".

3.1. El grito de los pueblos subdesarrollados

La injusticia generalizada, la extrema pobreza, las diferencias injustas entre ricos y pobres, las agresiones a la dignidad humana, los abusos de poder, la falta de educación, la desintegración familiar, la penetración de las ideologías hacen oír al creyente la voz de Dios por los que no tienen voz.

Desde el seno de los diversos países del continente (latinoamericano) está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos.

La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: "un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (Pobreza de la Iglesia, 2).

El clamor pudo haber parecido sordo entonces (es decir, en Medellín, 1968). Ahora (es decir, en Puebla, 1979) es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante²¹.

Los creyentes de estos pueblos creen no sólo que esta situación de injusticia les ha hecho más capaces y sensibles para escuchar la voz de su pueblo, sino que es un "signo de los tiempos", que leída a la luz de la fe pone de manifiesto la voz de Dios²². Esta voz de Dios se manifiesta como preferencia de Dios por los que sufren²³. A la luz de estos signos se ha redescubierto la predicación de Jesús y su orientación preferente de anunciar la salvación a los pecadores y a los pobres²⁴.

La fe católica se inclina a ver en el grito de un pueblo, en el clamor claro, creciente, impetuoso y amenazante, la misma voz de Dios. Jesús se identificó en su vida con los que sufrían. Asumió en la Encarnación todo lo humano, excepto el pecado. Dio contestación, con su Vida, Muerte y Resurrección a todos los deseos y anhelos de liberación. El creyente ve en los hombres que sufren, y reconoce en sus rostros, los "rasgos sufrientes de Cristo, el Señor", que le interpela y cuestiona²⁵. El creyente cree con sinceridad que Jesucristo, Hijo de Dios y Dios de Dios, "se identificó con los hombres, haciéndose uno de ellos y asumiendo la situación en la que se encuentran"²⁶.

Jesús anuncia la Buena Nueva del Reino de Dios y llama a los hombres a la conversión. "Los pobres

21 Documento de Puebla, 87 - 89.

22 Cf. *Ibidem*, 1128, 420, 473, 847, 1134, 1143; Cf. también 182 - 184.

23 Cf. *Ibidem*, 1142.

24 Cf. *Ibidem*, 190, 1141.

25 Cf. *Ibidem*, 31.

26 *Ibidem*, 188, 1141, 489.

son evangelizados" (Mt 11,5): Jesús citando las palabras del profeta (Is 61,9) manifiesta su acción mesiánica en favor de quienes esperan la salvación de Dios.

Más aún, el Hijo de Dios que se ha hecho pobre por amor a nosotros, quiere ser reconocido en los pobres, en los que sufren o son perseguidos: "cuantas veces hicisteis esto a uno de éstos, mis hermanos, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40)²⁷.

La situación, pues, de subdesarrollo, de inferioridad de millones de personas se convierte en un grito de Dios que muestra que esta situación no está de acuerdo con los planes divinos. Este pueblo sufriente que grita hoy es el mismo que ha gritado en Egipto y es este mismo el Dios, que ha escuchado el grito de su pueblo en Egipto y le ha liberado, es el mismo Dios que hoy escucha nuevamente las peticiones de auxilio de los pueblos subdesarrollados. Es el mismo Dios el que se manifiesta, ayer y hoy, por los profetas con su voz airada frente a las injusticias, contra el lujo, la avaricia. Es el que garantiza la justicia, el que protege al huérfano y a la viuda, el que defiende al oprimido. Pero es aún más, es el que se identifica, habiéndose hecho hombre, con los hombres y levanta su voz a Dios como hombre por los hombres (Jn17,9). El, cuyos ruegos, súplicas y clamores son escuchados y se convierte para todos en causa de salvación eterna (Hb 5, 7-10), es el mismo que levanta hoy la voz de súplica por sus hermanos afligidos. Jesucristo es la Palabra del Padre a los hombres; pero es también la palabra de los hombres al Padre, que El articula y hace llegar a oídos paternos. Dios no desaparece en el silencio en los pueblos creyentes del Tercer Mundo, y eso a pesar de la influencia del pensamiento occidental secularista.

3.2. Las interpretaciones teológicas

Hay a quienes no importa que esta perspectiva pueda extremarse y pueda llegar a transformarse, al pasar por una

27 Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación (1986), 50; Cf. también *Idem*, Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación" (1984), IV,9.

serie de interpretaciones, en una ideología social. En la pluma y mente de algunos teólogos la identificación del pobre con una determinada clase, la del grito con una lucha social, la del Reino de Dios con una sociedad futura perfecta, deja paso a una forma de pensar política y colectivista, donde el cristianismo ya no es más que un añadido que puede desprenderse sin que la totalidad sea afectada. Para algunos teólogos que parten de principios sociológicos más que teológicos, el grito de Dios por la liberación del hombre se convierte en el grito contra la idea de Dios de otros hombres. Se convierte en una lucha de ideologías, o de la fe contra la ideología. La lucha de las imágenes de Dios se introduce, como principio de una lucha de clases²⁸. La identificación de la idea de Dios de los pobres sociológicos e ideológicos, posteriormente unidos en clases, con el Dios del Evangelio es como un presupuesto que no necesita ser probado²⁹. El enfrentamiento de este Dios con el de la Iglesia institucional viene dado, se quiera o no, como una consecuencia. La identificación de Comunidades de Base de signo político con las Comunidades Cristianas Eclesiales es un juego lleno de riesgos. La articulación del grito de Dios en un pensamiento sociopolítico, determinado por categorías de otras ideologías es lo que se cuestiona, no el grito de Dios. El grito de Dios, en otras palabras, no llega a hacerse palabra de Dios, sino grito de guerra. No llega a ser palabra de salvación que ilumine la existencia de los hombres. Poco a poco se llega a una contradicción entre lo que se quiere mantener como teología católica y lo que se disuelve en una actitud "política" y "ecuménica" que hace penetrar en la Iglesia el espíritu de desidentidad, disconformidad y separación.

Por eso mismo, igual que no se puede hacer una teología basándose en el silencio rebelde e introduciéndole no sólo dentro de la actitud cristiana, sino de la comprensión del Dios Trinitario, no es posible hacer de un grito de guerra,

28 Cf. R. Muñoz, *El Dios de los cristianos*, Madrid 1987, 21.

29 Esta identificación y el sincretismo entre política y cristianismo pesa mucho sobre la teología de la liberación, sobre todo en los primeros momentos. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, 273: "La Teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esa lucha".

entendido desde una perspectiva socioeconómica y política el principio de comprensión de una actitud católica y de un Dios cristiano. Esta falta de criterio y esta unilateralidad ha dañado a la auténtica teología de la liberación. Porque ésta debe ser hecha. La Iglesia mantiene, a toda costa, como verdad revelada en el Evangelio, la presencia de Jesucristo en los pobres³⁰. La doctrina de la Iglesia da pie para interpretar la historia como "lugar teológico", como prueba de que hoy habla Dios con claridad, con ímpetu. La verdad del Hombre que muere gritando en la Cruz no atenta contra la verdad de Dios, sino que la proclama. Dios sigue siendo un Dios que no puede morir. Dios sigue tomando partido por el hombre que sufre porque ve en él el rostro de su querido Hijo.

De Jesucristo muriendo en la Cruz por los hombres al sufrimiento de los mismos hombres no hay distancias. Y pasar de estos hechos a una vivencia nueva del misterio de Dios trinitario hay sólo un paso que se puede dar teológicamente. Jesucristo, en su muerte silenciosa por los hombres, dijo al Padre una clara palabra de obediencia filial y gritó al mundo la gravedad de la situación de pecado en que se encuentra. La muerte de Jesús se convierte así en palabra de vida de Dios sobre este mundo. Y el grito de Jesús es el que nos despierta, el que ya nunca más se dejará de oír, y nos impulsa a caminar hacia el Padre y hacia los otros hombres. El grito de Jesús en la Cruz es una palabra de obediencia y amor al Padre. Y es para los hombres la entrega de su Espíritu.

4. DECIR "DIOS" EN EL PROPIO IDIOMA

El mundo que el Concilio Vaticano II había visto, junto con el mundo desarrollado, era el mundo de la misión. A este mundo, inmenso y complejo, dedicó una amplia reflexión³¹. Existe un mundo de misión, existen las Iglesias nuevas, jóvenes; y existe también un mundo que tiene otras religiones. La Iglesia parece sentir la voz del Espíritu

30 Cf. Documento de Puebla, 481, 485, 489; Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"*, IX, 9-13; X, 5-16.

31 El tema se trata no sólo en el Decreto *Ad Gentes*, sobre las misiones, sino en otros documentos como en la *Declaración Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, en la *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, en el Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo.

Indicándole, como otrora a Pablo (Hech 16, 9-10), que pase a otras culturas a ayudarles, a predicar el Dios de Jesucristo.

4.1. Cristianismo y culturas

Durante el inmediato tiempo posconciliar la idea de la misión sufrió un cierto quiebre. ¿Para qué evangelizar a los no cristianos? ¿Al obrar conforme a su propia religión o a su propia conciencia, no eran ya, de alguna manera, cristianos? ¿No había llevado la Iglesia, allí donde se había implantado, más que el evangelio universal una cultura occidental? ¿No deberían los misioneros retirarse a sus países de origen, para no influir con su mentalidad en la formación de las nuevas iglesias?

El Concilio Vaticano II coincide, y -sin quererlo- produce una crisis profunda para la Iglesia. Sacerdotes, religiosos, religiosas por millares abandonan su sacerdocio, dejan su compromiso... ¿Para qué servirían las estupendas declaraciones conciliares, las nuevas, modernas, adecuadas directrices, si las misiones y los misioneros están destinados a desaparecer, como afirman muchos contestatarios, en el interior mismo de la Iglesia?³².

En el fondo, este impase sirvió para que las mismas iglesias situadas en los países de misión tomaran en su mano y bajo su propia responsabilidad la evangelización de sus pueblos y culturas. Con el nombramiento de obispos autóctonos, el crecimiento de las vocaciones sacerdotales y religiosas y el compromiso masivo de los laicos, estas iglesias continúan recorriendo su camino. Con ello se hace más evidente la necesidad de que el cristianismo tome un rostro cultural de acuerdo con las tradiciones y culturas en que se constituye. Estas iglesias jóvenes, que se extienden considerablemente, serán, posiblemente, las nuevas evangelizadoras de sus antiguas iglesias misioneras.

32 Misiología. Manual para un curso de Misiología contemporánea. Material preparado por el Equipo del Instituto Misionero (Chile). Santiago de Chile 1985, 48-49. Este libro fue editado primeramente por el Seminario Pontificio de Santiago de Chile y posteriormente por el CELAM.

entraña cultural y con las mismas lenguas con que la madre ha enseñado a hablar a su hijo. Se trata de expresar con propios símbolos lo que los misioneros expresaban con los suyos. Aquí se podrían citar como ejemplo de esta tendencia las palabras del Cardenal Maluwa:

Ayer, los misioneros extranjeros han cristianizado a África; hoy, los negro-africanos van a africanizar el cristianismo³³.

4.2. Las respuestas de la teología

La necesidad de un lenguaje propio sobre Dios está presente en los debates que se realizan desde el año 1974 en torno a una teología africana³⁴. Se dan aquí dos claras tendencias: la que postula una concepción de la teología universalmente válida, católica en el sentido etimológico de la palabra; y otra que desea hacer una teología culturalmente situada en África y en sus tradiciones³⁵.

Desde luego, hay que considerar, en primer lugar, que la tradición y cultura de los pueblos de misión no es la europea ni americana. La escolástica no hace parte de su pasado religioso. Las preguntas de Descartes, Kant, Hegel, Marx o Nietzsche no son necesarias para reconocer su historia. Ni el silencio ni el grito de Dios son perceptibles, sino como ecos. El Antiguo Testamento y el Nuevo, la reflexión de los Padres, pareciera estar más cerca de su propia manera de pensar y de vivir el cristianismo. Las liturgias de las iglesias orientales o la religiosidad popular de los pueblos latinoamericanos responden más a su cultura que la liturgia racional y secularizada (sin apenas transparencia mística y sin signos externos de interioridad y afectividad). Por otra parte, su problemática hay que distinguirla claramente de la que se da

33 L'Eglise à l'heure de l'africanité. Discurso pronunciado el 26 de noviembre de 1973. En L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa vous parle, Kinshasa 1976. Las mismas palabras fueron dichas en el Sínodo de Obispos.

34 Cf. C. Mbiye, La théologie africaine. Bibliographie sélective (1976-1980). En: Revue Africaine de Théologie 8(1984)125-140 y 281-293; M. Ngindu, Théologie Africaine. Bibliographie. En: Bulletin de Théologie Africaine 8(1984) 390-299.

35 Cf. O. B. Imwenvi-Kweshi, Discours théologique Negro-africaine. Problème des fondements (Thèse présentée a Doctorat en Théologie), Louvain 1977; M. P. Hebga, Emancipation d'Eglises sans tutelle. Essai sur l'ère postmissionnaire (Coll. Culture et Religion), Paris 1976, Pro Mundi Vita. Dossiers Afrique-1 Théologie Africaine ou faire de la Théologie en Afrique 1976.

en la teología de la liberación, ya sea en su expresión latinoamericana, o en su expresión norteamericana, como lo han hecho notar diversos teólogos africanos³⁶.

Es necesario hacer una distinción entre cultura y religión. Las culturas de estos países de misión están muy unidas a su concepción religiosa, que es cósmica y politeísta, pero no es lo mismo. El hecho de que los pueblos que tienen estas culturas acepten el cristianismo, quiere decir que la idea cristiana de Dios no contradice sus profundas tendencias religiosas. El cristianismo, por su parte no es cultura y puede vivir en toda cultura. Es cierto que el Dios de la fe cristiana, el Dios de Jesucristo tiene que significar una transformación de la idea de Dios unida todavía al mito, a la naturaleza, al politeísmo. Pero el paso del mito a la historia, de la naturaleza a lo personal, de la multiplicidad de dioses a la Trinidad es posible. Se podría hablar de la existencia, en estas religiones, de un "sueño trinitario", de un "presentimiento trinitario". En muchas de estas religiones existen los "mitos ternarios", de tal manera que la doctrina trinitaria puede constituirse como principio de interpretación y meta de llegada de las religiones³⁷. Sin embargo, el reto teológico y eclesial está presente: manteniendo y promoviendo la identidad cultural de los pueblos de misión, hay que buscar la proyección religiosa cristiana y, por lo mismo trinitaria, que contienen sus religiones y que se cumple en el Cristianismo.

4.3. Cristianismo y religiones no cristianas³⁸

Cuando muchas preguntas que se hacen hoy hayan encontrado su respuesta, todavía seguirá siendo pregunta y tarea la relación del cristianismo con las religiones llamadas de la interioridad (hinduismo, budismo) y proféticas (judaísmo e islamismo). En estas religiones se da la contestación a la pregunta del hombre por Dios. Es cierto que el hinduismo y budismo pueden vivir junto con otras

36 Cf. D. William Fern, Teología de la liberación africana. En: Misiones extranjeras (1986)371-391; A. Hastinds, Sobre la teología africana. En: Selecciones de Teología 25(1986)241-248; sobre todo I. V. Young, Black and African Theologies; Siblings or Distant Cousins, New York 1986.

37 Cf. J. Pikaza, Dios como Espíritu y persona. Razón humana y Misterio trinitario, Salamanca 1989, 25-30. Con amplia bibliografía.

38 Cf. Ibidem, 161 - 168. Con bibliografía.

religiones; pero esto mismo es a costa de que las religiones se inserten en un esquema más amplio donde toda su identidad desaparece. En el judaísmo y en el Islam la pregunta del hombre por Dios tiene una respuesta. No estamos, sin embargo, acostumbrados a dialogar con estas religiones³⁹. No ha habido experiencia histórica de diálogo, sino más bien enfrentamientos. La época en que vivían las tres religiones respetándose, fue corta y delgada. Sólo podemos entrever teóricamente que la idea de Dios que tienen estas religiones exige un complemento de configuración y determinación de Dios a base de la experiencia histórica transmitida por Jesucristo. Dios no está más allá de nuestra historia, sino que es cercano. Igualmente que se ha manifestado en la vida de grandes hombres (Buda, Abraham, Mahoma) ha tenido la grandeza insospechada de manifestarse a sí mismo a través de un hombre, en el que se ha volcado, con quien se ha identificado. Con ello no ha desvalorizado las manifestaciones realizadas anterior o posteriormente, sino que las ha hecho posibles y dado valor. Pero entonces hay que tener la confianza de que la suprema grandeza de Dios está en su intenso amor, que le inclina a una íntima cercanía a los hombres, cercanía que no puede pensarse mayor; y la grandeza del hombre está en haber sido amado por Dios como nunca habría podido imaginar. En el fondo de estas religiones también se da el suspiro de lo inacabado, de lo imperfecto, está el ocultamiento del amor de Dios. Cuando se reconozca que Dios es amor, se estará a un paso de una interpretación trinitaria de Dios y se cumplirán las dimensiones religiosas más ocultas y profundas que hacen de estas religiones algo por lo que se puede vivir y morir.

5. RUMORES DE DIOS

Ni el silencio de Dios, que se "escucha" en el mundo desarrollado, ni el grito de Dios, que viene del mundo subdesarrollado y "atruena" los oídos, pueden opacar los rumores de Dios, los murmullos de Dios que se dan en nuestra sociedad actual. En el mismo centro de las sociedades occidentales más socializadas o en las más

39 El Concilio Vaticano II, en la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, Nostra aetate, aborda este tema. Conviene leer este corto y hermoso texto conciliar. Cf. también Documento de Puebla 1110-1112.

industrializadas, y dentro de éstas en los mismos jóvenes hace poco tiempo vueltos ideológicamente ateos por el sistema, o secularizados, racionalizados y disconformes⁴⁰; ya sea en las experiencias cotidianas más corrientes⁴¹, como en la experiencia de la propia muerte⁴², se advierte la presencia de una nueva dimensión, del Otro, del Trascendente, del Infinito, del que quizás no se puede hablar ni nombrar⁴³.

Sobre todo en el acto gratuito del amor es donde vuelve a surgir sorpresivamente esa presencia trascendente, que está más allá del ser y del pensar. Aquí Dios no se muestra como el todopoderoso, el Señor del cosmos o mantenedor del "status quo". Se muestra al margen de toda institución religiosa, con una soberanía absoluta y con una gratitud sorprendente. Se muestra en el acto de amar, en la praxis del amor individual y comunitario. Esta praxis es capaz de aunar personas y orientarlas en nuevo estilo de vida, normalmente pacífica no violenta; pero también combativa o revolucionaria. Y todo ello al margen de toda institución o religión conocida, aunque se aprovechen todos los valores que éstas tienen en sus tradiciones, y con la conciencia de liberar a las iglesias de su institucionalidad rígida⁴⁴.

El amor llama al perdón. La mirada de reprobación no existe en esta forma de mirar juntos hacia el infinito. Por eso la mirada al otro es siempre de profunda condescendencia. Haga lo que haga recibe antecedentemente el amor sin límites. Se entra así, consecuentemente, en una forma de existencia cuasi mística, donde todo se comprende, todo se perdona, a todo se sonríe. Hay que dejar al otro ser como es, pero proponerle un camino hacia lo que aspira⁴⁵.

Es verdad que la vida concreta en estas formas religiosas gnósticas puede ser más exigente y moralista que en cualquier sociedad institucional o iglesia; pero este

40 Cf. A. Ganoczy, op. cit., 61 - 96.

41 Cf. P. Berger, Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural, Barcelona 1975.

42 Cf. A. Moody, Vida después de la vida, Madrid 1978.

43 Cf. M. Horkheimer, La añoranza de lo completamente otro. En Varios, A la búsqueda del sentido, Salamanca 1986; Th. W. Adorno, Minima Morania. Reflexionen aus dem beschaedigten Leben, Frankfurt 1951.

44 Cf. C. Díaz, Preguntarse por Dios es razonable (Ensayo de teodicea), Madrid 1989, 101-105.

45 Cf. K. Graf Durkheim, El hombre y su doble origen, Santiago de Chile 1981.

moralismo se asume como evidente para llegar a vivir mejor, para rehacer una sociedad más humana. El respeto a la libertad y al crecimiento del prójimo está solicitando normas claras de conducta. Pero estas normas de conducta son subjetivas, dependientes del maestro o del grupo, necesarias para la convivencia, aunque haya que padecerlas⁴⁶.

Se multiplican, de esta manera, los grupos y las jornadas, donde el conocimiento del propio yo se confunde con el conocimiento del ser divino y donde una psicología popular y popularizada lleva a constituir una fuerte atracción para los que están agotados de sufrir la soledad. El análisis transaccional, la meditación trascendental, la dinámica de grupos, los grupos de experiencias, el "yo estoy bien, tú estás bien", acerca a muchos hombres de hoy a la frontera del misterio humano. Y, ¿qué no decir de las sectas? En esta gama de experiencias cuasi religiosas, de experiencias de nuevos grupos de confianza y de apertura, de juego y de enfrentamiento con las realidades más auténticas de la vida (como la muerte, el amor, el perdón) se da un cierto "rumor", "murmullo", "susurro" de lo divino. Pero es evidente también que este rumor pocas veces se hace palabra. No pocas veces se convierte en murmullo confuso de muchas lenguas diferentes e inidentificables. Otras veces se transforma en arrullo somnífero apático. ¿Cómo poder convertir estos diálogos humanos y rumores divinos en palabra clara, diáfana que hable al corazón y a la inteligencia? ¿Cómo convertir estos pasatiempos de fin de semana en un canto perenne de fidelidad y de amor? Solamente será posible si se esclarece esa idea oscura de lo trascendente, de lo absoluto; solamente si esto Otro tiene un rostro. Solamente si este rostro se hace vivible y palpable en un rostro humano. Se trata de presentar en este ambiente "sacral" diluido y difuminado el rostro tripersonal del Dios de Jesús. Se trata no de apagar la mecha que humea, sino de presentar con claridad, concisión, la figura del Padre que nos ama en su Hijo y nos envía su Espíritu. Se trata de rescatar a los hombres de su vida de sombras y de tinieblas fantasmagóricas para presentarles el rostro personal, conciso y determinado de este Dios Trino que ha actuado en la historia sin ambigüedades. Es el trabajo de evangelización

46 Cf. V. Urrutia, Religiones de suplencia. En: Iglesia viva, número 146 (1990) 177-187; A. Woodrov, Las nuevas sectas, México 1979.

historia sin ambigüedades. Es el trabajo de evangelización trinitaria de estos ambientes, que nunca será fácil, pero siempre posible.

6. TRABAJOS

6.1. Profundización Teológica

- * Hacer un mapa donde se refleje la extensión de las religiones en el mundo actual.
- * Hacer un estudio de las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo, especialmente en la Constitución Gaudium et Spes.
- * Hacer un estudio sobre la historia de mi país, anotando sobre todo los puntos más determinantes en la evolución de la situación actual en referencia a la fe y a la Iglesia.
- * Hacer un estudio destacando las preguntas que según el Concilio se hace el hombre contemporáneo.

6.2. Guía pastoral

- * Escribir una corta catequesis que tenga por tema: "Jesús se identificó en su vida con aquellos que sufrían".
- * Invitar a un encuentro con el grupo o con uno mismo a algún no cristiano y escucharle exponer lo que piensa de su propia actitud.
- * Hacer una catequesis con diapositivas sobre la belleza de la creación.
- * Detectar en la práctica las causas que existen en el ambiente que vivo y que pueden favorecer el alejamiento del hombre de Dios.

6.3. Lecturas

- * Constitución Gaudium et Spes, los números 19 a 21.
- * Juan Pablo II, "El problema de la no creencia y del ateísmo". Catequesis del 12.6.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 16 de junio de 1985, 363.
- * Leer algún artículo de un Diccionario Teológico que se refiera a los temas tratados en esta lección, p.e. Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Budismo, Hinduismo, etc.

PRESUPUESTOS

TEOLOGICOS

PRIMERA PARTE

PRESUPUESTOS TEOLOGICOS

¿Se puede conocer a Dios? ¿Se le puede oír? ¿Se puede hablar de El? Estas tres preguntas están íntimamente relacionadas. Una supone la otra. ¿Puedo hablar de Dios sin conocerle? ¿Puedo conocerle sin escucharle? ¿Puedo conocerle y escucharle sin que se manifieste, sin que me hable? Cada pregunta es una tarea para el hombre. Parece que lo más conveniente es empezar preguntándonos por el conocimiento, porque si el hombre no pudiera conocer a Dios no podría escucharle y menos hablar de El. Pero si en el hombre hay un deseo de conocer infinito, ¿acaso va a ser un deseo vacío, una promesa no cumplida? Entremos con una parábola: supongamos que entro a vivir en el departamento de una persona que no conozco y que me ha facilitado un amigo de ambos. Cuando veo la calidad y la disposición de los muebles, el arte y el gusto de los objetos, las fotografías y los libros que tiene, me hago una idea de como es el dueño del departamento, empiezo a conocerle. Si nuestro común amigo viene a visitarme y me habla de él, tengo un conocimiento más cercano. Pero si un día viene el mismo dueño a visitarme, si permanece conmigo unos días, si intima conmigo y me cuenta su vida y sus proyectos-entonces puedo decir que le conozco. Si un día tuviera que hablar de él a otras personas, entonces mi conocimiento se afirmaría. Trataría de decir lo más importante, lo más característico. Este mismo esfuerzo, tener que hablar de él, significaría una profundización personal del conocimiento que de él tengo.

LECCION TERCERA
CONOCER A DIOS

Sumario

1. *La Iglesia siempre ha defendido la dignidad del hombre. Un aspecto de esta dignidad es la afirmación de su capacidad de conocer a Dios por la razón, aunque este conocimiento no es el más perfecto, ni llegue a abarcar el misterio divino.*
2. *El hombre puede conocer a Dios como un ser personal, que puede revelarse y darse a conocer en una historia. Este conocimiento de Dios es sumamente importante para el mismo hombre. A la luz de Dios se conoce a sí mismo, conoce cómo debe obrar y conoce su fin.*

1. LA RAZON ANTE DIOS

Que el hombre, que todo hombre puede conocer a Dios es una afirmación que no necesitó durante muchos siglos ser definida, porque era algo evidente para la Iglesia. Y esta evidencia se daba aún en épocas en que el ambiente cultural dudaba de que el hombre tuviera la capacidad de conocer a Dios o de que Dios pudiera darse a conocer. La Iglesia siempre se ha opuesto a sistemas de pensamiento que ponen en tela de juicio, aunque sea implícitamente, estas verdades. Así luchó terriblemente contra el Arrianismo, que situaba a Dios por encima de todo conocimiento, incluso del conocer del Verbo. Así luchó contra el gnosticismo que asignaba sólo a algunos hombres la capacidad de conocer a Dios.

El Antiguo Testamento¹ y el Nuevo² expresan con seguridad y confianza que Dios puede ser conocido por todo hombre. Si

1 Cf. Sab 13,1-9; Salmos 8; 19; 29; 104. 108; 141.

no se diera esta posibilidad caería por tierra toda la dignidad humana y la responsabilidad del hombre.

En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias³.

San Pablo, siguiendo un pensamiento del Antiguo Testamento habla: 1) del conocimiento de Dios que tienen los paganos; 2) desde la realidad creada, a través de las obras de Dios; 3) por medio de su inteligencia; 4) un conocimiento no sólo de la existencia sino del poder, la eternidad, la divinidad; 5) la falta de este conocimiento implica responsabilidad en el hombre; 6) al no tenerlo se incurre en la pérdida de toda medida humana y la caída en el desorden y en el caos es una inevitable consecuencia.

Los Padres de la Iglesia, orientales y occidentales, están convencidos de que el hombre puede conocer a Dios; es algo tan dentro del hombre que no necesita demostrarse. El conocimiento de Dios está "plantado", "no hace falta aprenderlo", Dios "se conoce por sí mismo", "es algo natural al alma"⁴.

1.1. Dios puede ser conocido por la razón

En la Edad Moderna se vio obligado el Magisterio a defender esta verdad. El Concilio Vaticano I sale en defensa de la razón humana contra el fideísmo y el tradicionalismo.

2 Todos los escritos del Nuevo Testamento están transidos de esta verdad que no reflexionan explícitamente. Por ello se puede decir rectamente que "la biblia 'práctica' ampliamente la teología natural": W. Kasper, op. cit., 90.

3 Rom 1,18-23; Cf. Hech 14,14-18; 17,22-30.

4 Justino, Apología II, 16; Clemente de Alejandría, Stromata, V,14, 133,7; Tertuliano, Adv. Marc., I,1; Teófilo de Antioquía, Ad Autolyicum, I,4-5; Orígenes, Contra Celso, 7,37. 46. Ireneo, Ad. Haer. II, 9,1.

También sale en defensa del hombre, para sacarle de su angustia. Porque si no puede conocer a Dios, el hombre se queda solo en un espacio infinito. El texto del Concilio Vaticano es el siguiente:

Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea antema⁵.

Conviene retener los siguientes aspectos: 1) Se define la posibilidad de derecho, no la posibilidad de hecho, para todos los hombres; 2) de conocer a Dios único y verdadero, creador y Señor. De aquí que se hable de conocer más que la pura existencia de Dios. Se puede conocer que es uno, verdadero, creador, Señor. 3) El medio objetivo por el cual se conoce son las cosas creadas. 4) El medio subjetivo del conocimiento es la razón humana, tal como se encuentra en el hombre, es decir, en el hombre pecador. No se determina si este conocimiento se hace con alguna ayuda de la gracia; 5) el conocimiento que se alcanza no es dudoso o probable, es cierto, seguro; 6) no se dice que sea el único modo de conocimiento, puede haber otros, por otros medios. No se habla de un conocimiento demostrativo, sin embargo, al añadirse "certo" puede descubrirse una intención en esta dirección. Posteriormente la intención se hará más expresa por el Magisterio en el Juramento contra los errores del modernismo que prescribe Pío X (1910). Se puede comparar:

Si alguno dijere que Dios uno y verdadero, creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea antema.

Profeso que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser ciertamente conocido y, por tanto, también demostrado, como la causa por sus efectos, por la luz natural de la razón, mediante las cosas que han sido hechas, es decir, por las obras visibles de la creación⁶.

Con esto no se quiere afirmar que el conocimiento demostrativo de la existencia o de la esencia de Dios esté definido en el Concilio Vaticano I. Pero es una verdad que está muy presente en la conciencia de la Iglesia y que la mayor parte de los teólogos reconocidos la han afirmado⁷. Ciertamente es también que después del Nominalismo y del Idealismo la teología tiene que tomar otros caminos, además de los tradicionales, para mostrar que la demostración de la existencia de Dios y de algunos atributos de su ser es posible y de hecho se puede dar.

El Concilio Vaticano II retomó esta tradición del Concilio Vaticano I en una actitud más dialogal y comprensiva, pero afirmándola. Habla al mundo, entre los que se encuentran los ateos y no cristianos. Sabe de las dificultades culturales y sociales que tiene que superar el hombre para poder realmente conocer a Dios. Quiere afirmar la realidad de la fe y de la revelación más que las exigencias o posibilidades de la razón. Sin embargo, en sus tendencias más profundas son la confianza en el hombre, la defensa de su dignidad. La

⁵ Dz 1806; DS 3026: Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci posse, a. s.

⁶ Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci posse, a. s. (DS 3026 (Dz 1806))

Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine "per ea quae facta sunt", hoc est, per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse... (DS 3538 (Dz 2145))

⁷ San Agustín, De lib. arb. 1,2; San Juan Damasceno, De fide orth., 1, 3. San Anselmo, Prosl., c. 2; C; 3; Santo Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, art., 1; DS 1028 (Dz 553), DS 2739 (Dz1620), DS 2751 (Dz1622), DS 2812 (Dz1650).

defensa de que el hombre puede conocer a Dios se derivaría de aquellas⁸:

- * La doctrina que anuncia el Concilio tiene unas dimensiones sociales que afectan a todo hombre. Invita al hombre a que las reconozca. Confía en que el hombre puede comprender los motivos más profundos de la Iglesia. Luego se está recurriendo a que la razón se abra a los motivos de la fe. Está suponiendo que la razón puede conocer la actitud de la Iglesia.
- * El Concilio anuncia a los hombres la necesidad de adherir libremente a la fe cristiana; pero esta necesidad, el hombre tiene que comprenderla, para respetar su libertad y dignidad, racionalmente. Luego, también aquí se manifiesta la conciencia del Vaticano II de que el hombre es capaz de llegar a comprender por la razón el sentido de la fe. La razón está abierta a la fe.
- * El Concilio dialoga también con los que no creen pero lo hace desde la fe. Es decir, el Concilio no abandona la fe para dialogar con los no creyentes. Pero, ¿puede haber diálogo si no hubiera la posibilidad de que el que cree pueda entender las razones del que no cree y el que no cree las razones de la fe? Parece que se está proponiendo un lugar de encuentro: el creyente tiene una comprensión racional de su fe, e intenta comprender las razones del no creyente; el no creyente, debido a su racionalidad, tiene también la posibilidad de comprender las razones de la fe. Por ello es posible el diálogo.
- * Para el Concilio Vaticano II ni la fe ni la razón son dos realidades cerradas en sí mismas. Ambas forman parte del hombre. La fe es una realidad en el hombre, es un acto que se da en un ser plenamente humano y por lo tanto racional.

8 Cf. Concilio Vaticano II, GS, 19-22; W. Kasper, op. cit., 94-96; C. Díaz, Preguntarse por Dios es razonable (Ensayo de teodicea), Madrid 1989, 298-301, 307: "Y dicho todo lo cual a la pregunta por si cabe demostrar a Dios respondemos afirmativamente desde la inteligencia que se abre."

1.2. Dios es conocido, pero incomprendible

No se ve amenazada la verdad del conocimiento racional de Dios por la afirmación constante de que Dios es incomprendible. También el Antiguo⁹ y el Nuevo Testamento¹⁰ saben que Dios es más grande que el pensamiento humano:

Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. (1 Cor 13,12)

San Pablo distingue 1) dos formas de conocimiento de Dios, el de ahora y el de entonces; 2) el de ahora es, de alguna manera deficiente, mediado, como en un espejo, no directo; 3) lo que quiere decir, en enigma (en ainigman), no es claro, pero quizás se aproxima a "mediante ejemplos", "analógico", "metafórico"; 4) es un conocimiento parcial (ek merou V).

Los Padres corroboran esta manera de pensar¹¹. Los mismos Padres Capadocios que defienden la posibilidad de conocer a Dios, defienden, contra la segunda ola de Arrianos, racionalistas lógicos como Eunomio, la incomprendibilidad divina¹². Y de la misma manera piensan los teólogos escolásticos, siguiendo más o menos de cerca a Dionisio Areopagita, y conciliando siempre infabilidad y posibilidad de conocer a Dios¹³.

El Magisterio de la Iglesia ha sancionado esta incomprendibilidad divina en el Concilio Lateranense IV (1215)¹⁴ y en el Vaticano I (1870)¹⁵, llamando a Dios mismo "incomprendible" e "inefable".

9 Cf. Job 17,7-9; Is 45,15; Salmos 73; 89.

10 Cf. Rom 11,33; 1 Tim 6,16; 1 Jn 3,20.

11 Cf. San Justino, Diálogo con Trifón, 4; San Juan Damasceno, De fide orthodoxa, I,4.

12 San Basilio, Adv. Eunomius, Lib. I, 13 ss.; San Gregorio Nacianceno, Or. Theol., 2; San Gregorio de Nisa, Contr. Eunom., Lib. 12.

13 Cf. Santo Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 12, art., 12.

14 DS 800 (Dz 428): "Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e incommutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo-

15 DS 3001 (Dz 1782).

Y, sin embargo, a pesar de la parcialidad e imperfección de nuestro conocimiento de Dios, el conocimiento que tenemos y obtenemos, incluso por la vía racional, es un conocimiento verdadero, es un conocimiento gozoso para el hombre.

1.3. En el conocimiento del misterio la razón no es superflua

El hombre no sólo tiene un conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas y de la razón. Lo veremos a continuación. Pero aquí debemos destacar que, incluso en el conocimiento revelado, en el conocimiento de la fe, la razón del hombre no queda fuera de lugar. Cuando el creyente realiza un acto de fe no abandona la razón, el acto de fe no es irracional, sino razonable. La razón tiene aquí todavía unas tareas insustituibles¹⁶:

- * Mostrar que no hay contradicción entre la fe y la razón.
- * Comprender los términos, los conceptos que emplea la fe, clarificarlos y penetrarlos.
- * Proponer ejemplos y semejanzas que iluminen la verdad de la fe.
- * Defender la fe de razones aparentes y de errores de la razón.
- * Traducir la fe en diversas formas de pensar.
- * Dejarse penetrar por la luz que surge de la fe.

2. CONOCER A DIOS¹⁷

¿Qué es conocer a Dios? Al final tenemos que detenernos en este punto y tratarlo más detenidamente. Sólo así nos podemos dar cuenta de la diferencia que existe entre conocer a Dios y conocer a cualquier otra persona o cosa de nuestro entorno.

2.1. Dios es persona

Dios no es un objeto, sino un "sujeto", un ser personal. No puede ser conocido como una cosa. El conocimiento de Dios se parece más al conocimiento entre personas. Por eso mismo el conocimiento de Dios es no sólo intelectual; es un acto total entre personas. Es una acción que compromete toda la persona, su vida, su historia. Se puede saber muchas cosas de Dios y no conocerle. Se puede saber muchas oraciones sobre Dios y no haber tenido nunca un encuentro personal con él. Y lo que es más tremendo: se puede llegar a olvidar a Dios, sin olvidar todo lo que uno ha aprendido de él.

El conocimiento de Dios es diferente de ese conocimiento que es propio de las ciencias. Para el pensamiento técnico y científico conocer es dominar, conocer es cambiar, transformar. El conocimiento de Dios sólo se da en la confianza, en la fidelidad. Sólo se puede conocer a Dios en la mutua libertad. Para conocer a Dios hay que amarlo. Sin amor no hay verdadero conocimiento. Este conocimiento supone una experiencia, un vivir juntos, un convivir, un estar uno en el otro. La Escritura llama "conocer" a la unión del hombre con la mujer¹⁸

Es cierto que el conocimiento de Dios no es nunca es total. Mucho de Dios queda en la oscuridad, no es accesible al hombre. Es inagotable. A este conocer de Dios, el hombre accede por la fe. Conocerle es creer en él.

¹⁶ Cf. J. Ibáñez y F. Mendoza, *Dios Trino en Personas*, Madrid 1988, 56.

¹⁷ Cf. J.M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca 1979, 137-162. Cf. Mt 1,25; Lc 1,34.

¹⁸ Cf. Mt 1,25; Lc 1,34.

2.2. Dios se da a conocer

El conocimiento de Dios viene de Dios. Es cierto que el Concilio Vaticano I afirma que es posible al hombre conocer con certeza a Dios como principio y fin de todas las cosas por la luz natural de la razón, a partir de las cosas creadas¹⁹.

Esta afirmación se hace para defender el presupuesto antropológico de la revelación. El conocimiento "natural" no es un conocimiento de Dios en sí, sino de Dios como principio y fin de la creación. Es, por lo tanto, un conocimiento real, verdadero, pero muy lejano e imperfecto. Este conocimiento "natural" de Dios está al servicio del conocimiento de Dios en su propia y personal manifestación. Dios mismo ha creado al hombre con esta capacidad natural para que el hombre pueda conocerle cuando se revele. En todo caso, el conocimiento racional se comportaría como un conocer intelectual y no necesariamente salvífico.

Dios mismo es el que va poniendo los presupuestos del conocer humano de Dios. La luz de Dios es la que va iluminando el conocimiento humano y le va capacitando para verle, tal como es. El conocimiento humano tiene que acostumbrarse a la manifestación del mismo ser de Dios; Dios, por ello mismo, se va conformando al conocer humano, para elevarlo. Aquí hay un camino ascendente, paulatino. Dios se manifiesta a través de sus creaturas; se manifiesta también mediante la historia. Dios se adecúa a nuestra manera de conocer haciéndose hombre, hablando palabras humanas, en Jesucristo.

A lo largo de la vida, Dios va transformando al hombre en un hombre creyente. Se da una lucha, a veces muy fuerte, entre el Dios que se revela y el hombre que quiere conocerle según está acostumbrado a conocer todas las demás cosas. Esta lucha entre Dios y el hombre se describe de manera concisa, poética y explicativamente, por San Juan de la Cruz²⁰.

El conocimiento de Dios es posible a la fe. Ya se ha dicho que no es tan sólo un conocer intelectual. Es un conocer de toda

la persona. Un conocer que, sin ser antiintelectual o a-intelectual, tiene caminos propios. De aquí que Dios tenga que ir purificando el intelectualismo, el sensualismo, la imaginación, para ir dándose a conocer más plenamente. Dios va también purificando el amor, despojándole y desapegándole de lo que le ata, para que pueda conocerle. San Juan de la Cruz lo expresa así:

Y cuanto toda cualquier criatura, todas las acciones y habilidades de ellas no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades tuyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios²¹.

Todo lo que hace el hombre para conocer a Dios es seguirle, es abrirse a él. En esto está su libertad. Sin embargo, no se crea que este conocimiento no es intelectual. También lo es, pero superando con mucho los límites de una inteligencia ligada a elementos subpersonales. Por eso le parece al hombre que su inteligencia queda en la oscuridad. En realidad es una oscuridad por recibir demasiada luz.

2.3. El conocimiento de Dios tiene una historia

El conocimiento de Dios tiene una historia. Dios se da a conocer poco a poco. Se va adecuando al hombre, le va habilitando para que le conozca. Además de la historia individual, que Dios va teniendo con cada persona, también hay una historia universal de la manifestación de Dios a los hombres. Es la historia de la revelación. Por eso es tan importante para conocer a Dios conocer la historia de su manifestación. En el Antiguo Testamento Dios se va dando a conocer como Dios personal, como liberador, como dialogante del hombre, como justo, misericordioso. Poco a poco la imagen de Dios va haciéndose más y más precisa.

19 DS 3004 (Dz1785); DS 3026 (Dz1806).
20 Subida al Monte Carmelo o Noche Oscura.

21 Subida al Monte Carmelo, 2,5,4.

Pero en el Nuevo Testamento esta manifestación llega a su plenitud. Dios se manifiesta en la historia de Jesucristo. Aquí llega a su totalidad. Sin embargo, el hombre tiene que ir conociendo a lo largo de la historia de la Iglesia lo que estaba contenido en la revelación de Jesús. De aquí la necesidad de conocer lo que la Iglesia dice de Dios, de su ser, de su actuar. Fuera de esta historia se conoce también a Dios. Las religiones no dicen mentiras de Dios. Pero están oscurecidas, fragmentadas. La plena manifestación de Dios se nos da en la Vida, Muerte y Resurrección de Jesús; se nos da con el envío del Espíritu Santo. La Iglesia recoge esta manifestación, la guarda y la defiende, la expone auténticamente. No crea, con sus declaraciones, una nueva revelación.

2.4. Conocer a Dios lleva a conocer al hombre

El conocimiento de Dios da al hombre una nueva visión de todas las cosas. Lo primero que descubre el hombre con otros ojos es a sí mismo. Dios, al descubrirse, le da a conocer quién es y cómo es el mismo hombre. Por eso nadie que no conoce a Dios, puede conocer al hombre. Dios manifiesta al hombre que es libre y que quiere su libertad; que es imperecedero y quiere su eternidad. Sí, le manifiesta su intranquilidad y desasosiego, como algo positivo. Le descubre el sentido del dolor y de la muerte. Le hace audaz, valiente; le hace hijo y no esclavo.

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad²².

Pero también a la luz de Dios se va conociendo la verdad de las cosas creadas. La creación aparece a otra luz. Las cosas son buenas, pero no son Dios.

Mil gracias derramando pasó por estos sotos con presura y yéndolos mirando con sola su

figura vestidos los dejó con su hermosura²³.

A la luz del conocimiento de Dios crece el conocimiento de la historia y de la sociedad. El que conoce a Dios conoce su corazón, su misericordia, su paternidad sobre todos los hombres, su sufrimiento por los más débiles, su preferencia por los pecadores y menospreciados.

Esto es la revelación de Dios, gracia de Dios, liberación de Dios y de los hombres, y -para aquellos que comprenderán el sentido de todos los signos- conocimiento de la presencia que ama con fidelidad desde el corazón de cada hombre hasta la historia de todos los hombres. Porque el lugar de Dios es el corazón del hombre y la tarea del hombre es la transformación del mundo²⁴.

2.5. Conocimiento práctico

El conocimiento de Dios requiere una actitud de conversión y se desarrolla dentro de una situación de justicia.

No es independiente el conocer del actuar; ni el conocer es independiente de la sociedad en la que se está viviendo. El que no obra como piensa, termina pensando como obra. Nadie puede decir que conoce a Dios si no ama al hermano. La Primera Carta de San Juan es clara en este sentido. No hace falta extenderse en esto. Más importancia tiene la constatación de que hay muchas situaciones sociales reales que ocultan el rostro de Dios. La sociedad pone en nuestras mentes esquemas, que justifican lo injustificable, y se oculta así el rostro de Dios. No se trata sólo de que hay hombres que se dicen creyentes y obran en contradicción con el Dios que dicen creer; alejan así a los demás de Dios. Se trata de culturas y de civilizaciones afectadas de tal manera por el pecado que no dejan a los hombres que las forman levantar los ojos a Dios. El pecado social tiene tanta fuerza como para ocultar el conocimiento de Dios. De ahí el llamado urgente del Papa a los laicos para emprender una nueva

22 GS, 22.

23 San Juan de la Cruz, Cántico, 5.

24 J.M. Rovira Belloso, op. cit., 158.

evangelización de la cultura, para que se descubra la dignidad de la persona humana, su respeto a la vida, su libertad religiosa, así como para transformar las estructuras económicas, sociales, políticas, culturales, comunicativas²⁵. No se trata, evidentemente, de hacer una nueva cristiandad, sino de dar al hombre la capacidad para que acceda al conocimiento libre de Dios.

Sin embargo, Dios no nos ha mandado: "conoce a Dios más que a todas las otras cosas" ni "conoce a tu hermano como a ti mismo"; Dios nos ha mandado: "ama a Dios sobre todas las cosas", "ama a tu hermano como a ti mismo". ¿Será esto por casualidad? ¿No tendrá un sentido mucho más profundo de lo que a primera vista aparece? Sí; lo tiene. El conocer puede ser peligroso. Puede convertirse en un conocimiento abstracto, intelectual, desprovisto de carne y sangre. Pero no así el amar. El que conoce, muchas veces puede convertir su conocimiento en algo abstracto y no amar. ¡Cuántos hay que conocen y no aman! ¡Cuántos hay que saben tantas cosas de Dios y su corazón está frío como un témpano de hielo! ¡Cuántos conocen la miseria humana y no hacen nada contra ella, porque no aman al hombre mísero! Pero el que ama, ése conoce a partir de la realidad. Por eso mismo el conocimiento debería ir detrás del amor; se debería conocer lo que se experimenta y se ama; no es conocer primero y amar después. Aquí entra fácilmente el cálculo. Se dice que nadie puede amar lo que no conoce, y es cierto²⁶. Pero también es cierto que nadie puede conocer aquello que no le ha atraído, llamado la atención, tirado de él. La madre ama a su hijo antes de conocerle. Y es dentro de este amor como va creciendo su conocimiento maternal. Lo que no se ama no se puede conocer. La definición bíblica de Dios es que Dios es amor, y porque nos ama nos crea y nos conoce. Dios no nos conoce primero y nos ama después. ¿No debería ser así también en nosotros? Sí, así es. El amor es el peso específico que lleva al hombre a enardecerse y a caminar, le lleva a conocer con realismo.

25 Exhortación Apostólica postsinodal "Christifideles laici" de Su Santidad Juan Pablo II sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo". en: L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española, 5 de febrero de 1989.

26 San Agustín, Comentario al Evangelio de San Juan, 96,4; 83,3; De Doctrina Christiana I,37.41; Enarrationes, 8.

El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. El aceite, echado debajo del agua, se coloca sobre ella; el agua derramada encima del aceite se sumerge bajo el aceite; ambos obran conforme a sus pesos y cada cual tiende a su lugar... Mi peso es mi amor; él me lleva donde quiera soy llevado²⁷.

3. TRABAJOS

3.1. Profundización Teológica

- * Comparar los textos centrales del Concilio Vaticano I DS 3015 (Dz 1795)- DS 3020 (Dz1800) y Vaticano II (Gaudium et Spes, 21) sobre el conocimiento "natural" de Dios.
- * Estudiar la situación histórica en que se desarrolló el Concilio Vaticano I y el Vaticano II.
- * Estudiar el problema del natural y del sobrenatural.

3.2. Guía pastoral

- * ¿Cuáles son la dificultades que tiene el hombre de hoy para conocer a Dios?

27 San Agustín, Confesiones XIII,9,10. También en Carta 157,9; Ciudad de Dios XI,28. San Agustín, a pesar de la importancia que da a la fe y al conocimiento, ve esta manera de anteceder la caridad al conocer. Por eso dice en otros lugares: "Que viva en ti la caridad, y necesariamente conseguirás la plenitud de la ciencia. ¿Qué puede ignorar el que conoce la caridad?". En: Enarrationes, 79,2; "La caridad es un don mayor que el de la ciencia, pues cuando el hombre posee la ciencia, si no quiere hincharse, por necesidad ha de poseer la caridad". En: De la gracia y del libre arbitrio, 19,40. Ver también Comentario al Evangelio de San Juan 26,4: "Preséntame a alguien que ame y comprenderá lo que digo. Preséntame a alguien que desee, que tenga hambre, que se considere peregrino, que tenga sed, que suspire de verdad por la fuente de la patria eterna; preséntame a uno que sea así y comprenderá lo que digo. Pues si hablo a uno que está frío, no comprenderá lo que digo". En: Ibidem, 27,5: "Suma a la caridad la ciencia y te será útil; no por sí misma, sino por la caridad".

- * En el equipo de catequesis se deja a uno o dos (en conjunto) que asuman el papel del que duda de todo, otro del que descubre a Dios a través de la razón, otro al que no lo descubre, pese a los esfuerzos que hace. Se pide que preparen bien sus papeles. El resto del grupo toma parte sólo preguntando.
- * Elaborar un escrito que contenga diez puntos que hablen de las posibilidades de la razón humana.

3.3. Lecturas

- * San Anselmo, Proslogion 2,2.
- * Santo Tomás de Aquino, Summa Theologica I,q. 2, art 3.
- * Leer el Juramento antimodernista DS 3537-3542 (Dz 2145).
- * Juan Pablo II, "El hombre puede llegar con la razón al conocimiento de Dios". Catequesis del 20.3.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 24 de marzo de 1985, 159.

LECCION CUARTA

ESCUCHAR A DIOS¹

Sumario

1. *El hombre no conoce a Dios solamente por los esfuerzos reflexivos de su razón. Dios mismo se le ha manifestado. La revelación de Dios es una afirmación constante en todas las religiones. El cristianismo se funda precisamente en esta conciencia: Dios se ha manifestado a los hombres. De diversas maneras y por diversos medios Dios se ha dado a conocer. La revelación de Dios tiene una historia que alcanza su punto más pleno en Jesucristo. La revelación cristiana afirma que es Dios mismo y no un intermediario suyo el que se revela y el que se comunica a los hombres.*
2. *Sin embargo, esta revelación no destruye el misterio de Dios. Dios sigue siendo el misterio inefable, el misterio oculto, aunque siempre presente y salvífico. El conocimiento no contradice la fe, la adhesión.*
3. *El conocer del hombre tiene a Dios como objeto más sublime y verdadero. La fe tiende a Dios, al que conoce en una luminosa oscuridad. Pero fe y razón tendrán su cumplimiento en la visión beatífica. El fin del hombre es la visión de Dios.*

1. DIOS SE REVELA

No todo lo que sabemos de Dios, lo sabemos por lo que él ha creado. Tenemos también de él un conocimiento que nos ha sido transmitido por personas que le conocen. Hay un

¹ El Volumen II-1 de esta colección está dedicado a la Teología de la Revelación. Para un estudio más completo de este tema se remite a él: O. Ruiz Arenas, Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación (Colección de Textos básicos para Seminarios Latinoamericanos, TELAL, Vol. II-1), Bogotá 1989 especialmente 55-81 y 129-157.

conocimiento de él inmediato, en el cual puedo participar, al ser miembro de la Iglesia. Le conozco porque ha hablado, me ha hablado. Esta manera de darse a conocer Dios se llama, normalmente, revelación o revelación sobrenatural.

Significado de Revelación

Revelación significa en el lenguaje corriente la manifestación inesperada de una verdad, cosa o persona. La acción primera de la revelación cae sobre la persona, cosa o verdad que se revela. Es ella la que se muestra, se abre, se desvela, para ser conocida. En las religiones significa la manifestación divina en el mundo. Dios se manifiesta para ser conocido. En primer momento es una manifestación a través de símbolos, señales, sucesos, personas. Dios se manifiesta así en fenómenos de la naturaleza, pero también en sucesos históricos (nacimientos, victorias). El hombre religioso ve en estos signos el actuar mismo de Dios, su voluntad, su querer. Estos hechos ocurren en todas las religiones, y el cristiano también les da una dimensión de revelación. Pero esta revelación de Dios tiende a hacerse más mediata. Si es Dios el que se revela, el hombre puede tener acceso a él. Los medios se hacen menos importantes. No desaparecen, pero pierden importancia. Lo importante es llegar a descubrir el rostro de Dios. En el cristianismo la revelación es la comunicación de Dios al hombre, en la historia, hecha mediante palabras, hechos y sucesos, que alcanza su plenitud en Jesucristo. Esta comunicación se hace presente y actual por el Espíritu Santo, en la Iglesia, cuando el hombre la acepta con actitud de fe².

La Sagrada Escritura del Antiguo Testamento es la cristalización literaria de la experiencia de que el Dios escondido se ha dado a conocer en la historia de Israel. Dios se muestra en visiones, audiciones, sueños; pero también en sucesos históricos (liberación de Egipto, monarquía). Lo importante de esta revelación no son los medios que emplea Dios para revelarse, sino la misma manifestación de Dios. Dios mismo se da a conocer como el Dios de los Padres, Dios de Israel, Señor de la historia, creador. Dios se da a conocer

2 Cf. W. Beinert, *Offenbarung*. En *Lexikon der katholischen Dogmatik*, (Hrsg. W. Beinert), Freiburg 1988, 399 - 403.

como feliz, poderoso, lleno de amor, fiel- Es conocer a un ser personal.

En el Nuevo Testamento los medios de la presencia de Dios se reducen, prácticamente, a uno: Jesús. Él es la Palabra de Dios. La revelación total de Dios. Jesús es el revelador y la revelación. Descubrir quien es Jesús es descubrir quien es Dios. Y, sin embargo, esta revelación no anula la anterior. En la Revelación cristiana se dan las siguientes características:

- * Manifestación de un Dios personal.
- * Manifestación de la voluntad o del plan de Dios.
- * En la historia y haciendo historia.
- * A través de hechos y palabras, conexos entre sí.
- * Acción libre y salvífica de Dios.
- * Se identifica con Jesucristo y la experiencia del Espíritu.
- * Puede ser recibida con fe.
- * "Permanece" en la Iglesia y se actualiza para cada miembro.

Revelación como autocomunicación de Dios

En la teología actual el concepto de revelación tiene una importancia de primera categoría. Ya no se comprende como la revelación de algunas verdades, sino como la **autocomunicación** de Dios al hombre. Revelar no es comunicar "algo", sino hacerse uno mismo presente. No se hace presente sólo el obrar salvífico de Dios; es Dios mismo el que se hace presente y nos salva. Mediante una explicación adecuada de la revelación como comunicación creen algunos teólogos poder llegar a una concepción de Dios Trino³. Si la revelación de Dios está necesariamente unida a la presencia de Jesús entre los hombres, hay que ver en el mismo Jesús la manifestación de Dios. Así en la persona de Jesús, según Karl

3 Cf. J. J. O'Donnell, *op. cit.*, 23 - 42.

Barth, podemos encontrar a Dios como el que revela (el Padre), el contenido de la revelación (el Hijo) y la comunicación actual y presente de la revelación (el Espíritu Santo). Para Karl Barth, el verdadero Dios es totalmente desconocido para el hombre no sólo porque es hombre y limitado, sino porque es además pecador. Pero Dios se ha dado a conocer, ha hablado. Dios se ha dado a conocer por la misma fuerza de su revelación. Y se ha dado a conocer total y solamente en Jesucristo. Pues bien, a través de esta revelación el hombre descubre quien es Dios. Dios es el revelador, el sujeto de la revelación, el que la hace. Y permanece siempre sujeto activo, el Señor. Pero Dios se ha querido revelar él mismo, no a otro. El es también el contenido de la revelación, contenido que es Jesucristo, que es Dios. De esta manera hay que poner una diferencia entre Dios como sujeto y Dios como contenido de la revelación. Finalmente, Dios es el que efectúa la comunión del hombre con Dios. Sólo Dios puede realizar la comunión con Dios. Así se descubre un tercer modo de ser divino: el Espíritu Santo.

Según otro autor, P. Knauer, Dios se hace presente en el mundo a través de su palabra. La palabra de Dios no es una palabra sobre Dios, sino Dios mismo. Pero la condición de posibilidad de que Dios se haga presente él mismo en su palabra es que Dios sea en sí mismo Trinidad. El sentido de la revelación divina es comunicar al hombre el mismo amor que existe en Dios. Por eso se dan en Dios unas relaciones que hacen posible el amor. Estas relaciones se hacen evidentes en la comunicación de Dios al hombre. En la revelación Dios comunica su amor. Jesucristo se comprende como el don que hace Dios a los hombres y la medida del amor de Dios. En esto se manifiesta que entre Dios y su Verbo se da la posibilidad de "introducir" al hombre como distinto de Dios mismo. El que el hombre pueda aceptar, por su parte, este gran don manifiesta a su vez la persona del Espíritu. Para que el hombre sea amado en la medida que el Padre y el Hijo se aman es necesario la acción del Espíritu Santo. De otra forma reflexiona K. Rahner. Para Rahner cuando Dios quiere encarnarse, revelarse, comunicarse, crea al hombre y se hace presente Jesús de Nazaret. El hombre con su naturaleza finita e infinita es el lugar donde se va a manifestar Dios, donde se va a comunicar Dios. De aquí el acento antropológico, pero también cristológico, al menos de la primera época, de la teología de Rahner. Así, en la misma

creación y desde la misma naturaleza del hombre se da la posibilidad de un conocimiento de Dios. Este conocimiento de Dios como misterio presente en el hombre es posible porque el mismo Dios se hace históricamente hombre. De otra manera Dios permanecería como misterio inalcanzable y no comunicable. Dios se comunica en Jesucristo pero no como en un ser distinto de Dios, sino como siendo idéntico con Dios. Así es como se manifiesta una diferencia entre Dios como misterio absoluto y Dios como misterio comunicado, es decir, Dios como Padre y Dios como Hijo en Jesús. ¿Cómo puede el hombre acceder a esa comunicación del mismo Dios en el Hijo? Sólo si el sujeto humano recibe un Don que le hace capaz de acceder a la comunicación. El Don que hace posible recibir al hombre la comunicación de Dios en el Hijo es el Espíritu Santo. Este Don se le da al hombre de manera personal, sin que por eso exista entre el Don y el hombre una unión hipostática. De aquí surge ya la interpretación de la Trinidad, según Rahner como el que comunica (el Padre), el don que se comunica (el Hijo) y el Don que capacita al hombre para abrirse a lo comunicado (el Espíritu Santo). Dios, el único Misterio se muestra en su revelación al hombre como existiendo en tres modos de ser distintos.

De esta manera, y aunque un poco modalistamente, se comprende a Dios Trino a partir de análisis del término de revelación.

REVELACION CRISTIANA - ESQUEMA

Objeto principal	Manifestación de Dios Trino
Ojetos secundarios Verdades, actitudes	Plan salvífico
De quién proviene	Dios Padre
Se da en plenitud	Jesucristo
Quién la actualiza	El Espíritu Santo

Lugar donde se actualiza	La Iglesia
Motivos	Amor de Dios, libre
Condiciones de posibilidad	Relaciones Trinitarias
Medios	El hombre imagen de Dios
Lugar donde se da	Historia
Se dirige	Al hombre libre y racional
Se recibe	Por el obsequio de la fe

2. MISTERIO REVELADO

Dios en su vida íntima es el misterio más profundo de nuestra fe. Es el misterio que la Iglesia anuncia como una buena nueva. Pero lo anuncia como misterio que supera al entendimiento creado. La doctrina de la Iglesia es aquí clara: el misterio de la Trinidad pertenece a aquellas realidades que sobrepasan el entendimiento humano. Es un misterio verdadero y propiamente dicho. No puede ser comprendido y menos demostrado. Aun después de revelado sobrepasa el entendimiento creado, no puede demostrarse por argumentos ni una vez revelado.

De una manera general se expresa el Concilio Vaticano I:

Los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la Revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal peregrinamos lejos del Señor; pues por fe

caminamos y no por visión (2 Cor 5,6) (DS 3016 (Dz 1796))⁴

Con una explícita referencia al tema de la Trinidad condena el Decreto del S. Oficio "Post obitum" del 14 de diciembre de 1887 uno de los errores de Antonio Rosmini:

Una vez revelado el misterio de la Santísima Trinidad, su existencia puede demostrarse por argumentos puramente especulativos, negativos ciertamente e indirectos, pero tales que por ellos aquella misma verdad entra en las disciplinas filosóficas en una proposición y se convierte en proposición científica como las demás- (DS 3225 (Dz 1915))

No se trata de justificar la permanente presencia del misterio en la revelación divina a partir de la afirmación de que Dios se manifiesta ad extra siempre como creador y uno. En este caso estaríamos de alguna manera dentro del conocimiento natural de Dios. Se trata de la revelación de Dios Trino, tal como ha sido anunciada. Esta revelación permanece para el hombre creyente un misterio impenetrable. Se da, por lo tanto, la presencia del misterio; pero también un cierto conocimiento de él que es preciso explicitar. Porque *"Dios no suprime su misterio en el acto de revelación; no lo descifra, como si después supiéramos a qué atenernos sobre Dios. La revelación consiste más bien en que Dios manifiesta su misterio oculto: el misterio de su libertad y de su persona. La revelación es, pues, revelación de Dios oculto como tal"*⁵.

El Antiguo Testamento tiende continuamente a manifestar esta doble dimensión de manifestación y ocultamiento de Dios. El ejemplo más impactante lo tenemos en Moisés: entra dentro de la nube de la gloria de Dios (Ex 24,18), habla con él cara a cara (Dt 34,10) y, sin embargo, ve sólo las espaldas del Señor, pues su rostro no se puede ver (Ex 34,23). La frase de Isaías (45,15) podría ser la síntesis: "De cierto que tú eres un Dios oculto, el Dios de Israel, salvador". Dios no se manifiesta del todo en el Antiguo Testamento. Pero, ¿en el

4 Cf. DS 3041 (Dz 1816); Condenación de Hermes DS 2738-2740 (Dz 1619 - 1620); Condenación de Guenter DS 2828-2831 (Dz1655 - 1658).

5 W. Kasper, op. cit., 151 (Subrayado el original).

Nuevo Testamento? ¿No ha desaparecido el velo para los cristianos, que hemos visto el fin de lo que era pasajero y reflejamos como en un espejo la gloria del Señor (2 Cor 3, 12-18)? ¿No descubría Jesús a sus discípulos con claridad y sin parábolas los misterios del reino (Jn 16,29)? ¿Será cierto que "el creyente no sabe de Dios más de lo que sabe el increyente"⁶. La razón no alcanza a conocer a Dios en su intimidad. ¿Cómo conoce el creyente? Hay quien opina que el creyente conoce tan sólo la ausencia de Dios de este mundo, conoce que no conoce a Dios; por el contrario, el no creyente "demuestra" la existencia de ese dios en el mundo que a la postre no es Dios. El creyente conoce a Dios en su contrario, sabe que nada de lo que dice puede ser Dios, porque Dios es inabarcable. Así se argumentaría en un pensamiento dialéctico, pero al final Dios mismo termina desapareciendo.

La presencia conjunta de fe, conocimiento y misterio es de otra naturaleza. La revelación positiva de Dios abre al hombre a nuevas posibilidades, a nuevos e inabarcables horizontes. Cuando el hombre conoce algo, conoce también que hay mucho más que no conoce. Así ocurre en la revelación divina. Dios se manifiesta cierta, verdaderamente. Pero, al mismo tiempo manifiesta su riqueza inagotable. El creyente se inicia con el conocimiento del misterio de Dios en un misterio inagotable. La incomprendibilidad y la inefabilidad de Dios no dice nada en contra del conocimiento del hombre, sino a favor de la riqueza de Dios. El misterio amplía el horizonte a la verdad. El hombre descubre su inagotabilidad y la propia apertura al misterio. Dios no es tampoco como misterio un límite para el hombre, no es su punto final, es el comienzo de una relación, de un camino sin término.

3. Misterio, conocimiento y visión

Por su conocimiento racional el hombre llega a conocer a Dios, aunque imperfectamente; la revelación le da un conocimiento más sublime y completo. Pero ambos son "parciales", y ambos están sometidos a una historia fluctuante. ¿Cómo puede llegar a ser de perfecto el conocer

humano de Dios? ¿Cómo es el conocimiento "cara a cara" de que nos habla la revelación? ¿En qué se diferencia del que tenemos ahora? Desde luego que los dos modos de conocer tienen al mismo Dios por término. El mismo Dios se conoce por la razón y por la revelación. El mismo Dios será conocido en la eternidad, por la visión. Pero así como entre el conocimiento racional y el revelado hay una enorme distancia, entre éste y el conocimiento bienaventurado, el conocimiento pleno y perfecto que puede tener un hombre, la distancia es menor. No hay tanta distancia; pero la hay. El mismo conocimiento bienaventurado es un misterio al que hay que acercarse despojado de las sandalias. Desde luego, se puede decir que el hombre en la bienaventuranza será más hombre que nunca; y que Dios será, por eso, para él, más Dios y más misterio. Ni del hombre desaparecerá su razón, ni de Dios su profundidad e inagotabilidad. El conocimiento de la Trinidad reservado a los bienaventurados será sin "velos", "cara a cara", se conocerá a Dios "como él es", "sin intermedios", "inmediatamente"; pero este conocer no vaciará el misterio. Por eso mismo trabajemos con fatiga ahora en lo que, por la gracia de Dios, será nuestro eterno descanso:

**Queridos,
ahora somos hijos de Dios
y aún no se ha manifestado lo que seremos.
Sabemos que, cuando se manifieste,
seremos semejantes a él,
porque le veremos tal cual es.
(1 Jn 3,2)**

4. TRABAJOS

- * Lee las dos poesías escritas a continuación. Hazte preguntas: ¿Cómo conoce el poeta a Dios? ¿Por qué caminos llega a saber algo de Dios? ¿Qué sabe de Dios? ¿Qué puede hacer y no puede hacer el hombre? También en el grupo de pastoral puedes hacer un encuentro con ellas.

No, tú no sabes abrir los capullos y convertirlos en flores.

Los sacudes, los golpeas... pero no está en ti el hacerlos florecer.

⁶ Ibidem, 156.

Tu mano los mancha; les rasga sus hojas; los deshace en el polvo, ...
pero no les saca color alguno, ni ningún aroma.

¡Ay, tú no sabes abrir el capullo y convertirlo en flor!

El que puede abrir los capullos, ¡lo hace tan sencillamente!

Los mira nada más, y la savia de la vida corre por las venas de sus hojas. Los toca con su aliento, y la flor abre sus alas y revolotea en el aire; y le salen, sonrojados, sus colores, como ansias del corazón; y su perfume traiciona su dulce secreto.

¡Ay, el que sabe abrir los capullos, lo hace tan sencillamente!

Rabindranaz Tagore

La Cosecha, 18.

¡Te necesito a ti, sólo a ti! Deja que te lo repita
sin cansarse mi corazón. Los demás deseos, que día y noche
me embargan, son falsos y vanos hasta sus entrañas.

Como la noche esconde en su oscuridad la súplica de la luz,
en la oscuridad de mi inconciencia resuena este grito:

¡Te necesito a ti, sólo a ti!

Como la tormenta está buscando paz cuando golpea la paz
con su poderío, así mi rebelión golpea contra tu amor y grita:

¡Te necesito a ti, sólo a ti!

Rabindranaz Tagore

Ofrenda Lírica, 38

LECCION QUINTA

HABLAR DE DIOS

Sumario

1. *Nuestra época ha reflexionado profundamente sobre la palabra. ¿Qué es? ¿Por qué existe? ¿Qué da a conocer de lo que habla? Como todo lo humano, la palabra, el lenguaje tiene una enorme profundidad. No podía menos que surgir la pregunta por Dios: ¿Qué digo cuando digo "Dios"?*
2. *Dios no es una realidad tan ajena a nuestro mundo como para no poder decir nada de El a partir del mundo en que vivimos. El mundo y Dios son distintos, diferentes, pero no contrarios. Por eso, y a causa de que Dios es el que ha creado al mundo en que vivimos, podemos hablar de Dios, si bien con una gran distancia. Es lo que se llama el hablar analógico, basado en la analogía del ser.*
3. *Pero Dios se ha revelado. Dios ha empleado palabras humanas, cargadas de sentido, para manifestarse tal cual es. Las palabras, por lo tanto, no en cuanto al modo de significar, sino en cuanto a lo que significan dicen algo propio de Dios. Esto es lo que podemos conocer como la analogía de la fe.*
4. *Pero Dios ha hablado en la historia por medio de su Hijo Jesucristo. Sobre todo a través de su misma historia, de su muerte y resurrección. Por eso encontramos en la Pascua de Jesús la palabra más auténtica y más verdadera sobre Dios, su ser, su manera de obrar. Hoy en día se habla de la "analogía de la cruz" como del lugar desde el cual se puede conocer a Dios Trino.*

1. FILOSOFIA DE LA PALABRA

¿Qué es lo que digo yo cuando digo "Dios"? ¿Qué es lo que escucho cuando me dicen "Dios"? ¿Significa la palabra "Dios" una realidad que está fuera de mí? ¿Significa una idea creada por mí para justificar, de algún modo, aquello que no se puede explicar de otra manera? ¿Será más que una cifra, una X, que señala mis limitaciones? ¿Se puede nombrar a una realidad que no cae bajo los sentidos? ¿Se puede nombrar una realidad que está más allá del hombre, y por tanto de su palabra? ¿No se podría dejar de utilizar las palabras para "hablar" de Dios? San Agustín parece orientarnos en este camino cuando dice:

El júbilo es un sonido que indica la incapacidad de expresar lo que siente el corazón. Y este modo de cantar es el más adecuado cuando se trata del Dios inefable. Porque si es inefable, no puede ser traducido en palabras. Y, si no puede ser traducido en palabras y, por otra parte, no te es lícito callar, lo único que puedes hacer es cantar con júbilo. De este modo el corazón se alegra y la inmensidad del gozo no se ve limitada por unos vocablos¹.

La reflexión sobre el lenguaje no podía sino seguir el curso del pensamiento filosófico. El pensamiento realista sostiene que el conocimiento de Dios es posible. No es una deducción caprichosa a partir de la imperfección o limitación de nuestro pensamiento. Por lo mismo, las palabras que se refieren a esta realidad la reflejan, la significan real, aunque limitadamente. Existe la palabra porque existe el objeto de que se habla. Con el subjetivismo idealista las cosas, sin embargo, cambian. El hombre puede crear conceptos sin que dependa de la realidad. Existe "centauro", existe "sirena" como una creación del hombre. ¿No puede ser "Dios" una creación del hombre?

Nuestro siglo pasará a la historia como el siglo en que se ha reflexionado seriamente sobre el lenguaje y su significado. Esta reflexión ha tenido un "desarrollo dramático"². Se

trataba ciertamente de huír del subjetivismo. Por eso, el primer paso fue afirmar que la palabra con sentido y válida era la que podía verificarse en la experiencia sensible. La palabra "Dios" no tenía verificación posible, luego no servía para la vida, no tenía sentido. Esto significaba evidentemente reducir el hombre a una máquina reproductora de experiencias sensibles. Se dio un cambio: el lenguaje es una realidad que habla del hombre más que de las cosas. Habla del modo como el hombre se entiende a sí mismo. Pero también habla del poder que el hombre tiene: el hombre puede crear realidad con el lenguaje, puede dominar, puede cambiar la historia. Todavía se da un paso más: el lenguaje tiene una dimensión comunitaria. Se habla entre varios. El lenguaje significa fundamentalmente en lo que está de acuerdo una comunidad. En todo caso, la función del lenguaje no parece ser ya sino la de descubrir al hombre, su poder, su coincidencia en mirar al pasado o al futuro. Parecería que se da una posibilidad de escapar todavía de la cárcel idealista. El hombre vive en el lenguaje, luego es la superación del mismo hombre. En el lenguaje, en la palabra parece que hay un plus de sentido y un plus de ser. Remite al hombre más allá de sí. El lenguaje puede utilizarse como instrumento para vivir, pero puede contemplarse como desvelando una manera nueva de ser. Esto es lo que con más claridad se da en el lenguaje del mito y de la poesía, pero también en el lenguaje parabólico, metafórico, simbólico. Del lenguaje se pasa así a la ontología. Y de la ontología puede transitarse a la teología. En todo caso, parece que se ha llegado, después de un recorrido dramático, a poder afirmar: hay un lenguaje que dice relación a la realidad constatable y comprobable; depende éste ciertamente de la fuerza que la realidad imprime en el sujeto. Hay, sin embargo, otra clase de palabras, creadas por el hombre y que reflejan la misma vida del hombre y de su comunidad, sus esperanzas y sus proyectos. Cuando hay un consenso total, parece que tiene que afirmarse la correspondencia con la realidad. Pero hay cierta clase de lenguaje que dice referencia a una realidad que está más allá del hombre. Esta es la palabra en la que y de la que vive el hombre. Es la palabra del hombre purificada que se eleva sobre sí misma y que es capaz de hablar con palabras humanas de una realidad que está más allá del mismo hombre.

1 San Agustín, Enarraciones, Salmo 32, I, 8. En Obras de San Agustín, Tomo XIX. BAC, Madrid 1964, 435-436 (Traducción propia).

2 W. Kasper, op. cit., 111. Ver la exposición que se hace en este libro a modo de sumario, pero muy completa en las páginas 111 - 118 con amplia bibliografía.

2. HABLAR DE DIOS DESDE EL HOMBRE: LA ANALOGIA DEL SER

El conocimiento racional de Dios es posible y verdadero; pero es un conocimiento mediato, imperfecto. Dios es el incomprendible. Estas afirmaciones las anuncia la Escritura y las corrobora el Magisterio de la Iglesia. Podríamos decir que son reveladas por Dios. La revelación divina nos enseña que el hombre, por su razón, a través de las cosas creadas puede conocer a Dios. Tiene un verdadero conocimiento del incomprendible Dios. Aquí no se ve que Dios y el hombre sean realidades excluyentes. El esfuerzo racional del hombre y la revelación de Dios van uno al encuentro del otro. Desde luego no pueden ser reducidos a un denominador común. Dios y el hombre son diferentes. Pero algo hay en el hombre y algo hay en Dios que hace posible el conocimiento y la palabra.

La tendencia de la teología protestante, manifestada en este caso por Karl Barth, está en contraponer razón y fe, revelación y conocimiento humano. Por eso mismo K. Barth, en reacción ciertamente a un ambiente liberalista y antropocéntrico exagerado, estimaba que la razón, cuando intentaba conocer a Dios, siempre pretendía dominarle y escapar de su dominio. Le robaba así su trascendencia. La razón del hombre sólo podía encontrar a un dios hecho a su imagen y semejanza. La única manera de conocer a Dios era por la Revelación y por la fe. El hombre no podía ascender a Dios; Dios bajaba al hombre. De aquí la contraposición entre religión y fe que hizo tanto ruido. De aquí también que no pudiera admitir lo que en la teología católica se conoce con el nombre de analogía del ser. Declaró que el empleo de la analogía del ser por parte de la Iglesia católica era la razón más grande que le impedía ser católico. La analogía era la invención del Anticristo. Aunque poco a poco fue aminorando las distancias, nunca superó esta limitación totalmente. Con toda seguridad, K. Barth identificó equivocadamente el pensamiento de la analogía con el del liberalismo. No se dio cuenta de los diferentes puntos de partida de cada uno. Su pensamiento ha tenido y tiene mucha influencia dentro de la teología católica.

La analogía surge en primer lugar en el lenguaje, para pasar a ser una realidad del conocimiento y, posteriormente, del mismo ser, de la metafísica. Tiene una tradición que arranca, especialmente, de Aristóteles. Pero hay que tener en cuenta que la que se emplea en teología no es la misma que empleaba Aristóteles. Este la comprendía referida al mundo. Dios no tomaba parte en esta forma de relacionarse, decirse o conocerse los seres. La teología aprovecha mucho de lo dicho por Aristóteles, pero tiene otra fuente: la misma revelación. La primera gran diferencia se da con el concepto de creación, que no conoció Aristóteles. Ya que el mundo ha sido creado por Dios, Dios ha dejado un cierto vestigio, una imagen y semejanza de él en el mundo, aunque sea ésta muy lejana. La segunda gran diferencia es la revelación. Dios, en su manifestación al hombre, utiliza conceptos humanos para darse a conocer. Si la creación tiene una autonomía relativa y el lenguaje de Dios no puede sino ser auténtico y responder a la realidad, el lenguaje analógico es lícito, preciso, necesario. A partir de esta realidad fundamental hay que comprender el mismo estudio de la analogía en sí, el intento de clasificar las diversas formas de cómo Dios puede ser conocido por la razón. Estas clasificaciones que se hacen son siempre inexactas, incompletas; porque la manera viva y múltiple de conocer el hombre a Dios que es a la vez imperfecta y parcial no se puede reducir a esquemas. Santo Tomás, como la Escritura, el Magisterio y los teólogos, utiliza la analogía, sin clasificarla. Se emplea, sin ser reflexionada. "El primer sistematizador y el principal teórico de la analogía, el que impuso las pautas de su formulación sistemática fue el Cardenal Tomás Vio" (El Cardenal Cayetano) (1468-1534)³. Pero las clasificaciones y sistematizaciones no terminan por encontrar un consenso.

Se suelen distinguir dos clases de analogía⁴: de atribución y de proporcionalidad. La analogía de atribución se da cuando con un mismo nombre se denomina una o varias cosas, pero sólo en una se realiza la denominación. Así, dice Santo Tomás, que la salud se dice de un animal, y de su alimento, medicina u orina. Los cuatro se pueden decir saludables; pero la salud sólo está realmente en el animal. Los otros son

3 Cf. D. Lorenz Daiber, La evolución doctrinal del pensamiento del P. Santiago Ramírez OP. respecto al problema de la analogía (Diss.), Roma 1989, 81.

4 Sigo aquí la explicación que se hace de la analogía en la obra del P. Lorenz Daiber.

causa o signo de la salud. Esta analogía se puede también llamar de atribución por denominación extrínseca. Hay otra clase de analogía de atribución intrínseca cuando se da un mismo nombre a varias realidades y cuando en todas está la razón denominada. Así se puede decir el ser de la sustancia y del accidente. El ser del accidente se dice con respecto a la sustancia, y, sin embargo, el accidente tiene su propio ser. Por eso esta analogía puede llamarse de participación intrínseca, cuando el ser de uno es participado por otro. La analogía de proporcionalidad se da cuando se comparan varias realidades entre sí según una razón que les es en parte igual y en parte diferente. También para esta clase de analogía podemos tomar el ejemplo del ser, pero en otro sentido. Se puede decir que la sustancia es a su ser como el accidente al suyo. Se dan aquí, ciertamente cuatro términos. Se podría ejemplarizar así: A:B:: C:D. En esta analogía no siempre los cuatro términos son conocidos. Surge así un plus de conocimiento. Pero aunque fueran conocidos, la misma comparación implica un mayor conocimiento. Hay otras veces que se utiliza el mismo nombre para realidades diversas en las que no se da ni una relación entre ellas ni una proporción. Aquí no hay analogía, sino desigualdad. Ejemplo, cuando se llama banco a un lugar donde se mete y saca dinero y a un objeto para sentarse.

La aplicación a Dios de la analogía tiene siempre en cuenta la analogía de atribución. La analogía de atribución unida a la de proporcionalidad es la que nos da a conocer a Dios, a partir de los seres creados. A la base de la analogía de proporcionalidad está la analogía de atribución; y viceversa. Con mucha razón explica J. J. O'Donnell que el Aquinate "pudo establecer proporciones entre la realidad divina y la realidad creada, porque la base de esta analogía de proporcionalidad es la analogía de atribución. La analogía de atribución, a su vez, tiene sentido en el ámbito de la doctrina metafísica de la participación. Porque todo el ser finito participa en Dios como origen último de la existencia y porque existe una semejanza entre causa y efecto, debe ser posible predicar las perfecciones finitas refiriéndolas a Dios, una vez que han sido purificadas de sus limitaciones finitas"⁵.

5 Cf. J.J. O'Donnell, op. cit., 119: " Egli (l'Aquinate) può stabilire proporzioni tra la realtà divina e la realtà creata, perché la base di queste analogie di

Un ejemplo de la analogía de atribución intrínseca viene dado en el concepto de ser. Dios es el Ser, los demás seres creados son ser porque participan de su ser. Teniendo en cuenta esta dependencia creatural, se puede decir que Dios y el hombre o la piedra son seres. Pero la diferencia entre Ser y ser es inmensa. En uno, en Dios, el Ser es el Ser en toda su plenitud, en los otros su ser es limitado, temporal, participado. Un ejemplo de la analogía de proporcionalidad es "Dios es Padre". Con esta expresión se quiere decir que lo que en las criaturas se conoce como paternidad, se da también en Dios. Sólo que la paternidad se dice de Dios antes que de las criaturas en cuanto a la cosa signicada; y se dice de las criaturas antes que de Dios en cuanto al modo de significar⁶. Esto quiere decir que en Dios se da la Paternidad más plenamente que en las criaturas y que lo que se dice de las criaturas en cuanto a su paternidad se puede decir más plenamente de Dios. La razón última es porque la paternidad de las criaturas es algo dado por Dios, algo que refleja el ser de Dios. Pero de la comparación entre la paternidad humana y divina surgen nuevos conocimientos.

La analogía es, pues, un camino, un itinerario hacia Dios hecho posible porque Dios nos ha creado, y nos ha creado a su imagen y semejanza. Entre Dios y el hombre hay distancia inmensa, pero no contradicción. Por eso mismo, para conocer a Dios, hay que purificar el pensamiento a través de los tres pasos: **afirmar** de Dios sólo las perfecciones positivas, o de las mixtas, que se encuentran en las criaturas. **Negar** en Dios todo límite creatural a estas perfecciones, sin por eso perderse en la nada absoluta. Se trata de negar una negación y por lo tanto quedarse con algo afirmado. Y decir las de Dios de modo **eminente**, de modo supremo. Se obtiene así un conocimiento limitado, pero verdadero y sumamente gozoso.

proporzionalità è l'analogia di attribuzione. L'analogia di attribuzione, a sua volta, ha senso nell'ambito della dottrina metafisica della partecipazione. Poiché tutto l'essere finito partecipa in Dio come origine ultima dell'esistenza e poiché c'è una similitudine between cause and effect (las palabras en negrita faltan en la traducción italiana), deve essere possibile predicare le perfezioni finite riferendole a Dio una volta che esse siano purificate dalle loro limitazioni finite." Sin embargo, pienso que no se puede limitar la analogía a un "vektor-like; it is directional language" (Edición en inglés, 119)

6 S. Th. I, q. 33, art. 2, ad 4.

Es claro que esta forma de analogía del ser puede ser completada con otras perspectivas. Se puede partir no sólo de las perfecciones trascendentales, sino de las perfecciones que se descubren en un análisis de la dimensión histórica, o de la libertad, o del amor. Pero cualquier forma de analogía implica la existencia de la analogía del ser, porque el paso de lo finito a lo infinito, de lo creado al Increado está a la base de todo conocimiento de Dios. Sin embargo, parece que puede darse un lugar donde esta distancia se hace tan fina, tan compleja que hay que pensar la totalidad de nuevo: en la historia de Jesús y especialmente en su Pascua⁷.

3. DIOS HABLA AL HOMBRE: LA ANALOGÍA DE LA FE

Dios se muestra, se revela. Dios entra en el mundo del hombre tomando el mismo ser del hombre, su modo de conocer y su modo de hablar. Por eso que, junto con la analogía del ser y el lenguaje analógico que la revelación misma confirma, promueve y desarrolla, se puede hablar de una analogía de la fe, como del lenguaje que Dios utiliza para comunicarse con el hombre. Se da aquí el principio de la Encarnación: Dios envía al Verbo, que asume una naturaleza humana, para comunicarse con nosotros. Dios se hace presente entre nosotros de una nueva manera, y también con un nuevo lenguaje. ¿Qué significa este nuevo lenguaje? En primer lugar "analogía fidei" quiere decir que las palabras humanas que utiliza Dios para revelarse se llenan de un contenido nuevo que no tenían. Tenían estas palabras, sí, la capacidad creatural de ser asumidas en un sentido más profundo y más alto. Las palabras no dejan de ser palabras humanas, pero se enriquecen. Quiere decir que Dios pone en el mundo un plus de sentido que el mundo no tenía. Cuando la revelación de Dios habla del espíritu, no habla sólo de aquello que los hombres conocemos por esta expresión, sino de una Persona, del Espíritu Santo. La palabra espíritu se enriquece con una dimensión personal que no tenía. Dios utiliza las palabras y las lanza más allá de sí mismas. Esto se ve especialmente en la utilización del lenguaje parabólico. En las parábolas se habla de lo cotidiano, pero el que las oye se da cuenta de que en ellas se desvela un sentido nuevo que no

es el acostumbrado. A través del empleo de las parábolas se hace presente en el mundo una nueva realidad. Posiblemente nadie hubiera comparado el pan con Dios, si Dios mismo no hubiera tenido la audacia de emplear esta palabra para decir que él es nuestra comida. Pero, por eso, cuando empleamos esta palabra para significar a Dios, queremos decir más que "Dios es el que sacia mi hambre material".

Hay algo misterioso en la manera en que tiene Dios de utilizar las palabras humanas. Sin dejar de ser humanas, las hace signos de su presencia en el mundo. Las llena de sentido espiritual. Dios capacita el lenguaje del hombre para que el mismo hombre hable de Dios. Sin esta ayuda divina ni el hombre más santo podría decir algo. De todas las formas, cuando Dios habla de sí mismo en categorías humanas, mucho de su ser divino queda en el misterio.

Algo semejante, pero sólo semejante, ocurre en el misterio de la Eucaristía. El Señor se sirve de las realidades más cercanas al hombre, para servir al hombre. Por eso mismo hay que estar muy atentos a las palabras que emplea Dios para referirse a él mismo. Reducir a un lenguaje profano las palabras que Dios emplea en la revelación de su mismo ser, es una profanación. Más bien nuestro camino es el inverso: llenar el lenguaje profano de la santidad que Dios ha volcado al utilizarlo para hablar de sí mismo. Cuando la revelación divina nos habla del Hijo de Dios y de que los hombres nos debemos comportar como hijos, no podemos reducir esta revelación a lo que entiende la cultura actual por hijo y por comportamiento filial; sino que, lo que es verdaderamente hijo y comportamiento filial, lo debo ver a la luz de lo que me dice Dios acerca de ser hijo y de comportarse filialmente.

Otro sentido tiene todavía la analogía de la fe. San Pablo (Rom 12,6) utiliza esta expresión para referirse a una regla o norma de la fe. Según esta norma se da una unidad en la Iglesia que no debe ser rota por el empleo indiscriminado, unilateral y egoísta de algunos carismas. El carisma está al servicio de la totalidad de la Iglesia. Aplicándolo más a nuestro caso, podemos decir que la analogía de la fe implica el reconocimiento de una unidad en la misma revelación. Unas verdades tienen relación con otras. De una se pueden sacar principios para comprender otras. Ninguna puede absolutizarse de tal manera que las otras no tengan cabida.

⁷ Cf. P. Coda, op., cit., 94-151.

Pero al mismo tiempo hay una cierta gradación dentro de las mismas verdades de fe. Pues bien, de la comparación de unas verdades con otras surge un conocimiento por analogía que es fructuoso y gozoso⁸. Así es como, por ejemplo, se puede comparar la Encarnación de Jesucristo, su constitución divina y humana con la Eucaristía o con la Iglesia, con la Palabra de Dios y con el misterio Trinitario.

4. ANALOGIA PASCUAL⁹

La situación de la cultura contemporánea, caracterizada como de lugar de la ausencia de Dios o "noche oscura epocal y colectiva" y la situación de la cultura cristiana europea actual que se describe como "fruto de una crisis y tentación", por una parte, y por otra, como teniendo "nostalgia de una nueva imagen de Dios", ha llevado a muchos teólogos de nuestro siglo y, sobre todo, de los últimos decenios, a hablar de una analogía de la fe especial. Ya que la situación cultural y la cristiana vive una especie de oscuridad, silencio y muerte, ya que el ateísmo de masas o la indiferencia religiosa "dejó a la teología sin palabra y sin posibilidad de comunicación"¹⁰, ya que la respuesta que daba la teología tradicional había sido, de alguna manera, la causante del ateísmo, se imponía pensar en otra dirección, más conforme a la experiencia cristiana¹¹. Se va a pensar a Dios desde la oscuridad, el silencio y la muerte de Cristo. Es en Jesucristo donde la revelación tiene su centro, y en su muerte y resurrección se hace Dios más inmediato. Se va a tener en cuenta el lenguaje de la analogía del ser, el lenguaje de las cosas creadas sobre de Dios; pero sobre todo desde el lenguaje de la analogía de la fe. Se va a partir de la misma revelación de Dios; y desde el punto más álgido de esta revelación. Se habla así de "la analogía del ser cristológica", o de "la analogía centrada cristológicamente", de una "analogía renovada centrada en el Cristo crucificado", pero también de una "analogía crucis", "analogía del amor" o "analogía cristológico-pascual-pentecostal".

8 Cf. DS 3016 (Dz 1796).

9 Cf. en lo que sigue a P. Coda, op. cit. passim.

10 W. Kasper, op. cit., 67.

11 Cf. J. J. O'Donnell, op. cit., 21. La afirmación de que la teología tradicional ha sido la causante del ateísmo es unilateral y, por lo mismo, falsa. Las raíces del ateísmo son, como lo señala el Concilio Vaticano II (GS 19-20), varias.

El punto de partida es luminoso. La revelación de Dios al hombre pasa por la comunicación de su mismo Verbo, por la Encarnación. Pero en la Encarnación aparece ya como horizonte la Muerte de Jesús. La palabra que Dios dice en la muerte de Jesús manifiesta quién es Dios y cómo actúa. Por eso a partir de la historia pascual se puede profundizar en el misterio trinitario de Dios:

partiendo del acontecimiento pascual, suprema revelación del misterio, intentaremos narrar la historia de cada uno de los Tres, indisolublemente unidos entre sí, para contemplar luego en la unidad del mismo acontecimiento la unidad trinitaria de Dios, irreductiblemente distinto en sí como Padre, Hijo y Espíritu santo¹².

De este punto de partida arrancan dos formas de pensar y de interpretación: la dialéctica y la analógica. La primera está más unida a la teología protestante; la segunda, a la teología católica¹³. La tendencia dialéctica es más dependiente de Hegel, pero este filósofo tiene grandes influencias en algunos teólogos católicos. La tendencia dialéctica presupone una afirmación y un rechazo, una negación, al mismo tiempo, para que negando la negación aparezca la afirmación en toda su riqueza. El pensar positivo surge especialmente de la negación de la negación. Dios, por ejemplo, sólo se manifiesta como Dios si se objetiva y si, posteriormente, niega los límites de esta objetivación. Dios se manifiesta en lo que no es Dios, se despoja de la divinidad, para manifestarse como Dios cuando niega las negaciones que incluyen su despojo. Así ocurre en Jesucristo. Es el sí de Dios al hombre, pero se manifiesta en el no que da al pecado. Es el que asume lo más negativo que existe, la muerte, para manifestar su verdadero ser. En el fondo se diría que Dios tiene que morir para que se manifieste como Dios. Jesucristo se convierte así en una parábola de Dios, lo que ocurre en Jesucristo es el ejemplo de lo que ocurre en la misma vida divina: también en Dios mismo tiene que haber una entrega de su ser para recuperarse en el espíritu, que niega las diferencias. Dios es

12 B. Forte, op. cit., 94.

13 Los límites y fronteras son algunas veces claros, otras no tanto. Hans Küng podría contarse como teólogo protestante; E. Jünger adhiere a la analogía.

Maximino Arias Reyero

así entrega absoluta y retorno, es vida, es amor que se da y recibe. Así, también aquí, el amor puede ser una parábola de Dios Trino.

El pensamiento analógico se orienta en otra dirección, menos negativa. Tiene otra estructura de pensamiento. Tiene un fondo pneumático eclesial. En la vida de la Iglesia y en el cristiano, como parte de ella, el Espíritu actualiza el misterio pascual. El misterio pascual permanece activo y presente por la fuerza del Espíritu. Se trata de interpretar, a la luz del Espíritu, el evento pascual como palabra que habla de Dios a los hombres. Dios habla en su Hijo. Dios habla, especialmente, en la Cruz de Cristo. En ella se nos dice cómo es Dios. Se trata, pues, de interpretar la Pascua del Señor como palabra revelada en la que Dios se revela. ¿Qué nos dice de Dios la Pascua de Cristo? Se nos dice que Dios es de tal manera que puede, el Verbo divino, hacerse hombre y asumir, siendo él mismo sin pecado, el pecado del hombre. Dos dimensiones de la kénosis: creatural y salvífica. Dios es de tal manera que puede hacerse hombre y tomar sobre sí la suerte del hombre pecador. Dios se muestra Dios en la asunción de la lejanía divina que significa el pecado. Lo hace para recuperar la proximidad del hombre con Dios. El amor de Dios se manifiesta de esta manera más allá del concepto de amor que podría tenerse. El amor de Dios por el hombre es capaz de hacer que el Verbo tome el lugar del hombre pecador, sin dejar de ser Dios.

Desde esta manera de hacerse presente en la historia, en la economía de la salvación, el Dios inmanente aparece bajo otra luz. El presupuesto de que el Hijo se manifieste en la historia, tomando el ser humano y cargando con el pecado del hombre tiene que darse en la Trinidad inmanente. Pero el abajamiento del Verbo, del Hijo, sólo puede ser comprendido teniendo en cuenta las relaciones que se dan entre las Personas divinas. Por eso mismo en la relación se destaca la distinción, la no identidad personal. Ciertamente que esta distinción personal no signifique ni una pérdida de identidad y de cercanía. El Espíritu Santo es la Persona que mantiene la unidad entre el Padre y el Hijo. A partir de estos presupuestos se puede intentar elaborar una nueva ontología

trinitaria, una manera nueva de pensar el ser, no estáticamente sino como amor.

Es evidente que aquí se ha encontrado el lugar donde se debe buscar. Pero la búsqueda debe hacerse con tiento. Dos caminos aparecen como no transitables: perderse en un pensamiento negativo que no sea el de la analogía y no mantener la analogía entre la manera de ser Dios intratrinitariamente y en la economía de la salvación. En Dios mismo no existe pecado, ni negatividad alguna; sin embargo, en la acción económica del Dios Trino hay que contar con el pecado y con la "purificación" debida a la creaturalidad (el momento negativo de la "analogía entis").

5. TRABAJOS

5.1. Profundización Teológica

- * Leer en un Diccionario de Filosofía el concepto de analogía del ser.
- * Hacer una pequeña "investigación" en San Agustín. Tomar el Tomo XXVI de las Obras de San Agustín de la BAC, Madrid 1985. En las páginas 677-919 hay un índice de los temas de sus sermones. Leer los temas "silencio", "conocimiento", "hablar", y anotar lo que se refiera a Dios. Comprobar algún texto en el mismo Sermón.
- * Hacer un pequeño estudio sobre el lenguaje que utiliza Jesús en su predicación para hablar de Dios.

5.2. Guía pastoral

- * Preguntarse, ¿cuando me hablan de Dios, qué lenguaje emplean, el de la creación o el de la revelación? Cuando hablo de Dios, ¿qué lenguaje empleo?
- * ¿Noto alguna contradicción en la imagen de Dios que descubro con la razón y la que se me da a conocer en la Revelación? ¿Cuál?
- * Dar algún ejemplo de como una verdad de fe se puede conocer mejor si se la compara con otras verdades de fe.

5.3. Lecturas

- * San Agustín, Salmo 32, I, 8. En: Obras de San Agustín, Enarraciones sobre los Salmos, Tomo XIX, BAC, Madrid 1964, 435-436.
- * Enrique Alvear, Palabras de Vida (Colección signos y testimonios, 2), Santiago 1988.
- * Theresia a Madre Dei, Edith Stein en busca de Dios, Estella 1984.
- * San Agustín, Sermón 120. En: Obras de San Agustín, Sermones, Tomo XXIII, BAC, Madrid 1983, 34-38.

LA REVELACION

DEL DIOS CRISTIANO

SEGUNDA PARTE

LA REVELACION DEL DIOS CRISTIANO

La revelación cristiana tiene una historia. Dios ha querido darse a conocer preparándose un pueblo para ello. Y le ha llevado tiempo. Es cierto que en cada época Dios está totalmente presente. Pero el hombre no es capaz de conocerlo del todo.

El Antiguo Testamento es la historia de la preparación a una manifestación insuperable. Dios se manifiesta más que como presente, como futuro. Sin embargo, su presencia es un fogonazo en la historia. Es el comienzo del día. Por eso no podemos olvidarla. Recordar el paso de Dios por el Antiguo Testamento es recordar nuestro pasado.

Es algo postizo mostrar la revelación de Dios en el Nuevo Testamento tratando primero del Padre, luego del Hijo y, finalmente, del Espíritu Santo. Es una limitación del método de enseñar. En realidad las Tres Personas Divinas se manifiestan en la llegada del Hijo. Los textos son claros, aunque sean posteriores a los hechos. Las Tres Personas se nos dan en una unidad tan íntima que la normal deducción debería concluir con que son un solo Dios. Tan unidos están que no pueden separarse. Esta visión unitaria se logra con el análisis de las fórmulas trinitarias.

LECCION SEXTA

DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO¹

Sumario

1. *La revelación del Dios cristiano es un hecho histórico, se realiza en la historia. A lo largo de muchos siglos Dios se ha ido manifestando en su encuentro con los hombres. Tenemos testimonios escritos de estos encuentros y de esta manifestación. No es fácil, sin embargo, realizar una lectura ordenada de la historia. La sucesión histórica no coincide, muchas veces, con su testimonio escrito. De todas formas, se puede hacer un esfuerzo y descubrir cómo Dios, en su pedagogía divina va mostrándose hasta hacerlo plenamente en Jesucristo.*
2. *En la Escritura se encuentran los rasgos de ese Dios personal y familiar que se manifestó a los Patriarcas; la imagen de Dios, que, por medio de Moisés, libera a su pueblo y hace alianza con él; la imagen de Dios, que quiere reinar, con el rey, sobre una nación donde la ley y la justicia sean un bien de todos. Pero Dios también se manifiesta como dirigiendo la historia, como providente, creador y último fin.*
3. *De la visión histórica se puede construir una cierta síntesis. Evidentemente que es una síntesis que no corresponde a una creación humana. Hay aspectos que parecen contrarios, estar*

en tensión. Así nuestro entender se adecúa a la realidad de Dios.

4. *El Antiguo Testamento es fundamental para los cristianos. Por eso tenemos que aprender a leerlo, sin falsearlo. El creyente sabe que uno y el mismo es Dios en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. A causa de esta unidad, podemos descubrir los rastros del Dios Trino en los testimonios y en la manifestación de Dios en el Antiguo Testamento.*

1 Para esta lección se puede consultar la siguiente bibliografía: R. de Vaux, Historia antigua de Israel. Tomo I: Desde los orígenes a la entrada en Canaán, Madrid 1975, especialmente 267-285 y 431-448; M. Gracia Cordero, Teología de la Biblia. Tomo I (BAC, 307), Madrid 1970, especialmente 33-372 y 373-389; H. Cazelles, Pentateuco. En: DBS, Tomo VII, París 1964, 687-858; Idem, Au tour de l'Exode (Eudes), París 1987; E. Mangenot, Dieu (sa nature d'après la Bible). En: DThC, Tomo IV/1, París 1939, Coll. 948-1023; C. Westermann, Genesis (Biblischer Kommentar Altes Testament. Band 1/2). Neukirchen 1981, n° 4: Die Religion der Patriarchen, 116-128, con exhaustiva bibliografía sobre cada tema en 128-138; A. Rincón González, Origen de la imagen cristiana de Dios. En: Dios problemática de la no-creencia en América Latina. Bogotá 1974, 167-215.

1. INTRODUCCION

Parece una temeridad, según se presentan los estudios exegeticos actuales, pretender presentar la imagen de Dios del Antiguo Testamento. En primer lugar porque los mismos textos no parecieran dar pie para encontrar una idea de Dios. ¿Se puede decir que el Dios de Abraham es el mismo que el de Moisés? ¿No tendrá cada uno su idea de Dios? ¿Es el Antiguo Testamento más que una recopilación de textos de diferentes épocas hecha posteriormente, de tal manera que le falta una verdadera unidad? El Antiguo Testamento tiene una unidad, tiene conciencia de una identidad, de una misma historia. Pero esta identidad se da a través de una diversidad de épocas. La diversidad es también un hecho constatable. Podemos y tenemos que ver las dos cosas unidas, porque si no, no hay sentido histórico. Cada vez es más necesaria una teología de la historia. Y es necesario arriesgarse a hacerla. Ver la identidad y la diversidad de la historia de Israel tiene fundamento: los textos, analizados convenientemente y científicamente, nos dan base para deducir y describir la existencia de una religión anterior a la salida de Egipto. Esta religión y esta idea de Dios que lleva consigo no se identifica con ninguna de los pueblos cananeos ni amorreos ni con otra religión de oriente. Los mismos textos dan pie para distinguir también una situación de Israel, que coincidiría con la salida de Egipto y el asentamiento en Canán. La época de los Reyes y Profetas y de la reconstrucción de Israel al regreso del exilio tiene testimonios históricos claros. A partir de los textos bíblicos podemos, ciertamente, conocer cuál era la idea de Dios en estas épocas. La situación de Israel en tiempo de la monarquía, del profetismo y las épocas posteriores son para nosotros ya historia.

Por otra parte, el encuentro de Dios con el hombre, encuentro histórico, significa necesariamente crecimiento en la continuidad. Dios se adecuaba al conocer del hombre que va desarrollándose muy lentamente. Debemos conocer también el comienzo y el pasado de nuestra religión, porque, de alguna forma, Dios actúa de manera semejante su camino de encuentro con los hombres. Es muy importante, para un pastor, conocer como Dios se relaciona con los hombres a la luz de como lo hizo anteriormente. Por eso mismo vamos a iniciar un camino de redescubrimiento de la historia de Dios

con los hombres. Y para eso entramos en las diversas épocas que se pueden distinguir.

2. VISION HISTORICA

2.1. "El Dios de Abraham, Isaac y Jacob"

La unidad que presentan los capítulos 12 - 50 del Génesis, expresada en el parentesco de los patriarcas, tiene sobre todo un sentido religioso y cultural. No se trata de afirmar el parentesco tan estricto como el que se expresa, sino la convicción de una comunidad étnica con un destino común. Se podría constatar que existe una historia relativamente autónoma de cada grupo. El ciclo de Abraham, de Isaac, de Jacob pueden haber existido autónomos hasta que se unieron posteriormente. Pero todos ellos tienen algo de común, que da pie a la unión: son nómadas, buscadores de tierra y tienen una misma experiencia de Dios. Cada grupo posee sus experiencias religiosas, pero todas coinciden en su contenido y forma. Cuando se leen los ciclos de Abraham, Isaac y Jacob aparecen las diferencias y coincidencias. El tenor de la historia de cada uno hace posible situarlos a todos en una historia común continua. Sobre todo se dan estas coincidencias en la idea que tienen de Dios. De tal manera que podemos, en cierto modo, con gran probabilidad, redescubrir la imagen del Dios de los Patriarcas. A la luz de un texto clave podemos acercarnos a la imagen de Dios que tienen los Patriarcas:

Yahveh dijo a Abram: "Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición.

Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan.

Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra" (Gén 12,1-3).

Hay en este texto, evidentemente, añadidos que son posteriores al tiempo de Abram (P. e. el nombre de Yahveh).

Pero en su conjunto podemos rescatar los aspectos más sobresalientes de la imagen de Dios del tiempo patriarcal:

a) El Dios de cada Patriarca es **uno solo**. No se trata de afirmar un monoteísmo teórico, ni de enfrentarse con el politeísmo. Se trata de un henoteísmo o una monolatría. Teóricamente puede haber pueblos que tengan otros dioses, pero los Patriarcas se saben dependientes de un solo Dios. Viven ante un solo Dios y un solo Dios es el que habla y obra. Ni hay mezclas en Dios, ni se puede adorar al dios de los otros pueblos.

b) Este Dios **se vincula a personas**. A pesar de que la tradición posterior identifica el Dios de Abraham, Isaac y Jacob con Yahveh (Ex 3,6.15(E); Ex 6(P); Gén 12,1; 4,26(J)) conoce también que el nombre de Yahveh es nuevo (Ex 3). Dios no tenía primeramente un nombre propio. Era el Dios de "mi/tú/su padre" (Gén 31,5.29); era el Dios de "nuestros/vuestros/sus padres" (Ex 3,13.15.16). Era el "Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex 3,6).

c) El Dios de los Patriarcas no está vinculado a santuarios o a lugares, sino a una o varias personas. Es un Dios **familiar**. Es un Dios que acompaña a la familia. Hay lugares especiales, pero son de recuerdo. No hay altares y templos, sino la pascua, fiesta familiar. La circuncisión es la forma de manifestar la relación con Dios. La suerte de la familia o del clan está en las manos de este Dios.

d) De Dios parte la **elección**. No hay invocación para que se le manifieste. No hay una búsqueda de Dios por parte del hombre. Dios dice a Abram su palabra.

e) Es un Dios que **habla** con los que elige. Tiene una relación de amistad con los que acompaña. Se puede tratar con él casi como con otro hombre, se le pide, se regatea con él (Gén 18,16-36), se lucha contra Dios (Gén 32,23-33). Se adecúa al hablar humano. Se presenta delante de ellos, ciertamente a través de figuras humanas (Gén 18). Por la importancia que tiene la "teofanía de Mambré" para la posterior imagen de Dios, conviene leerla atentamente: Dios se manifiesta en la imagen de tres individuos, pero se le habla como a uno solo. Está aquí expresada la plenitud de Dios y su unidad.

f) Es el Dios de la **promesa**. Este es un tema constante de la imagen de Dios. Dios es el que promete una familia, un pueblo, una nación, una tierra. La promesa no está acompañada, en este tiempo, sino de la palabra de Dios que ayuda, guarda, protege ya sea en una situación de inseguridad o de necesidad, ya sea sin que se dé esta situación. Es una promesa que no requiere para ser hecha la necesidad de los hombres.

g) Es el Dios de la **alianza**. En los Patriarcas aparece la alianza con un significado muy primitivo. No se trata de un pacto o un acuerdo entre Dios y Abram. Se trata en que Dios se compromete, incluso con un rito, a guardar la familia (Gén 15,7-21). Se jura a Abram darle la tierra prometida. Posteriormente esta alianza se completa con la actitud de respuesta por parte del hombre (Gén 17).

h) Este Dios de los Patriarcas no está acompañado de amenazas para la familia o el clan. No es un Dios que exige justicia y anuncia castigos. No determina tampoco ninguna forma política de existencia. No toma parte en guerras ni en batallas. Está para guardar a la familia, no para exigirle. No exige sacrificios humanos (Gén 22,1-19).

i) No tiene este Dios una esfera sacral, un lenguaje sacro. El culto es un culto familiar, integrado en la familia. No hay lugares o tiempos sagrados. No hay acciones o utensilios sagrados. Exceptuando Gén 14 no se conocen personas sagradas, sacerdotes; el padre es el que sacrifica, bendice, recibe la palabra de Dios, conduce a su pueblo.

j) Es un Dios sin nombre, un Dios oculto, desconocido. No se le puede dominar. Es el que se muestra, pero a través de otros personajes. Nunca en sí mismo. Pero no es un dios cosa, un dios objeto.

k) En esta imagen de Dios se da una universalidad potencial. Puede ser nombrado con diferentes nombres, asumir diversas características, sin que pierda su identidad, su dimensión personal. Se le pueden dar diferentes nombres:

El (Gén 46,3; 33,20) "el fuerte", "el primero", "Dios".

El-Roi (Gén 16,18) "Dios que todo lo ve, que ve todos los países".

El-Olam (Gén 21,33) "Dios eterno, que permanecerá".

El Elyon (Gén 14,18-20;22) "Dios de lo alto, del cielo, trascendente".

El-Shaddai (Gén 17,1;28,3) "Todopoderoso, el supremo, el que da la fecundidad".

2.2. Dios del Exodo y de la Alianza

Entre el tiempo de los Patriarcas y el de Moisés han pasado siglos. Si los Patriarcas vivieron hacia el año 2.000-1800 a. J.C., los sucesos que se nos narran en los libros posteriores han debido darse entre los años 1250-1230 a. J.C. Los "historiadores" de Israel que han narrado, muy posteriormente, estos hechos no han podido borrar las situaciones históricas en que se han producido. Porque es cierto que los libros en los que leemos estos hechos pertenecen a épocas muy posteriores, cuando Israel ya tiene una unidad y está aposentado en Palestina. Sin embargo, se conserva la memoria de otra situación en las diversas tradiciones, que coinciden en varios aspectos. Estas narraciones transparentan, en primer lugar, la situación de diversas tribus israelitas en Egipto. Constaban de numerosos miembros y habían sido utilizados como trabajadores, posiblemente en la construcción de ciudades. Su situación empeora y son tratados como esclavos, como obreros explotados, llevando un género de vida inhumano. El malestar de estas tribus cunde. Las represalias son la respuesta. De una manera u otra, por un camino u otro, estas tribus escapan de Egipto y logran llegar a un país donde se unen con tribus hermanas. Pero lo más importante es la experiencia que transmiten y que pronto es asumida por toda la región: Dios ha escuchado su clamor y les ha ayudado a escapar por medio de Moisés y con grandes prodigios; Dios ha hecho con ellos una Alianza, les ha dado normas para vivir y para el culto; Dios ha cumplido su promesa y les ha dado la tierra prometida a sus padres:

La vida de los hombres que "han pasado el mar" lleva la marca de la "ayuda de Dios". La experiencia ha sido tan violenta y decisiva que ha cambiado la existencia de esas Gentes y del pueblo en el que viene a integrarse pronto. La misma historia de Israel escoge como punto de partida ese prodigio. Dios, el Dios del pueblo, será siempre ya en el fondo *el Dios del Exodo*².

La experiencia de la salida de Egipto se convierte así en algo mucho más importante que en un hecho histórico, que es de suyo constatable por la historia, aunque con hipótesis y posibilidades diversas. Lo que existe en el fondo es una visión de fe, que el pueblo repite a lo largo de toda la historia y que fundamenta su unidad:

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado (Dt 26,5-10).

Y, junto con esta visión de fe, una nueva imagen del Dios de los padres. Pero, ¿en qué está lo nuevo de este Dios? ¿Qué es lo nuevo de este Dios que ya no es un Dios de los Padres, del pasado, sino actual, presente?

a) El nuevo nombre de Dios: YHVH³

Para el creyente israelita de esta época YHVH es el Dios de los padres. El Dios que se manifiesta a Moisés y que sacará a Israel de Egipto es el "Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex 3,6. 16 (J)); cfr. también Ex 3,15 (E); Ex 5,3 (P)). En esto hay un acuerdo total. Y, sin embargo, también todas las fuentes concuerdan en que Dios se revela de una manera nueva, con un nombre nuevo, con acciones más poderosas: Ex 3, 9-15 (E); Ex 6, 2-13 (P). Para superar esta tensión se dan explicaciones: "Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Sadday; pero mi nombre de Yahveh no se lo di a conocer" (Ex 6,2). Como nombre de Dios, YHVH, puede haber existido fuera de Israel, pero no hay testimonios seguros. El nombre como tal aparece en diversos escritos extrabíblicos, pero puede decirse que bíblicamente tiene su origen en Moisés.

La palabra YHVH se deriva, ciertamente, del verbo "ser" (HYH) y no de verbos como "caer", "soplar", "amar" (HWH). Es un imperfecto y es bastante probable que no se trata de una forma causativa (Hifil) que tendría el sentido de "él hace ser", "él crea"; sino el sentido (Kal) de "él será/es"⁴. Pero lo más importante es el sentido que tiene en el texto. Yahveh aclara en el texto del Exodo su nombre y se define no como "el que es", sino con una fórmula: éhjuh asher éhjuh. Sobre el significado del nombre, tal como se define en Ex 3,14, se han dado diferentes opiniones⁵:

- * La LXX tradujo esta frase por "yo soy el que soy" ("Εγω ειμι ο ον"). Da la impresión de que el participio "el que soy", describe un estado, una condición; se piensa más en un "existente" que en un "actuante". De aquí la posibilidad de comprender a Dios como "el que es", "el ipsum esse subsistens". Esta interpretación conduce la

3 Anotemos algo sobre la pronunciación. La pronunciación de estas cuatro letras (tetragrama) YHVH, como es reconocido por los investigadores, debe sonar Yahveh y no JeHoVah. Esta última pronunciación se debe a un error. Los masoretas, judíos que vocalizaron el Antiguo Testamento, evitaron que se pronunciara el nombre inefable de Yahveh y sustituyeron las vocales de YHVH por las de Adonai, reemplazando incluso la primera A por E. De aquí se derivaría la pronunciación medieval JeHoVa, puesta de moda por los Testigos de Jehová. Cf. W. H. Schmidt, Exodus, Neukirchen-Vluyn 1988, 173.

4 Cf. W.H. Schmidt, Exodus, Neukirchen-Vluyn 1988, 173.

5 Ibidem, 175-180. Con la literatura correspondiente abundante.

expresión hebrea al mundo griego y logra traducir en términos griegos una idea profunda de la biblia. Se puede, sin embargo, sacar mucho provecho filosófico y teológico de esta traducción, que tiene capacidad de expresarse más existencialmente. Es como si quisiera decir Dios, con esta expresión, que "él es de verdad el que existe", que no es una imaginación ni un ídolo hecho por los hombres. Yahveh es el que verdaderamente es con toda la fuerza del ser, el que es originariamente, el que tiene el ser.

- * Si se entendiera en una forma causativa se traduciría por "yo soy el que da el ser", "el creador", "el que hace ser", "el que de la nada crea el ser". Pero parece que explicar la expresión así es sacarla de contexto.
- * Se ha traducido desde muy antiguo en futuro: "yo seré el que seré", para indicar que Dios se define ante Moisés como el que en el futuro, más adelante, estará con su pueblo y hará grandes prodigios por su pueblo.
- * "Soy el que soy" significaría la fidelidad de Dios, su inmutabilidad, su acuerdo consigo mismo. Dios no cambia caprichosamente y respeta la palabra dada. "Yo soy el que permanezco siempre, el que no me niego, el que mantengo la palabra, las promesas". El Dios de los Padres y el Dios de los hijos y nietos, el Dios del pasado y del futuro.
- * "Yo soy el que quiero ser", "el que soy no lo doy a conocer", "el que tengo una plena libertad", "el innombrable", "el que no quiere decir su nombre". Es como si dijera, "no te importa mi nombre", "no doy a conocer mi nombre". Dios da a Moisés una respuesta evasiva, en la que oculta el nombre más que lo manifiesta. Algo parecido ocurriría en Gén 32,30 y Jue 13,6;17. Dar a conocer el nombre sería entregar el ser y Dios no es dominable; es el Señor. Algo de este sentido de la trascendencia divina puede haber en el significado de Yahveh, pero se sale, ciertamente, del contexto.
- * El significado más aceptado por todos los intérpretes es "yo soy el que estaré contigo, el que estará a tu lado, el que me manifestaré en tu boca, el que obraré vuestra

salvación". Es un futuro con sentido de presente. Dios asegura su presencia activa, más que su existencia teórica; Dios asegura su obrar salvador, más que su pura existencia.

De esta manera manifiesta el nombre de Javeh o su significado algo del ser de Dios. Pero aún son posibles muchas acentuaciones: Yo soy "el que actúa, el que se manifiesta, el viviente y el que ayuda" (RE VIII,534). "Yo estoy real y verdaderamente ahí, estoy listo para ayudar y actuar" (Weichrodt, TheolAT I5, 116). "Yo soy y permanezco presente" (MBuber, Werke II,63)⁶.

En el nombre de Yahveh se manifiesta, pues, que Dios es el que está en beneficio de su pueblo. Está con él incondicionalmente. Está y estará presente, en cualquier situación en que se encuentre. No se podría dar a este nombre otro significado que el que da Juan: "Dios es amor" (1 Jn 4,8), aunque para ello tuvieran que pasar todavía siglos. Dios está en el Exodo ya con esa trascendencia y ese misterio propio de Dios, a través de un mediador suyo y, sin embargo, manifestando su amor en acciones que realiza⁷.

b) El liberador

Dios está y estará con su pueblo en cualquier condición en que se encuentre. Pero está con un sentido determinado, su "estar con" tiene una orientación: "está para" liberarle. La presencia de Dios tiende a constituir al hombre en su libertad primera, a situarle en las condiciones en las que puede desarrollar su libertad y ser libre. Esto sólo lo puede hacer el que es libre. Dios se manifiesta en la liberación de las tribus israelitas como libre. La meta de la libertad de los israelitas es una relación libre, de seres libres, con quien es libre. La meta es constituir al hombre como dialogante con alguien que tiene la libertad, que es la libertad. La libertad de Egipto es un hecho histórico y real, pero también es un punto de partida, para alcanzar una libertad que sólo pueden tener

aquellas personas y aquellos pueblos que tienen a Dios liberador y libre como educador de la libertad.

c) Yahveh es único

No se trata aquí, en este período, todavía del monoteísmo teórico, tal como se dará con los profetas. Los israelitas conocen otros pueblos que tienen sus dioses. Pero sólo Yahveh es su Dios; más aún, sólo Yahveh es Dios. Israel no tiene otro Dios que Yahveh. Por otra parte Yahveh ha tomado a Israel como pueblo, le ha elegido; y es celoso de su exclusividad.

d) Dios, siempre misterio

El Dios de los Patriarcas se había negado a definirse. Era el Dios oculto. El Dios que se manifiesta a Moisés tiene un nombre. Y, sin embargo, permanece siendo un misterio. Moisés aprende que no puede ver la cara de Dios (Ex 33,18-22). Lo que puede ver es su "espalda". Y eso a pesar de que se dice que Moisés era el que hablaba con Yahveh "cara a cara, como habla un hombre con su amigo" (Ex 33,11) y que los notables de Israel también "vieron al Dios de Israel" (Ex 24,9-11). Dios está cerca del hombre, es su amigo, pero no deja de habitar en una nube. Dios es un misterio personal, que habla, ayuda, hace alianza; pero siempre hay algo más profundo. De aquí, posiblemente, la prohibición de hacerse imágenes de Dios, de objetivar a Dios, de representar a este misterio inefable, de querer dominarle. Dios sólo es accesible en la palabra (Dt 4,12). Por eso su nombre no puede pronunciarse ni en fórmulas mágicas ni en vano. Las fórmulas mágicas indicarían que el hombre domina al mismo Dios. La utilización del nombre de Dios para la mentira o el juego es absoluta contradicción.

Yahveh está presente en la historia como Dios, sin dejar su dimensión divina. Por eso mismo su palabra puede no ser oída; sus obras pueden no ser vistas. El Faraón ve los milagros y prodigios, pero no los remite a Dios, sino a la naturaleza o al poder de los hombres.

⁶ Cf. *Ibidem*, 117.

⁷ Cf. R. de Vaux, op. cit., 345-347; H. Cazelles, *Au tour de l'Exode (Etudes)*, París 1987, 269-286.

e) Dios que oye el clamor de su pueblo

Dios se manifiesta en el Exodo como el que escucha la aflicción de su pueblo, el que escucha el clamor del que sufre. Hasta este momento Dios no se había manifestado de esta forma. Dios había elegido sin presupuestos a Abraham. Pero ahora Dios sale en favor de su pueblo porque sufre injustamente. No se trata sólo de descubrir una forma de obrar de Dios, sino de una forma de ser. Dios es de tal manera que el sufrimiento de los hombres le afecta. Más aún, le afecta profundamente el sufrimiento que proviene de la injusticia, causado por el mismo hombre. Es de tal manera que sale de sí para rehacer la justicia: "he bajado para librarle" (Ex 3,8).

f) Dios a través del hombre: el mediador

Dios se muestra como el que actúa a través de mediadores. No lo realiza sustituyendo al hombre, sino haciéndole partícipe de una misión. ¿Por qué Dios actúa a través de hombres elegidos? ¿Por qué de entre todos los miembros de un pueblo elige y capacita a algunos para que descubran su palabra a todos, para que lleven a todos su designio salvador? ¿Por qué el o los hombres elegidos se creen siempre incapaces, sienten que se les pone una tarea por sobre sus posibilidades, son incluso rechazados por el mismo pueblo? ¿Se muestra algo del ser de Dios aquí? Desde luego se puede ver su pedagogía, que manifiesta el deseo de comunicar su mismo ser a la manera como el hombre puede llevarlo. El profeta, el mediador es el hombre de Dios, el que habla palabras de Dios; pero es más, es el que hace a Dios presente. Dios quiere comunicar al hombre no sólo una misión, sino que quiere comunicarse él mismo.

g) Dios santo

En su mismo ser Yahveh se define por la santidad: "yo soy santo" (Lv 11,45; 19,2); por su santidad, por su "qadosh", es totalmente otro que los hombres. Dios es el totalmente Otro, Inaccesible. Incluso cuando se hace presente, cuando manifiesta al hombre su gloria, le acompaña su santidad. La presencia de Dios santo en medio de los hombres se expresa

por medio del fuego. La santidad se manifiesta en que todo lo que toca queda santificado. Y lo que es más importante, la santidad de Dios es la que exige la santidad de los hombres. El hombre israelita que tiene que ver con Dios es santo. De aquí la necesidad de una vida santa, de la purificación.

h) Dios de la Alianza

...la salida de Egipto es realmente el acontecimiento primero de la salvación en el Antiguo Testamento; es la liberación que redime de una dominación extranjera y de los trabajos forzados. Pero, a pesar de todo, el Antiguo Testamento no hace que consista toda la "liberación" en sacar al pueblo de Egipto y hacer que retorne del exilio. Esta liberación está ordenada al culto de la alianza que se celebró en el monte Sinaí; si falta esta finalidad, pierde su significado específico⁸.

Lo que verdaderamente hace ser a Israel pueblo de Dios no es la salida de Egipto, sino la Alianza. La Alianza tiene también un sentido revelador de Dios. ¿Qué imagen de Dios se deduce de Aquel que hace alianza con un pequeño e insignificante pueblo? ¿Cómo se puede concebir el ser de un Dios que quiere hacer un pacto con tribus, para hacerlas un pueblo, su pueblo? (Cf. Ex 24,9-11; Ex 24,3-8; Ex 34,1-28). El término "berit", alianza, tiene, en primer lugar, un significado de promesa, compromiso, juramento⁹. Dios se compromete ante sí mismo a hacer de este grupo de personas un pueblo. La Alianza entre Dios e Israel no es un pacto bilateral, aunque esté narrado a menudo según el formulario de los pactos bilaterales. Entre Dios e Israel no hay una igualdad perfecta. La Alianza resalta la fidelidad de Dios ante sí mismo, es fiel a la palabra que da. Resalta también que su Alianza contiene una bendición¹⁰.

8 Cf. Comisión Teológica Internacional, Promoción humana y salvación cristiana (1976). En: Idem, Documentos 1970-1979, Madrid 1983, 156. Sobre este tema ver Comisión Teológica Internacional, Teología de la liberación, Madrid 1978. La Teología de la liberación acentuó el tema del Exodo, enfocado social y políticamente, pero no el de la Alianza. Cf. G. Gutierrez, Teología de la liberación. Perspectivas, Lima 1971, 196.

9 Cf. A. Ganoczy, op. cit., 120-124.

10 Cf. Gn 9,1-7; 15,1-21; 17,1-22.

Sin embargo, también la Alianza de Dios con Israel comporta, según otros textos¹¹, una respuesta de Israel. En la Alianza, Dios eleva al hombre a ser pactante de Dios, dialogante de Dios. Dios se compromete a sí mismo mediante un pacto bilateral, aunque para ello tenga que hacer del hombre un igual suyo, uno que puede responder y ser responsable. Con ello, la ley no es una ley que el hombre tenga que cumplir porque el legislador se la impone, es una ley aceptada internamente. Dios no es el legislador externo, que impone las condiciones del pacto; es el que acepta las condiciones que el mismo hombre hace suyas y que le son necesarias para convertirse en pueblo y persona. Se destacan así varios rasgos de Dios: su fidelidad, su gratitud al salir al encuentro del hombre para hacer un pacto con él, la elevación del hombre a categoría de pactante, la realización del pacto con todos los miembros y no sólo con algunos.

i) Dios del culto

¿Cómo es un Dios que desea que se le de culto? ¿Cómo es un Dios que desea que el hombre recuerde los beneficios que le hace? Más que en otros puntos hay que evitar aquí una visión distorsionada del ser de Dios. Yahveh prescribe un culto. Desea que se conserve en memoria el Exodo y la Alianza. Prescribe para ello fiestas, tiempos, lugares, utensilios (Cf. Ex 12,25-31).

El culto quiere hacer presente la presencia salvífica de Dios aquí, ahora, para mí. Con el culto desea Dios hacerse actualmente presente, con su presencia salvadora. El no ha realizado una acción en el pasado y el tiempo la ha agotado. Su acción permanece, su recuerdo es presente; pero se trata de un recuerdo vivo y fuerte. Con el culto quiere Dios mantener la relación del hombre con él de manera continua. Dios es tan necesario para el hombre, es alguien tan esencial que el hombre tiene que darle un tiempo, un lugar, un espacio, una expresión en su vida. Dios no puede hacerse innecesario en la vida del hombre, porque el hombre perdería todo su sentido y contenido. La felicidad del hombre está en la relación que tiene con Dios. Pero este Dios

se ha hecho presente en acontecimientos que quedan marcados en la historia. Dios se hace presente en una continuidad con el pasado.

j) Dios guerrero

¿Cómo comprender que Yahveh, fiel y misericordioso, liberador y aliado de Israel pueda ser el castigador, el aniquilador de otros pueblos? Dios aparece como guerrero (Ex 15,3), aplasta a enemigos, derriba a contrarios. Dios toma partido en las batallas (Ex 17,8-16), borra la memoria de otros pueblos, se pone en guerra, entrega en las manos duras de Israel a reyes y pueblos (Dt 3,2). Se enciende la ira de Yahveh, incluso con los mismos israelitas, y les quiere borrar del libro (Ex 32,10.11.32). No se puede borrar de la etapa del Exodo y de la Alianza este rasgo de Yahveh. La imagen de Dios no se adecua a nuestros actuales gustos, pero es la de la revelación. Dios aparece como el que no es capaz de vencer el mal con el bien. ¿Podríamos interpretar estos sucesos y darles una explicación que satisfaga? No es la alternativa. Tenemos que verla como un momento de la historia, como un rasgo que tendrá su superación cuando se manifieste que Dios no guerra con unos contra otros, sino con unos por todos. Sin embargo, el problema del mal, de las catástrofes y de las violencias permanece hasta nuestros días, como una realidad que quiere empañar la imagen de Dios.

2.3. El Dios de la nación

En hebreo se distingue entre "am" y "gÖy". "Am" empleado en plural designa los parientes próximos por línea paterna ("amín": Gén 25,8.17); empleada en singular y colectivamente significa Generalmente "pueblo" (Gén 34,16). El "pueblo" es, pues, como una extensión de la familia paterna. Dios promete, sin embargo, a Abram hacer de él una nación grande, un "gÖy" (Gén 12,2; 18,18), una nación como las otras naciones del mundo (Gén 35,11-12) y esto se ve realizado cuando Israel entra en la Tierra Prometida. La "nación" representa una unidad territorial y una unidad política. Sobre esta "nación" quiere reinar Yahveh. El concepto "pueblo" considera más bien las relaciones internas de sus miembros, que se basan en relaciones familiares, pero

¹¹ Cf. Ex 19,3-25; 24,1-18.

también en su relación con Dios que le ha elegido. En cuanto "nación" Israel se parece a sus vecinos, tiene relaciones con ellos. Los israelitas pensaban que las promesas hechas a Abraham y manifestadas en la Alianza terminarían con la constitución de Israel como nación.

Una vez terminada la constitución de Israel como pueblo, con el libro de Josué, comienza la narración de su constitución como nación. Los Jueces preparan el camino a la unidad nacional que se haría con los Reyes. Unidad endeble, pues pronto se divide Israel en dos reinos. Era una nueva situación, en la que además se dan nuevas instituciones: la monarquía, la ciudad de Jerusalén, el Templo, el sacerdocio y el profetismo. En esta situación se ve a Yahveh con nuevos ojos. No se trata de una imagen de Dios de novedad total, sino de características que emergen al darse nuevas situaciones.

a) Dios presente en la Nación a través del Rey

Al principio Dios y Samuel estaban en contra de tener un rey. La elección de un rey podría entenderse como rechazo a la realeza de Yahveh, como poner a un hombre por encima de otros, como una sustitución de Dios. Pero ambos ceden. Y comienza una unión, entre Dios y el rey, estable, permanente, constante. Dios reina a través del rey, Dios gobierna por medio del rey. Se muestra entonces la imagen de Yahveh preocupándose de su pueblo, fundando su unidad. Dios quiere una nación, quiere la unidad. No importa que el rey usurpe prerrogativas divinas o que no realice la justicia. Los profetas se encargarán de colocarle en su lugar. El único Rey de Israel es Yahveh; el rey debe estar al servicio del pueblo. El rey no es Dios. La imagen de Dios recibe de esta forma un aspecto que no tenía anteriormente: cuida, a través del rey, de la unidad de la nación; a través del rey asiste y cuida de su pueblo.

b) Dios y el culto del Templo

También al principio parece que Yahveh no está de acuerdo en que se le edifique un templo (2 Sam 7, 4-17). Pero cede y viene a habitar en el Templo de Jerusalén. Si anteriormente

no se encontraba ligado a un lugar, ahora sí. Yahveh mora en el centro de su nación. El templo se hace signo de la presencia de Dios. No obsta el que se quiera determinar y situar. Los profetas se encargarán también de purificar la religión y de relativizar la importancia del Templo:

No os fiéis en palabras engañosas diciendo: "¡Templo de Yahveh, Templo de Yahveh, Templo de Yahveh es éste! Porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda, (y no vertéis sangre inocente en este lugar), ni andáis en pos de otros dioses para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres desde siempre para siempre (Jer 7,4-7).

c) Dios y la justicia social

En una nación constituida, Yahveh aparece como el que imparte la justicia. El rey es el encargado de realizar la justicia, de que se respeten los derechos. Esta es la voz de Yahveh. Y es aquí donde la voz de los profetas se hace urgente. En la constitución de una nación lo principal es el respeto y la justicia. Dios aparece como el defensor de los que no reciben esta justicia. Dios se convierte de manera especial en el defensor del pobre, de la viuda, del huérfano, del forastero.

Durante el período de la realeza, el Dios de los pobres se revela sobre todo cuando cunden las injusticias sociales y el abandono de la alianza, en desmedro de los pequeños y desvalidos... Yavé, como rey de Israel y en virtud de la justicia que le caracteriza, es el protector de los pobres y de los débiles. Y no se trata de una forma de justicia retributiva, que vendría a recompensar supuestos méritos adquiridos por los pobres gracias a su piedad y su confianza en Dios (pobreza "espiritual"): se trata de una justicia de tipo "real",

por la que Dios se (sic!) debe garantizar el derecho a los desvalidos¹².

d) Dios, Señor de la historia

Hay una dimensión universal en la imagen de Dios de esta época que no había aparecido anteriormente. Dios conduce la historia, no sólo la de Israel, sino la de todos los pueblos. Todo lo que ocurre, dentro o fuera de Israel, está sujeto a la voluntad del Señor. Dios se sitúa más allá del poder político y de los poderes políticos. No hay lugar para un imperialismo idolátrico, donde la nación y la política sean los valores superiores.

e) Dios creador del universo

El poder de Yahveh llega a su cima cuando se le presenta como creador de todo el universo. La imagen de Dios se hace realmente trascendente cuando con su palabra crea de la nada todo lo que existe. La imagen de Dios creador es de las más bellas que se muestran en la Escritura. Dios creando para bien de la creación, Dios dando al hombre poder sobre todas las cosas, Dios disponiendo de todo en favor del hombre. No importa que esta imagen de Dios coincida con el descubrimiento del pecado del hombre. Donde hay pecado hay grandeza de Dios y fuerza de Dios para superarlo.

f) Dios que purifica y perdona a su pueblo

El poder de Dios se extiende sobre todos los pueblos, el poder de Dios está al servicio de su pueblo. Por eso mismo aparece la imagen de Dios como un Dios que castiga y que hace retornar a su pueblo a los amores de la juventud. Dios conduce la historia, para bien del hombre, aunque sea por caminos dolorosos. Las invasiones, las derrotas, las deportaciones, el exilio se ven como una pedagogía divina. Dios quiere a su pueblo. Por eso le atrae hacia sí; por eso le castiga. En esta época es cuando aparece el perdón de Dios con una intensidad inusitada:

**Así fueren vuestros pecados como la grana,
cual la nieve blanquearán.
Y así fueren rojos como el carmesí,
cual la lana quedarán (Is 1,18).**

g) Dios de todos los pueblos y naciones

En esta época aparece el universalismo de Dios. Hasta ahora no se habían atrevido los escritores sagrados a confesar la existencia de un sólo y único Dios. Ahora lo hacen con voz fuerte y convincente. El monoteísmo teórico se hace presente de una manera enérgica: Sólo Yahveh es Dios.

**Así dice Yahveh el rey de Israel,
y su redentor, Yahveh Sebaot:
"soy el primero y el último,
fuera de mí, no hay ningún dios (Is 43,6)¹³.**

h) Dios personal, cercano

En esta época aparecen unos rasgos en Dios que son íntimos, tiernos. Dios quiere ser amado personalmente, porque él ama personalmente. Dios es comparado con el pastor. Es comparado con el padre. Dios ama como una madre, como un esposo. En este tiempo parece que se trata tan sólo de antropomorfismos o metáforas. Dios actúa como un pastor, como una madre y como un esposo. Dios quiere el corazón del hombre, sus sentimientos. El amor del hombre es lo que quiere Dios. Para ello entrega también su amor.

**¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho,
sin compadecerse del hijo de sus entrañas?
Pues aunque ésas lleguen a olvidar,
yo no te olvido (Is 49,15)¹⁴.**

¹² R. Muñoz, op. cit., 175.

¹³ Cf. Is 43, 9-20.

¹⁴ Cf. Is 66,13; Jer 31,20; Os 11,1.

i) El Espíritu de Yahveh

En los escritos más antiguos del Antiguo Testamento se presenta el espíritu de Yahveh como una fuerza que capacita a los elegidos para cumplir la misión encargada (Ex 31,3; Jc 3,10;6,34; 11,29; 13,25). Pero en tiempo de los Reyes y de los Profetas se produce una evolución muy significativa. Es el signo de la presencia misma de Dios que guía a su pueblo a través del rey y a través de la palabra del profeta. Yahveh, por medio de su espíritu, inspira, mueve, conduce, da la sabiduría, la inteligencia, el consejo, la fuerza, la ciencia, el temor. El espíritu de Yahveh penetra en todos los israelitas y supera, incluso, las fronteras de Israel.

j) Dios misterio absoluto

La presencia múltiple de Yahveh en su pueblo y en la historia de los hombres no le disminuye su grandeza, su soberanía, su trascendencia. Dios está en este mundo, pero tiene un ser propio. Sigue siendo un Dios que no puede ser representado, dibujado, objetivado. Pero no es una fuerza destructora, sino llena de benevolencia, misericordia, perdón. No es alguien que esté en la violencia, sino en la brisa suave:

Y he aquí que Yahveh pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yahveh; pero no estaba Yahveh en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra; pero no estaba Yahveh en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahveh en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto, salió y se puso a la entrada de la cueva¹⁵.

k) Dios del futuro

La manifestación de Dios como un Dios que proyecta el futuro de su pueblo, un Dios que se va a manifestar con mayor intensidad y grandeza en el futuro, es el pensamiento

vertiginoso que acapara esta época. Nada hay tan marcado como esta visión de Dios como ser el Dios del futuro. Ya se hable del rey, del profeta, del espíritu, del sacerdote, de Israel, la mirada se lanza hacia el futuro. Ya se hable de paz, justicia, juicio, perdón, salvación, luz, la referencia obligada es a "aquel día". Aparece así la figura del Siervo, del Hijo, del Emmanuel, del Mensajero, del Mesías, del Hijo del hombre. La mirada está en la presencia de Dios entre los hombres:

Se dirá en aquel día: "Ahí tenéis a nuestro Dios: esperamos que nos salve; éste es Yahveh en quien esperábamos; nos regocijamos y nos alegramos por su salvación"¹⁶.

2.4. La reconstrucción de Israel

El período de la monarquía y del profetismo abarca desde el año 1030 a.C. hasta el regreso del destierro 538 a.C. Son siete siglos, durante los que se cristaliza la imagen de Dios de Israel, en continuidad con su pasado, pero con una fuerza y un impulso insuperables. La grandiosa experiencia religiosa de Israel no queda ahogada por las deportaciones o por el destierro. La imagen de Dios, al contrario, se purifica. Se le comprende como verdadero Señor de la historia, como Dios universal, como purificador de su pueblo, como Dios del perdón y que reestablece la alianza. Cuando regresa del destierro, Israel afronta su reconstrucción. Debe reconstruir el Templo y Jerusalén, debe reformar el culto y reinstaurar el sacerdocio. La Ley, el Culto, Jerusalén, la Nación atraen toda su atención. Sin el contrapeso del profetismo era evidente que estas realidades institucionales tomarían un sesgo diferente. La imagen de Dios tiende a endurecerse, en cierta manera. Aparece como legislador, como instaurador del culto, como Dios nacionalista, como proponiendo el centralismo de la ciudad santa. La situación cambia, pero no sustancialmente, respecto a la imagen de Dios, con la entrada en Israel de la cultura griega, en la época helenista (363-333 a.C.). La lucha por la libertad no deja paso a una imagen universal de Dios; Israel se halla en desigualdad frente a otras culturas. Tiene que acentuar la suya. Hay algunos

¹⁵ 1 Re 19,11-13.

¹⁶ Is 25,9.

aspectos, sin embargo, de la imagen de Dios en esta época que requieren la atención:

a) Dios no contesta a su pueblo

La crisis del destierro y la caída del reino independiente ha motivado un replanteamiento de muchas posiciones religiosas. Debemos suponer que los que siguen viviendo en Palestina aun cuando adoran a Yahvé, su Dios antiguo, sienten que su Dios les abandona; lo mismo pasa con aquellos que se encuentran deportados. El desaliento ha sido muy profundo; sin embargo, Israel está dispuesto a comenzar de nuevo¹⁷.

¿Abandona Dios a su pueblo, a su nación? Sin cultura, sin tierra, sin reyes, sin sacerdotes, sin templo, sin sacrificios, ¿dónde estaba la promesa de Yahveh, dónde su alianza? De ninguna manera se duda de que Yahveh exista y sea el único Dios. De ninguna manera sirve el querer huir de él. Está presente, pero está ausente, está en silencio. Este es el Dios de Israel. No hay otro. Por eso surgen las quejas:

**Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
¡lejos de mi salvación la voz de mis rugidos!
Dios mío, de día clamo y no respondes,
también de noche no hay sosiego para mí
(Sal 22,2-3)¹⁸.**

**¿Hasta cuando, Yahveh, me olvidarás?
¿Por siempre?
¿Hasta cuando me ocultarás tu rostro?
(Sal 13,2).**

En esta época se siente de una manera muy fuerte la trascendencia de Yahveh. Aparece como si Dios se desentendiera del hombre. Pasa el tiempo del triunfalismo, cuando se podía decir "ahí está nuestro Dios, así se muestra".

¹⁷ J. Pikaza, op. cit., 126.

¹⁸ La biblia de Jerusalén tiene una traducción que no corresponde a la idea del Salmo, cuando traduce "no hay silencio para mí". La idea del Salmo es que la respuesta de Dios le traería al hombre tranquilidad; el silencio de Dios no trae sosiego.

No es que Dios no se interese por los hombres. No es que no se compadezca del pobre y del afligido. No es que no quiera hacer justicia. Se trata de la experiencia de que los caminos de Dios no son los del hombre. Cuando, en el libro de Job, Dios contesta las preguntas del hombre, estas mismas preguntas se encuentran sin respuesta, porque Dios es Dios. Tiene otras medidas que el hombre:

**Ciñe tus lomos como un bravo:
voy a interrogarte, y tú me instruirás
¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?
(Job 38,3)**

Ante Dios al hombre se le terminan las preguntas. Dios no responde a preguntas que se le hagan, sino que es él quien hace las preguntas. El hombre es el que debe escuchar. El hombre es la respuesta de Dios y no una pregunta lanzada a su creador y salvador. Al final, cuando el mismo hombre sabe que no conoce a Dios a través de las preguntas que se hace, sino cuando escucha las que le dirige Dios, es cuando puede decir:

**Yo te conocía sólo de oídas,
mas ahora te han visto mis ojos.
Por eso me retracto y me arrepiento
en el polvo y la ceniza
(Job 42,5-6).**

b) La sabiduría de Dios en el mundo

La sabiduría está concebida en los libros de esta época como una creación de Dios, que es enviada al hombre para que ejerza el mundo, a su vez, la tarea de crear sabiamente. La sabiduría está íntimamente unida a Dios, desde los mismos comienzos (Prov 8,22), es la que está al lado de Dios ayudándole a crear, creando con El. Se da casi como una consecuencia inmediata la identificación de la sabiduría con el mismo Dios que es sabio absolutamente. Con El convive y a ella la ama. Está tan unida a Dios que se puede describir con características divinas:

...hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo del hombre, firme, seguro, sereno, que todo lo puede, todo lo observa, penetra todos los espíritus... Es un hálito del poder de Dios, una emanación pura de la Gloria del Omnipotente, por lo que nada manchado llega a alcanzarla. Es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad... (Sab 7,22-30).

Por otra parte, es enviada al mundo, es la mensajera de Dios, para que los hombres participen en la sabiduría del mismo Dios. La sabiduría de Dios no da una participación en algunos conocimientos; se da ella misma, se comunica al hombre. Es la esposa, la compañera, el aliento, la consejera del hombre.

c) Dios es de absoluta confianza

Al pobre Cohélet (que aparece como autor del Eclesiastés) se le ha tratado de estar en las antípodas de la profecía y cerrado al futuro; se le ha tratado de escéptico, epicúreo, cínico. Su discípulo, que presenta el libro en un epílogo le tiene por sabio, muy trabajador y buen escritor (Ecl 12,9-10). Pero es un creyente que acepta la providencia de Dios, que se fía de él, y que no deja que los problemas se conviertan en angustias. Angustias e intranquilidades han de ser evitadas desde la raíz. Por eso se recurre a Dios. El Cohélet Tiene de Dios una idea reposada y tranquila. Dios no quiere las angustias ni terrores. No hay que dar importancia a las cosas que no la tienen. Se debe vivir en Dios, disfrutando de sus dones.

Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras. (Qo 9,7).

La lectura de este libro a veces enerva, sobre todo en nuestro tiempo en que se quieren soluciones y se hacen preguntas. Pero su actitud no deja de transparentar un rasgo de confianza en Dios y, por lo tanto, la creencia en un Dios providente, que cuida de los hombres.

d) Dios hace todo de nuevo

La fuerza de Dios no se puede mirar por las posibilidades que tiene el mundo. Si las posibilidades futuras dependieran de las fuerzas creadas tendríamos que esperar el agotamiento y la muerte. El fin de lo finito no puede ser sino el desgaste de sus fuerzas. Pero el mundo habla de Dios. Y Dios es siempre comienzo y siempre novedad. En este tiempo el hombre ve lo limitadas que son las posibilidades humanas, lo poco que vale el hombre, lo efímero que es su vida. Pero esto mismo es un punto nuevo para recobrar una imagen de Dios grandiosa. Dios es el que puede renovar todas las cosas. Dios es el que dará la verdadera salvación, que no puede ser sino una nueva creación. Salvación y creación van juntas. El hombre no puede crear, el hombre no puede salvar. La salvación final y total no puede ser una obra de la justicia de los hombres, sino un don gratuito de Dios. "Será como una "nueva creación" que él quiere hacer sobre las ruinas de la antigua"¹⁹. El poder de Dios no se ha agotado en los prodigios del pasado. Tiene todavía algo guardado. Es el gran prodigio, el nuevo comienzo. Este es el sentido de la apocalíptica. Se muestra aquí una imagen de Dios conocida y nueva.

e) Dios de la vida eterna

A Israel le ha costado trabajo llegar a hacerse una idea de la "otra vida". Es la necesidad de los hechos, y el encuentro con otra cultura, lo que le lleva a reconocer a Dios como más poderoso que la muerte. La muerte deja de ser la última realidad, porque no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes. Hay una vida en Dios y con Dios después de la muerte. El Israelita había caminado de promesa en promesa: familia, pueblo, nación,

¹⁹ Josep Vives, op. cit., 106.

cosmos. Pero, finalmente, se da cuenta de que su tierra prometida es Dios mismo. Es quizás la última característica que ve en Dios y que la expresa casi como por sorpresa: Dios es la herencia del creyente.

**Las almas de los justos están en las manos de Dios
y no les alcanzará tormento alguno.
A los ojos de los insensatos pareció que habían
muerto...
pero ellos están en paz...
sobre ellos el Señor reinará eternamente...
Los que en él confían entenderán la verdad
y los que son fieles permanecerán junto a él en el
amor,
porque la gracia y misericordia son
para sus santos (Sab 3,1-2. 3. 8. 9.).**

3. VISION SISTEMATICA

Hemos tenido que hacer un largo recorrido histórico para presentar una corta visión de conjunto, breve y sistemática. Hacer una síntesis antes de tiempo es correr un gran peligro. Se podría proyectar un gran esquema sin contenidos. La necesidad de una visión Genética, histórica, surge de la ausencia del mismo tema que se trata. Dios no se nos da a conocer en un sistema, sino en una historia, en encuentros, en sucesos. Dios "sucede" en la historia, en una larga historia. A Dios se le conoce por lo que ha obrado, por lo que ha hecho, por lo que ha dicho. Pero no sólo conocemos de él su obrar o su hacer, conocemos también su ser. Dios habla de sí mismo y no sólo de su comportamiento frente a nosotros. Al recorrer la historia se ha podido detectar que las características de Dios no se contradicen, pero que sí se encuentran como en una tensión. Por ejemplo: Yahveh se manifiesta como santo, como apartado del mundo y se manifiesta comunicándose con los hombres; es el que está más allá de la palabra, pero habla palabras humanas. Sin embargo, ningún rasgo divino contradice a otro. Es Dios del pasado, pero también del futuro; es Dios de Israel y de todos los hombres. Hay, al contrario, una sorprendente correspondencia: mientras Yahveh es más inaccesible, más misterio, más posibilidades tiene de hacerse presente entre los hombres. La visión histórica nos enseña que es

insustituible una lectura de la historia de Dios en Israel. Así, por ejemplo, para comprender el misterio de Dios no basta con leer y meditar el texto que corresponde a la historia de Jacob (Gén 32,30), sino que hay que leer el de Moisés (Ex 33,18-22) y el de Elías (1 Re 19, 9-13), porque en cada uno de ellos hay aspectos nuevos.

En un esquema de síntesis, diacrónico, podríamos hablar de:

- a) Dios como el Dios transcendente
- b) Dios como el Dios con los hombres
- c) Dios como Dios del futuro

a) **Como Dios transcendente** se manifiesta Dios en su misterio sin nombre; en ser el que elige sin presupuestos, el totalmente libre, el santo, el incomprensible, el único, el creador, el Dios viviente, el Dios silencioso, el que debe ser adorado, el Dios eterno, presente en todo lugar; en ser el Dios por sobre la historia, en el que hay que tener absoluta confianza, el que ama sin motivos.

b) **Como el Dios con los hombres** se manifiesta en su ser el Dios personal, el Dios familiar, el liberador de la esclavitud, el aliado, el legislador, el Dios que quiere tener un pueblo y vivir en él, el Dios de la nación que dirige y habla por medio del rey, del sacerdote, del profeta, el Dios de la justicia social, el Dios de los necesitados, el padre, esposo, madre de los hombres, el Dios fiel que no deja nunca a su pueblo, el Dios del culto, Dios que se hace presente por su Espíritu, su Palabra, su Sabiduría.

c) **Como Dios del futuro** se manifiesta en la promesa, siempre cumplida y siempre ampliada; en su universalidad, queriendo ser el Dios de todos los hombres; en la prometida presencia íntima del Mesías, del Siervo, del Profeta entre los hombres; en el ser Dios de una vida futura, de una nueva creación.

4. EL MISTERIO TRINITARIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

¿Es posible preguntarse por la revelación de Dios como Trinidad en el Antiguo Testamento? Desde luego es una

Maximino Arias Reyero

pregunta con sentido. No somos marcionitas. Creemos en la unidad de la revelación y de la historia de la salvación. Creemos en una sola Escritura inspirada y en la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento²⁰. El misterio de la Trinidad no es algo marginal. Es el misterio de nuestra existencia, la última realidad desde la que nos comprendemos. No hay sino un solo Dios. Hay una gran tradición que ha visto en el Antiguo Testamento la manifestación de Dios Trino. Es cierto que vivimos en tiempos de exégesis histórico-crítica; debemos tener la precaución de no hacer una "inegesis", es decir, leer lo que deseamos. En todo caso es una pregunta teológica lícita y con sentido. Se trata, al menos, de ver "las condiciones de posibilidad de la revelación neotestamentaria". Si la imagen de Dios Trinitaria estuviera en contradicción con la del Dios que se revela en el Antiguo Testamento toda la concepción cristiana de Dios se vendría al suelo. Importa por lo menos ver la no contradicción; pero quizás más, ver la continuidad, ver las latencias del Nuevo Testamento en el Antiguo y las evidencias del Antiguo en el Nuevo²¹.

Los Padres que afirman claramente que en el Antiguo Testamento no se había manifestado la Trinidad son pocos y sus afirmaciones no del todo sin contradicción. La mayor parte de ellos afirman no sólo una preparación de la revelación, sino una revelación verdadera aunque sólo descubierta a los cristianos. Interpretan trinitariamente los siguientes textos:

1. Aquellos en los que se usa el plural divino: Gén 1,26; 3,22; 11,7; Is 6,8.
2. En la manifestación de Dios a Abraham, bajo la figura de tres ángeles peregrinos: Gén 18.
3. En la triple bendición sacerdotal: Nm 6,24-26.
4. En el triple empleo del nombre de Dios en la fórmula de la confesión de fe monoteísta: Dt 6,4.
5. En el trisagio de Isaías: Is 6,3.
6. En el Salmo 32,6.

²⁰ Cf. O. Ruiz Arenas, Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación. Bogotá 1987, 121-123.
²¹ Cf. Concilio Vaticano II, DV, 14-16; San Agustín, Quaest. in Heptat., 2, 73." In Vetere Testamento novum latet et in novo vetus patet." Cf. B. de Margerie, La Trinité chrétienne dans l'histoire, Paris 1975, 22. Respecto a este tema: Ibidem, 21-24; F. Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik, Freiburg 1988, 9-13; G. Baget-Bozzo, La Trinità, Firenze 1980.

7. En las revelaciones a través del Angel, la Sabiduría, la Palabra, el Espíritu, así como en las profecías mesiánicas.

Hay otra manera de ver la posibilidad de la Trinidad a partir del Antiguo Testamento, centrándose no tanto en textos determinados como en una comprensión amplia de Dios mismo:

1. La angeleología juega un papel importante en el Antiguo Testamento. No se trata sólo de una tradición tardía. El diálogo de Dios con los ángeles y la concepción de que pertenecen a su séquito, a su coro de alabanza, a la misma esfera de la divinidad es clara. No se habla de la creación de los ángeles, se habla de su existencia. Se habla también de su envío a los hombres. Son mediadores entre Dios y los hombres. La unidad de Dios no se siente afectada por el ser de los ángeles. Son algo propio de él. Cuando se quiera hablar de un mediador divino se tiene este esquema como posibilidad. Jesús es llamado "Angel del Señor". El desarrollo posterior engancha con este esquema. En este sentido pueden utilizar los Padres el símbolo de los dos querubines del Arca de la Alianza (Ex 25,17-22), para significar al Hijo y al Espíritu Santo.

2. El esquema de la causa eficiente, que comunica su efecto, permaneciendo, sin embargo, como causa separada, es un pensamiento griego. En el pensamiento hebreo, más personalista, se manifiesta de otra manera. Cuando Dios causa algo en el mundo, cuando Dios se revela, es algo del mismo ser divino que se hace presente en el mundo. Esto da pie para poner en el mismo ser divino la posibilidad de extender su propia acción. Pero esta acción no es diferente de Dios, es la prolongación de su influencia personal. Este es un esquema de pensamiento que puede ser apto para exponer, posteriormente, el concepto de Dios Trino.

3. Dios se comunica con el hombre en el Antiguo Testamento por medio del Nombre, del Angel, de la Gloria, de la Sabiduría, del Espíritu, de la Palabra. Pero estas realidades son como una realidad en el mismo Dios, que se personifican, primeramente en la historia, pero también en la esfera de la divinidad. La presencia de estas realidades divinas, que son más que puros signos manifestativos de la

divinidad única, da pie para poder ver en el mismo Dios unas relaciones personales.

4. En el Antiguo Testamento se habla de la paternidad de Jahweh. Se dice de él metafóricamente que es padre de su pueblo porque tiene misericordia de él (Salmo 103,10) o porque le castiga, como un padre a sus hijos, para educarles (Prov 3,12). También se le puede llamar padre por ser el creador. Israel puede ser llamado hijo de Jahweh porque es amado y cuidado. La paternidad creadora no elimina una paternidad afectiva muy particular con respecto a Israel, y con respecto al que sufre en Israel. Incluso se podría pensar que esta paternidad de amor se proyecta todavía con más fuerza en determinadas ocasiones, sobre todo en referencia al Rey. Pero todavía hay un grado más de fuerza paterna cuando se habla del Mesías. 2 Sam 7,14; Salmo 2,7; 89,27 tienen una fuerza inusitada. Por otra parte, el Mesías tiene una dimensión trascendental, pertenece a la esfera de la divinidad, algo así como la figura del Hijo del Hombre (Dan 7,14), que era un enviado como "Dios con vosotros" y que aparece denominado hijo (Is 7,14; 9,5). ¿No se daban aquí las posibilidades de pensar a Dios como Padre, superando la metáfora y el mito?

De esta manera el Antiguo Testamento crea la "gramática", los "esquemas" en los que se va a expresar la fe en la Trinidad. Va a dar la posibilidad de interpretar las realidades históricas del Hijo y del Espíritu Santo con categorías del Antiguo Testamento.

Israel cree en un Dios único: "¡Escucha, Israel! El Señor nuestro Dios es el único Señor" (Dt 6,4). Pero el monoteísmo de Israel no es monolítico; el Dios de la alianza es de una riqueza interior muy compleja. Los autores del antiguo testamento ignoraban el misterio trinitario, ya que Dios no se revela al mundo más que realizándose en él. Su paternidad esencial no será conocida más que cuando, en Jesucristo, se haya convertido en una realidad interior al mundo. Pero ya en sus primeras intervenciones Dios actuaba según su paternidad que, algún día, habría de manifestarse. El pueblo antiguo tenía por Dios a aquel a quien el

Hijo mayor de aquel pueblo habría de reconocer como a Padre suyo²².

5. TRABAJOS

5.1. Profundización Teológica

- * Comparar varios textos bíblicos de diferentes épocas pero que resalten un mismo aspecto divino, para ver las semejanzas y las diferencias. Por ejemplo la monolatría o el misterio de Dios en tiempos de los Patriarcas, del Exodo-Alianza, y Profetas.
- * Hacer una lectura en un escrito trinitario de un Padre para ver como explica la presencia de la Trinidad en el Antiguo Testamento.
- * Profundizar en la imagen de Dios en algún libro determinado del Antiguo Testamento. P. ejem. Job, Ester, Jonás, Eclesiastés, etc.

5.2. Guía pastoral

- * Hacer un esquema de las épocas de la Historia de Israel.
- * Preguntarse e indagar sobre la pedagogía de Dios en su revelación: ¿por dónde comienza? ¿Cómo progresa? ¿Qué pasos sigue?
- * Preguntar en el equipo de trabajo cuál es el rasgo de Dios del Antiguo Testamento que más llama la atención, por qué, en que época se sitúa, etc.

5.3. Lecturas

- * Leer "escrutando" la Escritura, es decir, leyendo todas las notas y referencias, el texto de Ex 3,13-15.
- * Leer un Salmo atendiendo a la imagen de Dios que se desprende de él.

- * Juan Pablo II, "Dios Padre omnipotente". Catequesis del 18.9.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 22 de septiembre de 1985, 579.
- * Juan Pablo II, "El Padre". Catequesis del 16.9.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 20 de octubre de 1985, 627.

LECCION SEPTIMA

EL PADRE DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Sumario

1. *El paso del Antiguo al Nuevo Testamento se da con Jesús. Jesús nos enseña a leer, a la luz de su experiencia y de su ser, el Antiguo Testamento. Este paso es fundamental. Significa una continuidad y, también, una superación con las lecturas que anteriormente se habían hecho. Lo más importante acaece en la imagen de Dios: Dios pasa a ser llamado Padre de una manera original y total.*
2. *Con la presencia de Jesús ocurre algo inesperado: la presencia de Dios. Pero ya no es una presencia de Dios como creador, liberador, providente; es una presencia de Dios como Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Esto es lo más fundamental. Pero lo más impactante y enorme es que Dios se manifiesta entregando a Jesús a la muerte, resucitándolo y dándonos por su medio el Espíritu.*
3. *Para hablar de Dios, el cristiano tiene que hacer un nuevo esfuerzo. Si Dios es Padre, se le han de aplicar algunas características que tiene la realidad de padre, tal como se da entre los hombres. Ello no se puede hacer sin la analogía, porque entre Dios y el hombre hay cercanía, pero mucha diferencia. Pero, además, como la paternidad de Dios se revela a través de Jesucristo y no de la paternidad humana, se ha de realizar el esfuerzo de leer directamente la manera que tiene Dios de manifestarse como Padre en la vida de Jesús.*

1. INTRODUCCION

1.1. Clarificaciones y acentos teológicos

En la interpretación del paso del Antiguo al Nuevo Testamento se juegan todas las opciones de la teología cristiana. La explicación del paso de la revelación de Yahveh en el Antiguo Testamento a la revelación del Padre de Jesús en el Nuevo es la tarea constante de la teología. En esta explicación están implicadas las diferencias y los acentos teológicos. La separación no es ya cristiana. Marción¹ separaba tanto la economía del Antiguo de la del Nuevo Testamento que las tenía que asignar a dos Dioses distintos. Su opción fue inmediatamente desechada. Tendencias marcionitas no han dejado de darse en el cristianismo. Se palpan en la oposición que se hace entre el Antiguo y Nuevo Testamento. Se encubren en la oposición entre el Dios que anuncia Jesucristo y el Dios legislador. Se ocultan en la oposición que se hace entre Jesucristo y la Ley.

Pero también la tradición cristiana ha desechado la pura continuidad. Esta tiende a hacer de Jesucristo un añadido del Antiguo Testamento, un profeta, un hombre adoptado como hijo o una manifestación pura y simple de Yahveh. Son las tendencias adopcionistas, monarquianas y modalistas. Estas tendencias tampoco han dejado de manifestarse en movimientos cristianos. Se encubren en la tendencia a hacer de Jesús un reformador social con un programa, y del cristianismo un movimiento social que puede prescindir de la persona de Jesús. Cuando el movimiento de liberación social prescinde de Dios y de Jesús, aparecen los movimientos progresistas o marxistas; la secularización del cristianismo se consuma.

Se trata, por lo tanto, de mantener la unidad; pero de dar cuenta de sus diferencias. Se trata de mostrar cómo la fe cristiana asume la fe de Israel, pero a partir de una profunda

transformación interna, sin que exista una ruptura. En teología no es posible sacrificar la relativa autonomía de la revelación del Antiguo Testamento ni la absoluta novedad del Nuevo, ¿o habría que decir la absoluta autonomía del Antiguo y la relativa novedad del Nuevo Testamento? Así encontramos ya, desde el principio, las diferencias y los acentos. Cuando Jesucristo y el Nuevo Testamento hablan de Dios, que es el Padre de Jesús, se refieren con certeza a Yahveh²; pero en la revelación de Yahveh del Antiguo Testamento no aparecía la paternidad con respecto a Jesús³. En la explicación de cómo la palabra "Yahveh" se hace sinónima de "el Padre de Nuestro Señor Jesucristo"⁴ se distinguen líneas y orientaciones.

La divinidad de Jesucristo ha sido tan asimilada por el pueblo cristiano que la expresión "el Dios de Jesucristo", tan usada actualmente en teología⁵ y en pastoral⁶, causa extrañeza. En efecto, si Jesucristo es Dios, ¿puede hablarse del Dios de Jesucristo? ¿Puede llamar alguien que es Dios, Dios a otra persona? Para que la expresión no produzca desconcierto, la teología necesita dar explicaciones. Esta expresión, "Dios de Jesucristo", usada en el Nuevo Testamento (Ef 1,17; Jn 20,17), no contradice, de ninguna manera, a la de "Jesucristo es Dios" (Rom 9,5; Jn 1,1; 20,28). Pero su uso relativamente reciente en teología refleja un cambio muy hermoso en la idea del Dios cristiano.

Hace algunos años Karl Rahner⁷, en un artículo epocal, llamó la atención sobre el lenguaje que se empleaba en el Nuevo

1 Marción, teólogo herético del siglo II (+160), afirmaba que el Dios que se revelaba en el Antiguo Testamento no era el mismo que se revelaba en el Nuevo, el Padre de Jesucristo. Aquel era juez, justo, cruel, colérico, creador. El Padre de Jesús era misericordioso, benigno, salvador. De aquí se derivaban consecuencias contrarias a la fe. Cf. C. I. González, La tradición de la cristología apostólica en el siglo II. En: Medellín 15 (1989) 35-43.

2 Hech 3,13; 13,33; Mc 15,33.

3 Cf. J. Galot, Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père, Louvain 1985, 46: "En la revelación judía, la paternidad aparecía como una cualidad o una propiedad de Dios; en la revelación más completa del Evangelio, es la característica propia de una persona divina" (traducción propia); F.-X. Durrwell, Nuestro Padre. Dios en su misterio, Salamanca 1989, 14: "Desde siempre Dios había dejado transparentar su paternidad... Pero nadie había sabido que él tenía un Hijo, un Hijo único que está en el seno del Padre" (Jn 1,18) y que su misterio consistía por entero en su paternidad. Nadie había sospechado jamás que sus intervenciones en el mundo -la creación, las relaciones con Israel, la redención- eran obras de un Dios-Padre, que habían tenido su origen en la paternidad con su Hijo".

4 Cf. 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3.

5 Cf. W. Kasper, El Dios de Jesucristo, Salamanca 1985.

6 Cf. Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Creer hoy en el Dios de Jesucristo, Salamanca 1986.

7 K. Rahner, "Theos" en el Nuevo Testamento. En: Escritos de Teología, Tomo I, Madrid 1963, 93-167. Artículo publicado primeramente en Bijdragen 11(1950)211-236 y 12(1951)24-52.

Testamento para hablar de Dios. Demostró con claridad que el Nuevo Testamento emplea casi siempre la palabra "Dios" para referirse al "Padre de Jesucristo" y que con la palabra "Dios" y con "el Padre de Jesucristo" se hacía referencia al "Dios del Antiguo Testamento". Visto desde el Nuevo Testamento Yahveh era el Padre de Jesucristo, y por eso la Primera Persona de la Trinidad. Prácticamente todos los teólogos aceptan esta perspectiva. Pero lo que no era tan claro eran otras conclusiones que sacaba, de acuerdo con su orientación teológica particular: el Dios que se revelaba en el Antiguo Testamento o en las religiones o, incluso, el que conocía la filosofía era la Primera persona, es decir el Padre. Se daba la impresión de que no se distinguía bien, dentro del concepto de padre, diversos niveles. Según la mayor parte de los Padres de la Iglesia en el Antiguo Testamento se manifestaba ya la Trinidad, pero a través del Hijo, de tal manera que el mismo Padre quedaba como oculto⁸. Por otra parte, Rahner daba la impresión de que explicaba la manifestación del Hijo y del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento de una forma más bien modalista. Sin embargo, su intento de dar un contenido "personal" a Dios, que en la teología corriente estaba oscurecido tuvo éxito.

Posteriormente otros teólogos⁹ parten de un claro análisis de los textos del Antiguo Testamento, para confirmar que Yahveh no es conocido allí propiamente como "padre", sino sólo de manera metafórica (como esposo o madre). Por lo tanto, siendo un ser personal, tiene una "personalidad" general, global, indeterminada¹⁰. En el Antiguo Testamento, Dios no aparecería todavía con esa distinción personal, no se descubre todavía el rostro de un padre, le falta un aspecto esencial del ser divino que el hombre espera encontrar¹¹. Por eso mismo, siguiendo la pedagogía divina, es conveniente afirmar que en el Antiguo Testamento se revela "Dios", pero no con una determinación personal tan clara que necesariamente se tenga que hablar de la Primera Persona de la Trinidad. Ciertamente que no se revela solamente la esencia

8 Cf. G. Bardy, *Trinidad*. En: *DthC XV/2*, París 1950, col. 1605-1702, 1622: "(Ireneo) no tendría en esto ninguna sombra de duda: para él como para Justino, como para Atenágoras, el cristiano es ante todo el que cree en la Trinidad".

9 Cf. J. Galot, *op. cit.*, 29-78

10 *Ibidem*, 71.

11 *Ibidem*, 50; 71; Cf. textos de la nota 2.

impersonal o apersonal¹². Pero ha tenido que llegar el Nuevo Testamento para hablar de Dios Padre con toda propiedad. La referencia que hace el Nuevo Testamento a Yahveh como Dios y Padre de Jesucristo quiere destacar la prioridad del Padre, que es la fuente y la plenitud de la divinidad en su origen primordial. En el Padre, en efecto, se da la primera manera de ser Dios¹³.

Toda la teología actual fluctúa entre estas dos posiciones. Así, por ejemplo cuando se quiere definir a Dios por la libertad¹⁴ o por el amor¹⁵, se tiene que reconocer que, en el Antiguo Testamento, Dios aparece como ser personal libre y como ser personal que ama, pero sólo con la llegada de Jesucristo se clarifica lo que significa libertad y amor dentro de Dios y no en referencia al mundo.

Lo importante es que toda la teología ha recuperado la idea de Dios personal y ha recuperado por uno u otro camino, la importancia que tiene en Dios la Primera Persona, el Padre.

1.2. El camino de Jesús

Conseguir insertarse en la continuidad con el Antiguo Testamento y asumir la novedad del Nuevo no es, sin embargo, un problema solamente teológico o escolar. Es el tema de la vida del cristiano. Es el camino que ha de recorrer cada cristiano y el conjunto de la comunidad cristiana. Y para ello sólo existe un camino: Jesucristo. Jesucristo es, precisamente, el verdadero israelita, el que comprendió con toda verdad el significado de Yahveh y el que, desde dentro del pueblo de Israel, mostró lo que estaba aún oculto. La experiencia de Jesús se hace fundante. Nosotros sólo podemos hablar de Dios porque Jesús ha hablado de él primero. Si hay algún tema en la vida de Jesús, éste es el tema de Dios. Jesús habla fundamentalmente de Dios, sus hechos hacen a Dios presente, su vida íntima está transida de Dios, su muerte y su resurrección son palabras que indican lo más íntimo del misterio divino. Nada en la vida de Jesús habla de otra cosa que de su experiencia de Dios. El

12 *Ibidem*, 74.

13 *Ibidem*, 72-73.

14 W. Kasper, *op. cit.*, 181-186.

15 A. Ganoczy, *op. cit.* 159.

descubrimiento de cómo es Dios es el fin y el principio de su vida. Por eso el tema de cómo es Dios tiene que ser abordado desde la misma vida de Jesús. Y esto nos lleva necesariamente a una interpretación del Nuevo Testamento. Se hagan las lecturas del Nuevo Testamento desde una óptica u otra, hay que conceder que la historia de Jesús ha quedado marcada en él. Hay en el Evangelio palabras de Jesús, se nos narran hechos de su vida, se nos transmite su muerte. Y en todas estas palabras y hechos se refleja algo que no se puede ocultar: una experiencia personal y propia de Dios. Es verdad que en el Nuevo Testamento también se encuentran palabras sobre Jesús. Son fundamentalmente palabras que explican la experiencia de Jesús y que transmiten sus palabras. Entre éstas y aquéllas no hay contradicciones, sino explicitaciones. Para acceder a la experiencia de Jesús tendremos que valernos de aquellos testimonios más cercanos a su vida, pero también de lo que han dicho sus discípulos y seguidores. Esto impone un método, pero nos da una gran seguridad de encontrar la verdadera experiencia de Jesús.

2. VISION HISTORICA Y EXEGETICA

2.1. El Dios anunciado

Puede sorprender en un primer momento, pero es bien evidente, que Jesús no anuncia otro Dios que el del Antiguo Testamento. Cuando le preguntan cuál es el primer mandamiento, Jesús responde con la confesión de fe monoteísta de Israel:

Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. (Mc 12,29)

Cuando le llega la hora de la muerte es a este mismo Dios a quien se dirige con sus gritos:

A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: "Eloí, Eloí, ¿lema sabactani?" - que quiere decir- "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15,35)

Es un hecho que no puede ser pasado por alto a cualquiera que lea el Nuevo Testamento. En las palabras de Jesús, el Dios que anuncia tiene una larga historia: es el creador (Mc 10,6-9; 13,19), es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Mc 12,26), es el Señor de David (Mc 12,37), ha enviado profetas (Lc 4,26; Lc 11,49), ha dado los mandamientos (Lc 18,20; Mc 10,6-9), vive en el Templo que es su Casa (Lc 6,4), ha hablado en la historia de Israel (Mc 7,13).

En este sentido el resto del Nuevo Testamento sigue totalmente el pensamiento de Jesús. Para los evangelistas y escritores Dios ha hablado por los profetas (Hebr 1,1), es el Dios de los padres (Hech 3,13; 5,30; 7,45), es el que se mostró a Abraham en Mesopotamia, el que estaba con José, se apareció a Moisés, les sacó de Egipto, les llevó al destierro (Hech 7,1-50), es el que hizo la Alianza con Israel (Mt 2,6; Rom 9,4). Cuando el Nuevo Testamento habla de Jesús como "el Hijo de Dios" se refiere al Dios del Antiguo Testamento (Jn 5,25; Mt 16,16; Mc 5,27; Hech 9,20; Rom 1,9). Igualmente cuando se le denomina "Palabra de Dios" (Apoc 19,13), "la Palabra que estaba con Dios" (Jn 1,1) "Cordero de Dios" (Jn 1,36), "Imagen de Dios" (2 Cor 4,4), "el resplandor de su gloria y la impronta de su sustancia" (Hebr 1,3) se está refiriendo al Dios conocido y adorado, al único Dios bueno (Mc 10,18), al Dios de Israel (Mt 15,31), a nuestro Dios (Lc 1,78). Todo ello se deriva de un solo y único principio: "No hay más que un solo Dios" (Rom 3,30).

2.2. Dios se hace presente

Este Dios del Antiguo Testamento se ha hecho presente entre los hombres. Esta ya es una primera novedad, aún pálida. Cuando Jesús anuncia la venida del Reinado de Dios lo que quiere decir, realmente, es que Dios con su forma de reinar se ha hecho presente. Ha venido inesperadamente, libremente; ha venido con su fuerza, su poder, su santidad. Pero esta presencia se va descubriendo cada vez con más intensidad. En primer lugar se hace presente para los más necesitados: Dios está siempre en las bienaventuranzas con el pasivo divino. Es el que dará a los pobres el Reino de los Cielos (Lc 6,20), a los mansos la tierra, a los que lloran el consuelo, a los hambrientos y sedientos la justicia, a los misericordiosos la misericordia; es el que se mostrará a los limpios de corazón, a

los pacíficos dará el nombre de hijos, a los perseguidos la alegría y el regocijo del Cielo (Mt 5,1-12). Dios está presente no sólo como el creador, sino como providente, como garantizando la permanencia de los seres creados. En efecto, está presente cuidando las hierbas del campo (Mt 6,20), y a los pajarillos (Lc 12,6). Su poder es imposible de comprender (Mc 10,25-27), pero es un poder bondadoso (Mc 10,18), cercano a los niños (Lc 18,15-17), perdonador (Mc 2,7; Lc 18,13); sin embargo, a su vez, pide cumplir con la justicia y la caridad para con los hombres (Lc 11,37-54), también para con el Hijo del Hombre (Lc 12,8-9).

Conforme a la experiencia de Jesús, se hace visible entre sus discípulos y seguidores esta proximidad de Dios, es decir, esta presencia de Dios en la historia de cada uno. Por eso, San Pablo afirmará que en el mundo se ha revelado ya la fuerza de Dios, la justicia de Dios, la paz de Dios (Rom 3,5. 22; 5,1); que la caridad de Dios se ha difundido en el corazón de los hombres (Rom 5,5); que la reconciliación con Dios (Rom 5,10) y la gracia de Dios está con nosotros (Rom 5,15). En una palabra: "Dios está con nosotros" (Rom 8,31).

2.3. Dios en Jesús

Es verdad que esta proximidad de Dios en el mundo acaece en el mismo Jesucristo. Pero de tal manera que el mismo Jesús es la presencia de Dios. Hablar de Mediador es necesario, pero puede ser comprendido insuficientemente. Jesucristo es la misma presencia de Dios entre nosotros, de tal manera que el Nuevo Testamento ve en Jesucristo no sólo la acción de Dios, sino al mismo Dios con nosotros. San Juan (14,9) realiza esta casi identificación entre el Padre y el Hijo, manteniendo, sin embargo la diferencia personal, cuando nos da a conocer las palabras de Jesús: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre".

Jesús es "Dios con nosotros" (Mt 1,23). Cuando perdona los pecados se extrañan porque "sólo Dios puede perdonar los pecados" (Mc 2,7). Cuando hace milagros se exclama "Dios ha visitado a su pueblo" (Lc 7,16) y todos quedan extrañados ante "la grandeza de Dios" (Lc 9,43). A Jesús se le puede llamar también bueno, aunque uno solo es el bueno, Dios (Mc 10,18). El poder de Dios, su justicia, su misericordia, su

poder que son los contenidos del Reinado de Dios se hacen presentes en Jesús (Lc 11,20). Algo de profundo hay en aquella tradición del Evangelio de San Juan:

Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios (Jn 5,18).

2.4. Dios, Padre en el Nuevo Testamento

Poco a poco, sin embargo, se va dando ante los lectores del Nuevo Testamento, un cambio sorprendente. Se trata del cambio de la palabra Dios por la palabra Padre. De tal manera que todo lo que se decía de "Dios" en el Antiguo Testamento se puede decir del "Padre" en el Nuevo Testamento. La idea de Dios que en el Antiguo Testamento no significaba sino "padre" en un sentido amplio y genérico, se hace concisa y pasa a significar "Padre" en sentido personal. Al mismo tiempo, el concepto de Dios se amplía y da cabida a considerar al Hijo y al Espíritu Santo con el título de Dios¹⁶. Este cambio ha sido el cambio característico que se opera en el cristianismo acerca de la imagen divina:

Al pronunciar la palabra Dios, los hombres piensan en un ser infinitamente mayor que ellos, que subsiste en sí mismo, eterno, de quien dependen ellos mismos y el mundo entero. Por consiguiente piensan y hablan de Dios a partir del mundo y de ellos mismos. Pero al llamarlo Padre, los cristianos piensan y hablan de Dios en su relación con el Hijo, en la cual él es Dios, y por tanto a partir de su propio misterio. Este nombre es el de la grandeza de Dios en su verdad íntima¹⁷.

16 Cf. B. Studer, *Dio. En: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane I*, Casale 1983, 958-966. "Los padres cuando hablan de Dios lo hacen en el sentido del NT (Cf. Rahner), esto es refiriéndose al primer artículo del Credo, al Dios Padre omnipotente y creador de todas las cosas, pero alargando el título divino al Hijo, y también al Espíritu Santo. Sólo en el período posterior los autores cristianos, sobre todo en sus escritos de sello filosófico, significan con el término Dios toda la Trinidad, esto es la divinidad única y eterna, o quizás Cristo solo". (Traducción y cursivas propias).

17 F. X. Durrwell, *op. cit.*, 129. A la base de esta cita está un bello y fuertísimo texto de San Cirilo Alejandrino.

Ya no es el nombre de Dios sino el de Padre el que aparece como Señor del cielo y de la tierra (Mt 11,25), el que cuida de los necesitados (Mt 6,32), sabe lo que necesitan antes de pedírselo (Mt 6,8); es el que da el pan de cada día (Mt 6,11), el que perdona los pecados (Mt 5,15), el que cuida los pajarillos (Mt 5,19), el misericordioso (Lc 6,36). Es el Padre el que es uno sólo (Mt 23,9). Es el que ve en lo oculto (Mt 6,4,6), hará justicia (Mt 10,32), porque a él todo le es posible (Mc 14,36). De tal manera que los gritos de Jesús ante Dios en la cruz, se convierten en las palabras de Lc 23,46:

Padre, en tus manos pongo mi espíritu y, dicho esto, expiró (Lc 23,46).

El Nuevo Testamento realiza, ciertamente, un cambio. Jesús es llamado "Unigénito Hijo en el seno del Padre" (Jn 1,18); Dios es el "Padre del Señor" (2 Cor 11,31; Ef 1,3; 3,14; Col 1,3). Especialmente aparecen las expresiones "Padre mío" (Mt 7,21; 10,32.33; 11,27; Lc 10,22; 5,17; 5,43, etc.) y "Padre vuestro/nuestro" (Mt 5,16; Mc 11,25; Lc 3,36; Jn 20,17) con tanta frecuencia que hay que dar a este empleo una explicación. Las fórmulas que emplean las primeras comunidades cristianas muestran una situación en la que se conservan los nombres de Dios y Padre conjuntamente:

- * para que unánimes a una voz glorificuéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (Rom 15,6)
- * para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos (1 Cor 8,6)
- * ...cuando entregue a Dios Padre el Reino (1 Cor 15,24)
- * Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 1,3)¹⁸.

18 Cf. también Gál 1,1; 1,3; Ef 1,2. 3. 17; 3,14; 4,6; 5,20; 6,23; Fil 1,2; Col 1,3; 2,2; 3,17; 1 Tes 1,1. 3; 3,11; 2 Tes 1,1. 2; 2,16; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; Film 1,3; Sant 1,27; 3,9; 1 Pedr 1,3; 2 Pedr 1,17; 1 Jn 2,1;

Aquí se conservan unidos el nombre de Dios, correspondiendo al Antiguo Testamento, y el de Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que es el nombre de Dios en el Nuevo Testamento. Pero se dan otros textos en los que la unidad no está aún tan íntimamente realizada, no es tan fuerte, a nivel textual:

- * **No se turbe vuestro corazón, Creéis en Dios, creed también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas mansiones... (Jn 14,1)**
- * **Vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. (Jn 20,17)**

Pero también encontramos una innumerable cantidad de textos en los que es suficiente decir "Padre" para significar a Dios tal como lo comprende el Nuevo Testamento. Aquí se daría una plena transición¹⁹

2.5. Dios el Padre de Jesucristo

La explicación de este tránsito interno, pero profundo que ocurre en el lenguaje del Nuevo Testamento se hace a causa de la experiencia de Jesús. Esta innovación es ciertamente debida a Jesús mismo. "La mayor parte de los exégetas ven en la palabra "Abba" una creación del nazareno"²⁰. Pronunciando el nombre de "Padre" Jesús se define a sí mismo como Hijo, pero al mismo tiempo nos da a conocer quién es Dios-Padre. Es la experiencia de la paternidad lo que se manifiesta en esta palabra. Como un niño conoce primero a su papá antes de conocerse a sí mismo como hijo; así Jesús da cuenta de que su Padre está presente en su vida y se reconocerá como el Hijo, a la luz de la Paternidad²¹. La novedad es tan evidente y tan grande que da vértigo²².

19 Cf. Mt 5,16. 45. 48; 6,1. 4. 6. 8. 9. 14. 15. 18. 26. 32, etc.

20 A. Ganoczy, op. cit.,144.

21 Cf. F.-X. Durrwell, op. cit., 184-191.

22 Cf. J. Jeremias, Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento, Salamanca 1983; Idem, Teología del Nuevo Testamento, I: La predicación de Jesús, Salamanca 1973 W. Marchel, Abba, Padre, Barcelona 1967; S. Sabugal, Abba: la oración del Señor, Madrid 1986; O. Ruiz Arenas, Jesús, Epifanía del Padre.

La invocación de Dios como "Abba" es propia a la oración de Jesús (Mc 14,36). Se puede pensar que era una invocación habitual. Pero no sólo la emplea Jesús en la oración. El empleo de esta palabra por Jesús está también asegurada en otros momentos de su vida y, en especial, a la hora de su muerte. Nos interesa ver esta invocación en su relación al Padre y no a la conciencia mesiánica de Jesús. Llamar a Dios "Abba" significa, ciertamente, por parte de Jesús la manifestación de una confianza íntima, única con Dios; pero a su vez significa un descubrimiento inaudito en la manera de entender a Dios. Rectamente observa J. Galot que:

"Abba" opera una revolución en las ideas sobre Dios. Cuando fue pronunciada esta invocación, debió ciertamente de sorprender a sus discípulos; sin embargo, ellos no podían comprender inmediatamente la importancia. Para expresar una verdad totalmente nueva, Jesús utilizaba una palabra demasiado simple que podría ser hasta banal en las relaciones humanas y que no tomaba una significación excepcional sino en razón de su nuevo contexto. La simplicidad del término "Abba" parecía sin proporción con la grandeza de la revelación que se expresaba en ella²³.

En su oración y en los momentos más importantes de su vida, Jesús emplea una palabra tomada del lenguaje familiar. Está claro que no se basa en la explicación de términos y doctrinas. Es una experiencia primera, profunda y rica, que tiene que irse haciendo explícita en palabras y en acciones. Es una experiencia, sin embargo, que nos traslada más allá de la pura constatación histórica. Porque si Dios es Padre, y lo es con una hondura tal como la que se manifiesta en Jesús, aun de manera histórica, humana, conceptual, entonces tenemos que hacer una nueva teología y decir que desde siempre, eternamente, Dios es Padre. Pero esto significa el cambio de todas nuestras ideas de Dios.

La palabra Padre es empleada por Jesús en múltiples ocasiones. Pero podemos resaltar los siguientes textos, que merecen un atento estudio:

**Mt 11,25-28/Lc 10,21-22,
Mc 13,32,
Mc 14,36 y Mc 15,33-37,
Lc 23,46.**

En todos estos textos aparece:

- a) Son palabras de Jesús.
- b) El empleo de la palabra Padre en absoluto; se habla de el Padre.
- c) El empleo de la palabra Hijo en absoluto; se habla de el Hijo.
- d) La absoluta comunicación entre el Padre y el Hijo o,
- e) la absoluta dependencia del Hijo respecto del Padre.
- f) Una intimidad excepcional (**mi Padre**).
- g) Una total entrega del Hijo al Padre.
- h) Una total confianza del Hijo en el Padre.
- i) Una distinción entre el Hijo y los demás hombres o discípulos.
- j) Una comunicación entre el Hijo y a quienes le comunique el Hijo su conocimiento.
- k) La prioridad del Padre.

Estos textos son la base de un desarrollo más explícito de la relación entre el Hijo y el Padre, tal como se encuentra en el Evangelio de Juan²⁴. Aquí se puede comprobar exegeticamente que la paternidad de Dios ha sido entendida como lugar de estar (Jn 1,1), origen o principio (Jn 8,14),

²⁴ Cf. R. Belloso, op. cit., 231-234.

²³ Teología de la Revelación (Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos Vol. II-1) Bogotá 21989, 447-450.
J. Galot, op. cit., 54 (Traducción propia).

como envío (Jn 7,28), regreso acogedor (Jn 7,33), entrega total de todo, de vida, de palabra, de obrar, de juzgar, de gloria, de herencia (Jn 3,35). El Padre es continua comunicación, escucha, apertura, es total amor y presencia en el Hijo (Jn 8,16). También aparece en el concepto de paternidad ese misterio inagotable e inabarcable, esa dependencia del ser, ese estar mirando hacia su propio origen.

2.6. Dios entregando a su Hijo

¿Dónde se puede manifestar con mayor claridad el Padre y su paternidad? Sin duda ninguna en aquella situación de la vida del Hijo en la que se realiza con más radicalidad la relación paterna: en su engendramiento. Sin embargo, la teología del pasado y actual va dando cuenta de que la imagen del Padre se muestra con mayor claridad en su muerte y resurrección. ¿Se podrían ver estos dos momentos, tan separados temporalmente en la vida de un hombre, unidos en la historia de Jesús? Tengamos en cuenta que el hombre nace y se hace. El momento más claro de la definición de un hombre es el de su muerte. En la muerte se trasparenta el ser humano. En ella está presente y explicitado el nacimiento como en el nacimiento está implícita la muerte. El que nace, ¿no nace a la muerte? San Agustín define al hombre como ser racional mortal²⁵. En su muerte Jesús muestra su ser: palabra del Padre, revelación del Padre. Jesús, con su muerte, dice la palabra más auténtica y verdadera sobre el Padre. Habla de la iniciativa del Padre al enviarle, de sus más auténticos deseos, su voluntad, su designio, muestra su verdadero rostro.

Desde la cruz se hace luz sobre el Padre. El Padre había enviado a su Hijo para salvar a los hombres, para hacerles hijos (Gál 4,4-7), para reconciliarlos (2 Cor 5,18-22), para borrar los pecados (Rom 5,8), ser comprados (1 Pedr 1,18). Pero tenía que hacerlo conforme a su propio ser divino: el amor. El Padre da para la salvación de los hombres aquello que le es lo más amado para él: su Hijo. El camino que realiza el Padre es un camino en el que se manifestaba el sufrimiento del Hijo: dar la vida (Mc 10,45), hacer al Hijo pecado (2 Cor 5,21), hacerle maldición (Gál 3,13), dar al Hijo

(Rom 8,32). Es una afirmación constante de todos los Evangelios que el Padre está presente en la muerte del Hijo. No se trata, ciertamente, de un accidente político²⁶. No se trata tampoco de negar las causas humanas que participaron en la muerte de Jesús. Pero hay causas más profundas que deben ser tenidas en cuenta:

...miradas las cosas sólo desde la tierra, quienes hacen morir a Jesús son los hombres pecadores. Pero si las miramos teológicamente, como desde la perspectiva de Dios, es el mismo Dios, el Padre, quien entrega a Jesús a la muerte; o bien es el mismo Jesús quien se entrega en obediencia al Padre²⁷.

Los testimonios de la Escritura son unánimes en esta visión:

- * **Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú. (Mt 26,39)**
- * **Tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida por el rescate de muchos. (Mc 10,45)**
- * **Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su único Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. (Jn 3,16)**
- * **El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? (Rom 8,32)**

La entrega a la muerte del Hijo por todos los hombres ha sido vista como el amor infinito del Padre. Aunque "un tal amor fuera doloroso: el más grande sufrimiento del Padre era enviar a su Hijo a la pasión y a la muerte"²⁸. La inmediata

26 Cf. Documento de Puebla. Discurso inaugural de Juan Pablo II, 1.4. Cf. C. I. González, El es nuestra salvación. Cristología y Soteriología (Colección de textos básicos para seminario latinoamericanos, Vol III), Bogotá 21987, 187-190.

27 J. Vives, op. cit., 159

28 J. Galot, op. cit., 115;

25 Cf. De Civ. Dei, IX,14; De Trinitate, XV,7,11.

pregunta que surge ante esta situación se confunde con la pregunta que levantan hoy los hombres y mujeres ante el sufrimiento y el mal. ¿No podía el Padre haber realizado su plan salvador de otro modo? ¿Era necesaria la muerte de un justo, para que se manifestara el inmenso amor de Dios por los hombres? Y, por otra parte, ¿no es Dios un Dios inmutable, impassible? ¿Cómo se puede hablar del dolor del Padre, del sufrimiento del Padre?

Aclaremos, primero, la pregunta del dolor del Padre²⁹. No se quiere decir que el Padre haya muerto en el Calvario; sino que sufre por los dolores que Jesús padece. Más aún que el Padre es la fuente y el hontanar del padecimiento de Jesús por los hombres. Jesús todo lo ha aprendido del Padre, también el sufrir. De ninguna manera se puede ni debe oponer aquí, menos que en otros temas, al Padre y al Hijo, en un pensamiento dialéctico y contradictorio³⁰. Hay que entender lo que puede significar en el Padre el sufrir. Dios no puede sufrir a la manera que sufren los hombres. Sin embargo, algo hay en el sufrimiento de Jesucristo en la cruz que puede decirse del Padre. La infinita perfección del Padre no es la de un diamante que brilla siempre y nunca se inmuta, da lugar a la misericordia, a la compasión. Pero esta misericordia y compasión no son producidas por una disminución de ser sino por la perfección de su ser divino. Por ser Dios, el Padre no puede tener ningún dolor debido a defectos en su misma naturaleza o a heridas provocadas, pero tiene un amor de Padre que reacciona ante el pecado del hombre con dolor y ante el mismo dolor de los hombres con misericordia, como queriendo participar de su dolor. Este amor com-pasivo del Padre es el que se da en la muerte del Hijo³¹. Esta nueva manera de ser de Dios, totalmente inefable

29 Cf. J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; *Idem*, *Le Dieu Trinitaire et la Passion du Christ*. En: NRT 114(1982)70-87; M. Flick - Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*. Saggio di teologia sistemática, Brescia 1978; G. Marco Salvati, *Teologia trinitaria della croce* Leumann (Torino) 1987, 53 (amplia bibliografía).

30 Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado; la Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Sígueme, Salamanca 1975 (original alemán de 1972). Rectamente califica F. X. Durrwell, op. cit., 66 a esta tendencia de "teología de la disensión", afirmando que no se justifica por ningún texto de la Escritura.

31 Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 39. Habla el Papa en dos ocasiones de antropomorfismos, pero da la impresión de querer decir analogías, ya que este dolor se da en el Padre, de manera análoga a las creaturas. Cf. A. Lippi, *Teología del Padre e della Croce*. En: *La Sapienza della Croce* 1(1986)15-33, 23 que habla de analogía y no de metáfora.

es lo que se define diciendo que Dios es amor. "Pero lo propio de un gran amor es poder hacer cohabitar el dolor con el gozo en una mezcla en que la felicidad sobreabunda y absorbe el dolor"³².

En la mirada del crucificado distinguimos al amor que se sacrifica totalmente por nosotros. En el rostro doloroso del Salvador debemos descubrir el rostro doloroso del Padre. El sufrimiento humano de Jesús nos hace entrar en misterio del sufrimiento divino del Padre... Recordemos que este sufrimiento divino del Padre no hiere ni disminuye su naturaleza divina...³³.

No sabemos, ciertamente, si Dios hubiera podido salvar a los hombres por un camino que no pasara por el sufrimiento del Hijo y por el sufrimiento del Padre. En todo caso tiene que haberla realizado según su propio ser. El ser de Dios no se nos da a conocer sino en la historia de la salvación. Tenemos que partir de los hechos, para no poner por sobre el Dios verdadero la idea de un dios a nuestro gusto. Sólo la vida, muerte y resurrección de Jesús nos pueden dar un conocimiento de cómo es Dios y cómo actúa. En cuanto al poder de Dios, hay que considerarlo como unido e identificado con su paternidad. Y se manifiesta no en que evita el sufrimiento, sino en que da el gozo del perdón y la gloria de la resurrección.

2.7. Dios Padre resucitando a su Hijo

Dios manifiesta su paternidad en la entrega del Hijo por la salvación de todos los hombres. En esta acción enseña su rostro. Manifiesta toda la profundidad de su amor paterno, toda su libertad y respeto por el hombre. Pero todavía manifiesta más su ser con la resurrección y glorificación del Hijo. La Escritura está totalmente de acuerdo en asignar a Dios o al Padre la resurrección de Jesús: "Dios le resucitó de entre los muertos" (Hech 3,15.26; 4,10; 5,30; 10,40) parece haberse convertido en una fórmula de fe muy pronto. Pablo expresa esta afirmación en todas sus cartas, alternando la

32 F.-X. Durrwell, op. cit., 170 (Traducción propia).

33 J. Galot, op. cit., 119.

expresión Dios o el Padre: Rom 4,24 (fórmula de fe); 6,4; 8,11; 10,9; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 1,9; 4,4; Col 2,12; 1 Tes 1,10; Gál 1,1; Ef 1,20. El Evangelio de San Juan conoce expresiones semejantes que se dicen del Padre: glorifica al Hijo (8,54; 17,5), le da honor (12,26), ir al Padre (14,28; 16,16.28), ascender al Padre (20,17).

La resurrección tiene para Jesús un significado enorme, bellissimo; pero no lo tiene menos para el Padre. Jesús entra a tomar parte de la vida íntima de Dios, con su humanidad asumida. El Padre aparece como participando totalmente su mismo ser. El amor del Padre no tiene fronteras.

**Padre,
los que tú me has dado,
quiero que donde yo esté
estén también conmigo,
para que contemplan mi gloria,
la que me has dado porque me has amado
antes de la creación del mundo. (Jn 17,24)**

2.8. El Padre y el Espíritu Santo

El Padre es también la fuente del Espíritu Santo. Para conocer su paternidad, su persona más íntima y cercana hay que hablar del Espíritu del Padre. Es cierto que Jesús, el Hijo, nos ha dado a conocer al Padre; también Jesús mismo nos ha dado a conocer el Espíritu del Padre, al Padre con su Espíritu. La Escritura relaciona con el Padre o con Dios ciertamente esta realidad divina que es la Persona del Espíritu Santo. Es el "Espíritu del Padre" (Mt 10,20), el "Espíritu de Dios" (Mt 12,28; Rom 8,9.14; 1 Cor 2,14;3,16, etc.), "Espíritu del Señor" (Hech 5,9; 2 Cor 3,18), que también se llama "Espíritu de Jesús" (Hech 16,7), "Espíritu de Cristo" (Rom 8,9; 1 Pedr 1,11); "Espíritu de Jesucristo" (Fil 1,19), "Espíritu del Hijo" (Gál 4,6). Este Espíritu se dice que "lo da Dios" (Jn 1,34; Hech 5,32; Gál 4,6; 1 Tes 4,8), "como un signo o arra" (2 Cor 1,22; 2 Cor 5,5), que "procede del Padre" (Jn 15,26), "que viene de Dios" (1 Cor 2,12), que Dios "unge con él a Jesús" (Hech 10,38) y que con el Dios "revela las mismas profundidades de Dios" (1 Cor 2,10).

Hemos de comprender, por lo tanto, la Persona del Padre como siendo origen, principio, fuente de otra Persona Divina, juntamente con el Hijo. "...la paternidad del Padre no consiste únicamente en la generación sino que implica también la fecundidad que resulta de la espiración"³⁴. El mismo Jesús nos enseña que la paternidad del Padre está también en el envío del Paráclito, del Espíritu de la verdad (Jn 16,7; 16,13). Por eso se puede afirmar que "la llave de comprensión de la paternidad divina está pues en esto: en el Espíritu en quien Dios es Padre, en quien Cristo es el Hijo y los fieles son hijos de Dios"³⁵. El P. Durrwell realiza un intento muy hermoso, aunque poco corriente en teología, colocar al Espíritu Santo en una gran unidad con el Padre y, relacionarlo con el Hijo. Para Durrwell el Espíritu Santo sería el "engendramiento eterno del Hijo"³⁶, "la fecundidad de Dios", "la síntesis de todas las perfecciones divinas", "la hipóstasis de las perfecciones divinas"³⁷. El Padre se manifiesta en el Espíritu como amor infinito, como santo, como poderoso. De esta manera, el Espíritu Santo completa el conocimiento del Padre y lo deja en el gran misterio que permanece indecible.

3. ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DEL PADRE

3.1. Caminos de la analogía

Dios se ha descubierto y se ha manifestado como Padre. Al mismo tiempo se ha manifestado como Hijo y como Espíritu. Para revelarse, Dios lo ha hecho utilizando la Palabra "Padre". Se ha comparado con lo que entendemos por padre. Sin duda ninguna que en Dios se dan aspectos que pueden calificarle como padre. ¿Cuáles son estos aspectos, estas realidades? Pero por otra parte, también puede ser que el concepto de padre que usa la revelación implique más contenidos que los que nosotros entendemos a partir de

34 J. Galot, op. cit., 98. Para comprender el significado de 'espiración' ver más adelante, Lección 9, 3.2.

35 F.-X. Durrwell, op. cit., 133. Ver especialmente la interpretación tan sugerente aunque sea nueva en teología de concebir al Espíritu Santo como "el engendramiento". Citando a San Maximiliano Kolbe y evocando a San Agustín afirma: "Son tres: un genitor, un engendrado y el engendramiento que es el Espíritu Santo".

36 Ibidem, 137.

37 Ibidem, 134-143.

como se realiza el ser padre entre nosotros. El concepto de padre revelado implicaría, por ello, un cambio profundo en la idea de como debemos entender la realidad paterna.

Se nos dan dos caminos, complementarios, para profundizar teológicamente el significado y los contenidos de Padre aplicado a Dios. Un camino es el de la analogía del ser. Se trata de analizar lo que significa "padre" en la creación, especialmente entre los hombres, para aplicarlo a Dios mediante la triple purificación: afirmar las perfecciones, negar los límites que impone la creatura, decir de modo eminente de Dios-Padre. El segundo camino es el de la analogía de la fe, que se complementa con la comparación de los misterios de la fe entre sí. Se trata de comprobar lo que la misma revelación dice de lo que es Padre, para enriquecer, si fuera necesario la realidad humana paterna.

3.2. Dios-Padre y la analogía del ser³⁸

Evidentemente sólo se podrán tocar algunos aspectos. Ya que una explicación total requeriría un enorme esfuerzo y espacio. En un análisis fenomenológico y existencial podremos decir:

a) Ser padres entre los hombres significa transmitir la vida. Es una acción vital y personal de la que surge un nuevo ser semejante a los padres, pero distinto de ellos. Los padres son el origen de una nueva relación de otro ser con ellos. Los padres no se consideran disminuidos en su ser al tener un hijo. No pueden transmitir, sin embargo, todo lo que ellos son. No está en sus manos dar al hijo el ser que querían. Su paternidad tiene sentido en sí misma.

b) La paternidad humana se realiza por la unión de dos personas de sexo diferente e implica un acto que se denomina engendrar. Este acto es complejo porque entran en él elementos corporales, psíquicos, temporales, espaciales.

c) Los padres ofrecen al hijo el seguro, son un resguardo; su estabilidad y fidelidad son necesarios para la vida del hijo. El proveer, así como la justicia, es una necesidad de los padres.

d) Los padres tienen ante el hijo autoridad. Tienen experiencia, sabiduría, poder. Saben disponer las cosas, dirigir las. Para el hijo su poder no es una amenaza, sino el lugar donde encuentra sosiego. Y los padres tienen capacidad de perdonar. Ciertamente una capacidad de perdón humana, reducida.

A la luz de estas constataciones, y aplicando los principios de la analogía del ser, podemos afirmar de Dios que:

a) Ser Padre en Dios significa transmitir la vida divina. Es una acción personal de la que surge una persona divina. El Padre es el origen de una nueva relación con el Hijo. Por su perfección divina el Padre transmite desde la eternidad a su Hijo todo lo que es. No hay limitaciones debidas a la imperfección humana.

b) La Paternidad Divina se realiza de manera perfecta, sin necesidad de elementos pre-personales o de dos personas. Es en Dios un acto simple, eterno, necesario y libre, perfecto, idéntico con la persona. Se puede llamar también engendrar:

c) El Padre comunica al Hijo todo lo que es y tiene, sin embargo, permanece siendo siempre el Padre. No hay diferencia entre ellos, pero sí una relación de engendrante a engendrado. En este sentido, para el Hijo el Padre permanece como el origen de toda la divinidad y por eso es el resguardo, la fidelidad, la justicia.

d) Lo mismo ocurre con las otras características como la autoridad, la experiencia, la sabiduría, el poder, el perdón. No se trata, en un acto de generación perfecta de decir que uno lo tiene y el otro no, sino de comprender que uno es la fuente y otro lo recibe de ella, con toda perfección y potencialidad.

38 Cf. para este análisis A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis. Johannes, Einsiedeln 1976, Cap. II. En la traducción española para alumnos del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile 1986, 51-64.

3.3. Dios-Padre y la analogía de la fe

La analogía del ser nos da a conocer algunos aspectos de Dios. Es un conocimiento verdadero, pero limitado. sobre todo porque nos da a conocer a Dios a través de las relaciones y realidades humanas. Todo lo que no caiga dentro de la experiencia directa no puede aplicarse a Dios. Sin embargo, hay aspectos que se pueden aplicar a Dios porque él mismo los ha dicho de sí. Lo ha dicho con palabras humanas, pero de una forma tal que las mismas palabras van más allá de lo que dicen en su horizonte humano. En el tema de la Paternidad Divina se dan estas novedades. La revelación nos descubre una imagen de Dios que es más rica y completa que la que tenemos a partir de nuestra experiencia.

a) Padre es el ser origen sin origen. El Padre es el principio de la divinidad. Por eso mismo el misterio más profundo y oculto (Mt 5,16). Este origen es uno y único (Mt 23,9).

b) Engendra a un Hijo (Jn 16,28;14,28), al que comunica todo su ser divino (Jn 10,30; 16,15).

c) Del Padre procede el Espíritu Santo (Jn 15,26).

d) El Padre es el que envía al Hijo (Jn 5,36) y envía, derrama el Espíritu Santo al mundo (Gál 4,4; Rom 5,5), donde muestran la intimidad del ser divino. Se revela a través del Hijo (Mt 11,27) y se le conoce a través del Espíritu Santo. Tiene un proyecto salvador que realizará.

e) A través del envío del Hijo, en la Encarnación, de su entrega, en la muerte, y de su acción glorificadora, en la resurrección, se manifiesta el amor del Padre, amor que incluye el sufrimiento (Rom 8,31-33).

f) Aunque todo ha sido entregado por el Padre al Hijo y al Espíritu, continúa llamándosele, por ser origen, el creador, el que dirige el mundo, el que edifica un pueblo, el fiel, el que perdona.

g) Es el último fin, también en la divinidad. El Hijo vuelve al Padre (Jn 16,17), de donde ha salido (Jn 16,28) y entregará el Reino al Padre (1 Cor 15,24).

4. TRABAJOS

4.1. Profundización Teológica

- * Elegir un rasgo de la imagen de Dios y comparar sus características en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento.
- * Comprobar la disposición de la palabra "Dios" y de la palabra "Padre" en las fórmulas de las cartas de San Pablo.
- * Estudiar el tema del sufrimiento de Dios en algún artículo reciente.
- * Hacer un estudio sobre las características maternas y maritales de la imagen de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento (Is 42,13-14; 49,15; 62,12-14; Os 11,8-9, etc.).

4.2. Guía pastoral

- * Comparar las características que se dan en el concepto de padre humano tal como le conocemos y aplicarlas o no aplicarlas a Dios.
- * Dar algunas explicaciones para mostrar que el dolor puede ser fuente de felicidad. ¿Pueden darse juntos dolor y felicidad?
- * Leer la parábola del Hijo pródigo y comentarla.

4.3. Lecturas

- * Carta Pastoral de los Obispos, Creer hoy en el Dios de Jesucristo. Salamanca 1986.
- * H. Alessandri, Dios Padre en un mundo sin padres. En su: En el umbral del Tercer Milenio, Santiago 1989, 63-86.

LECCION OCTAVA

JESUCRISTO, HIJO DE DIOS**Sumario**

1. *La novedad de que Dios es Padre se corresponde con la de que Jesucristo es el verdadero Hijo de Dios. Nunca hubiéramos podido pensar que Dios, eternamente, fuera Padre e Hijo, si no fuera porque el mismo Hijo se hace hombre y nos lo da a conocer.*
2. *En muchas formas y de muchas maneras Jesús nos ha dado a conocer que era el Hijo de Dios. Hace falta leer los testimonios de sus discípulos, para ver, incluida en la confesión de fe de éstos, la conciencia, los hechos y las palabras de Jesús. A través del anuncio del Reino de Dios, de la transparencia de su autoridad y libertad, de sus milagros, palabras, oración y muerte, Jesús da a conocer su propia verdad: es el único Hijo del Padre. Los testimonios de los primeros discípulos no hacen sino corroborar esta manifestación y sacar consecuencias.*
3. *Lo que es ser Hijo de Dios sólo puede conocerse a través de la comunicación del mismo Dios. Sin embargo, algo de esta realidad filial divina se puede entrever en la filiación humana, supuesto que se purifique de características puramente humanas. Como se conoce mejor algo de la profundidad de este misterio filial es mediante la escucha y la contemplación del obrar y de las palabras de Jesús.*

1. INTRODUCCION

Entre la confesión de Tomás, al final del Evangelio de San Juan, de la divinidad de Jesús ("Señor mío y Dios mío", 20,28) y el comienzo de la predicación de Jesús en Galilea (Mc 1,14) pasaron menos de tres años. Pero en este corto tiempo cambió inmensamente la idea de Dios y, con esto, la imagen del hombre y del mundo. Estos tres años son el centro de la historia. Y lo son a causa de la manifestación de Jesús como Hijo de Dios. Sin embargo, se tenía que asimilar lo que había ocurrido, tratar de comprenderlo y de decirlo. Esto llevaba más tiempo. Es el tiempo que transcurrió entre la Resurrección de Jesús y los Escritos del Nuevo Testamento. Ya que Jesús mismo no escribió nada, tenemos que acercarnos a Jesús a través de los testimonios que "sus apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito inspirados por el Espíritu Santo" (DV, 7). Miramos al Nuevo Testamento con ojos de discípulos.

Después de veinte siglos, nuestra mirada de discípulos tiene otros ángulos y perspectivas. Hoy podemos distinguir en el Evangelio diversos estadios de su formación. Sobre todo podemos distinguir, con métodos adecuados, el mismo tiempo de Jesús, sus mismas palabras y reacciones, su historicidad. Podemos también distinguir lo que de Jesús y sobre Jesús nos narran los discípulos y escritores. Ciertamente ambas dimensiones van unidas. Sólo conocemos a Jesús por la narración que hacen sus discípulos; pero en la misma narración distinguimos lo que pertenece a la misma época de Jesús y lo que se dice de él en épocas posteriores. Esta distinción no quiere decir separación; no quiere decir que lo que se narra de él en tiempos posteriores no sea verdadero y auténtico. Al contrario, sólo con el tiempo se puede ir conociendo lo que una persona es, su acción, su importancia, su verdad. Pero todavía tendríamos que dar otro paso: lo que dice Jesús de sí mismo, ¿es verdad? ¿Cómo mostrar esa unidad entre lo que dijo Jesús y su mismo ser? Sólo si dejamos que en las palabras se transparente el mismo ser. Mostraremos cómo en lo que hace y en lo que padece Jesús hay una manifestación de su ser que se corresponde con las palabras que dice y que se dicen sobre él. Así se encuentra una unidad entre lo que dice Jesús y lo que es; entre lo que se dice de él y su propio ser.

Puede ser cierto que Jesús no haya dicho directamente de sí: "Yo soy Dios", ya que en su tiempo posiblemente no lo hubiera podido decir sin ser mal comprendido. Es probable que Jesús no ha dicho de sí mismo: "Yo soy el único Hijo de Dios"¹. Pero lo que no ha dicho con palabras, lo ha mostrado con hechos².

Se ha de tener en cuenta que la pregunta por la divinidad de Jesucristo nunca se ha hecho con un afán especulativo o intelectualista. Se trata fundamentalmente de una pregunta práctica, con un interés soteriológico. Al sentirse salvados en la muerte y resurrección de Jesús es cuando los discípulos reflexionan sobre la persona de Jesús, es cuando le reconocen como Hijo de Dios y Dios de Dios. Sólo se pueden sentir verdaderamente salvados si entre Jesús y Dios no hay distancias. De aquí el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios y Dios de Dios³.

Por otra parte, nadie que lea el Nuevo Testamento puede mantener con honradez que no se diga en él, tanto en los Evangelios como en los restantes escritos, que Jesucristo es el Hijo de Dios y que Jesucristo es Dios. Tenemos textos donde se da a Jesús el mismo nombre de "Dios" (Jn 1,1; 1,18; 20,20; Rom 9,5; Tit 2,13; 1 Jn 5,20; Jn 10,33; Hb 1,8); muchos otros textos le dan el nombre de "Hijo de Dios", "Señor", "Logos", "resplandor de la gloria", "imagen de la sustancia de Dios" (Hb 1,1-3), "Imagen de Dios invisible" (Col 1,15) "en él reside la plenitud de la divinidad" (Col 1,19), "primero y último" (Apoc 1,17), "en él ha sido todo creado" (Col 1,16); e infinidad de testimonios en que se le dan atributos divinos. Ya con estas afirmaciones se muestra que los primeros cristianos creyeron en la filiación eterna de Jesucristo. Para ellos Jesucristo aparece perteneciendo al misterio de Dios, haciendo parte de este misterio desde la eternidad⁴.

1 Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978.

2 Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1975, 96: "la autoconciencia última de Jesús, es decir, su conocimiento y experiencia de Dios hay que detectarlas más a través de los hechos que a través de las palabras, más desde su vida que desde su doctrina."

3 C. I. González, *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología* (Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos, TELAL, Vol. III), Bogotá 21987, especialmente el Tema VI y VII.

4 Cf. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario*, Salamanca 1989, 353-380. "Esta fue, a mi juicio la mayor revolución del cristianismo, que se ha realizado de manera muy temprana, antes de que

2. VISION HISTORICA Y EXEGETICA

2.1. Jesús manifiesta su divinidad

Jesús no manifestó su divinidad diciendo por ejemplo: "Yo soy Dios" o "yo soy el Hijo de Dios". Fue revelando su misterio de manera que los discípulos pudieran comprenderlo. Podía ser mal comprendido o pasar a su lado sin que le comprendieran. Se fue manifestando poco a poco con algunas palabras: pero sobre todo con su actuación. De esta manera tenemos, a lo largo de la vida de Jesús, palabras y acciones que nos hablan, desde el mismo Jesús, de su divinidad. Debemos seguir algunas, para darnos cuenta del misterio que ocultaba y revelaba Jesús⁵.

a) El anunciador del Reino de Dios

Es, ciertamente, uno de los datos históricos más claros. Jesús comienza su vida apostólica con el anuncio de la venida de Reino de Dios. Es el punto de partida obligado para acercarnos a su persona. Sabemos que esta expresión está usada en el Antiguo Testamento. Cuando la usa Jesús lo hace con un sentido nuevo. Asigna al Reinado de Dios características que no tenía: gratuidad (Mt 6,10), benevolencia, es de los pobres (Lc 6,20; 18,24), es un reino de salvación y liberación (Lc 9,2). Sobre todo se concibe el Reino como presente, actuante (Lc 17,21). El Reino es el Reinado de Dios, la acción de Dios en acto. La actitud de los hombres ante este anuncio es una actitud de escucha, de aceptación (Lc 18,17), de seguimiento, de búsqueda (Mt 6,33). La vida del hombre se juega en esta aceptación y apertura.

se escribieran los primeros testimonios sobre Jesús, antes de la gran misión de Pablo, en los años que siguen a la Pascua." (361).

5 Cf. J. Jeremias, *Teología del NT I*, Salamanca 1985; K. Rahner - W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1978; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; E. Schillebeeckx, *La historia de un viviente*, Madrid 1983; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1984; M. Arias Reyero, *Jesús el Cristo*, Santiago de Chile/ Madrid 1980.

Pero pronto se da el lector cuenta de que el Reino de Dios es la predicación del Reino. Y que la predicación del Reino está fundamentalmente unida a la misma persona de Jesús y, posteriormente a sus discípulos. No se da Reino sin la predicación de Jesús, pero de tal manera que Jesús hace parte del mismo Reino. Así tenemos que la decisión ante el Reino es idéntica a la que se debe hacer ante las palabras de Jesús: "oír las palabras de Jesús" se convierte en lo fundamental (Mt 7,21. 24) y la proclamación del Evangelio implica la narración de la vida de Jesús:

Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya. (Mc 14,9; Mt 26,13)

El Evangelio está unido a la misma persona de Jesús: su presencia es la presencia del Evangelio. El cumplimiento de la Escritura es el anuncio de la Buena Nueva hecha por Jesús (Lc 4,16-30). La persona de Jesús, su identidad se manifiesta en que es quien anuncia la Buena Nueva (Mt 11,2-6). La no aceptación del Evangelio significa el rechazo del mismo Jesús: es ante Jesús y sus palabras ante quien se toman las decisiones para la vida:

Porque quien se avergüence de mi y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles. (Mc 8,38)

La llegada del Reino de Dios está tan unida a la persona de Jesús que se hace presente en sus palabras y en sus hechos, en sus acciones. El texto de Mt y de Lc es significativo. La acción de Jesucristo, acentuada por el "yo", es la evidencia de que el Reino de Dios ha llegado:

Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios. (Mt 12,28; Lc 11,20)

La identificación entre Jesús y el Evangelio llega a producirse evidentemente, sin forzamientos, porque él es no solamente un profeta que anuncia algo que va a venir o al que se le ha

encargado una palabra; el profeta podría faltar, pero el anuncio seguiría. En Jesús no es así: Jesús anuncia con su misma presencia, con sus palabras y con su vida lo que es el Reino. Por eso la entrega del hombre al Evangelio, para tener vida, una entrega radical, hasta la muerte, se identifica con la entrega de la vida por Jesús:

Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará. (Mc 8,35)

b) La autoridad de Jesús

Algo especial ocurría en la vida de Jesús que hasta la gente lo notaba. Hablaba como quien tiene autoridad. Quizás Marcos (1,22) se refería a las palabras de Jesús que estaban acompañadas de milagros, de hechos. La autoridad de Jesús provoca, a lo largo de todo el Evangelio, desconcierto. La pregunta, "¿con qué autoridad haces esto?, o ¿quién te ha dado tal autoridad para hacerlo?" (Mc 11,28) ha tenido que ser constante. Sobre todo porque Jesús hacía lo que no había hecho ningún profeta: cambiar la ley de Moisés, interpretarla de tal manera que equivalía a una nueva manera de entenderla. El "Yo os digo" que pronuncia Jesús (Mt 5,22.28. 34.) indicaba que él se creía con autoridad para cambiar la ley de Moisés. El perdón de los pecados, que confería con sus palabras, pero también con su actitud ante los pecadores, decía de él una autoridad que no se conocía (Mc 2,7; 2,17). En el perdón de los pecados se nota todavía una realidad más profunda: su perdón viene expresado, fundamentalmente, por el llamado que hace a los pecadores., por la invitación a participar en su mesa. Jesús es conocido como "un amigo de publicanos y pecadores" (Mt 11,19), "uno que come y bebe con ellos" (Mc 2,15-17). Y es que la comunidad con Jesús, la unión con él es la fuente del perdón.

Pero, ¿de dónde esa autoridad? ¿De dónde ese situarse a la altura de David (Mc 2,25), de Jonás (Mt 12,41), de Salomón (Mt 12,42), de Juan el Bautista (Mt 11,11), más que el mismo Templo (Mt 12,6)? El no tenía familia importante (Mc 3,20. 31), ni posición económica (Lc 9,58), ni poder político (Lc 22,28.38). La lectura del Evangelio trasmite una convicción: Jesús puede decidir, porque tiene autoridad para ello. Su

autoridad no es derivada de los hombres. Es una autoridad que le viene directamente de Dios. ¿La autoridad de Jesús no nacerá de esa conciencia de sentirse realmente Hijo de Dios?

c) La libertad de Jesús

La libertad es un aspecto más de la vida de Jesús. Libertad es esa actitud interior que le muestra ser señor de sí mismo en toda circunstancia. Nada puede opacar este señorío. Pero sobre todo, el que es libre lo es de sus mismas inclinaciones y tendencias. En la vida de Jesús aparece esta libertad, ya sea ante su familia, ante sus discípulos, ante el que dirán de la gente, ante las autoridades. Hay un lugar en donde se ve cómo es esta autoridad: su relación con la ley.

A partir de los datos más históricos del Nuevo Testamento, podemos constatar tanto la sujeción de Jesús como su transgresión a la ley. Se podría decir que Jesús respeta la ley (Mc 1,44), más aún que restituye el verdadero sentido que tenía (Mt 5,21-26; 27-30; Mc 7,1-12), de tal manera que el evangelista Mateo refiere la auténtica actitud de Jesús con sus palabras:

No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. (Mt 5,17)

Pero también hay textos en que se da un enfrentamiento con la Ley del Antiguo Testamento que no puede reducirse a interpretación. Así ocurre con el juicio sobre el sábado (Mc 2,23-28); pero es más claro en la declaración de todos los alimentos puros: "así declaraba puros todos los alimentos" (Mc 7, 19). Esta afirmación le enfrenta totalmente a la ley dada por Moisés. Por otra parte, la actitud de los judíos ante la doctrina y la manera de obrar de Jesús no se explica sin esta oposición (Mc 14,58).

Da la impresión de que Jesús unas veces acentúa la ley, renueva su sentido primero, incluso la agudiza (Mt 5,43-48); sin embargo, otras veces, la relativiza, la pone al servicio del hombre (Mc 2,27). Lo que ocurre es que en la historia ha entrado un principio nuevo que es superior a la misma Ley. La Ley ya no es la última instancia de decisión. Hay algo que

es superior a la Ley: Jesús. Así lo han comprendido los evangelistas, y Pablo posteriormente, cuando afirman de Jesús:

El Hijo del Hombre es también Señor del sábado. (Mc 2,28)

¿Qué es lo que puede ser superior a la Ley? En realidad sólo el que la da. Con esta actuación, Jesús manifiesta la conciencia de ser el Señor de la Ley.

d) La invitación al seguimiento

Es históricamente cierto que Jesús tenía discípulos. Pero entre los discípulos y el maestro se dan unas relaciones muy diferentes de como eran las relaciones entre maestros y discípulos en tiempos de Jesús. Jesús elige a los suyos, les llama. Además su relación no es ya temporal o de enseñanza; es una relación de vida. Las exigencias que tiene el seguimiento de Jesús para el discípulo (Mt 10,37-39; Mc 8,34-38) no son muy diferentes de las que se le proponen para confesar a Dios (Mc 12,28-34). En el encuentro de Jesús con el joven rico hay un tránsito casi evidente entre el "guardar" los mandamientos (Mc 10,20) y la actitud de los discípulos: "nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido" (Mc 10,28). Esto indica que:

este seguimiento radical y total equivale a un reconocimiento de Jesús como Dios⁶.

e) Los milagros de Jesús

Tampoco se puede dudar de que Jesús haya realizado milagros en su vida⁷. Sin las narraciones de los milagros, el Evangelio se reduciría a unos cuantos versículos. La predicación del Reinado de Dios está en los Evangelios tan

6 Cf. W. Kasper, op. cit., 200.

7 Cf. O. Ruiz Arenas, Jesús, Epifanía del Padre. Teología de la Revelación (Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos, TELAL, Vol II-1) Bogotá 1987, 451-475; R. Latourelle, Miracles de Jésus et théologie des miracles, Montreal/Paris 1986; J. I. González Faus, Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús, Salamanca 1982.

unida a los milagros, que no podría hacerse una sin la existencia de los otros. La historicidad de la mayor parte de ellos está fuera de duda. En tiempo del mismo Jesús no se discutía si hacía o no milagros, sino en virtud de quién los hacía (Mc 3,22). Estos milagros son signos de que el Reino de Dios ha llegado (Mc), del cumplimiento de las promesas de Dios (Mt), de la misericordia de Dios para con los afligidos y doloridos (Lc). Pero todos ellos están unidos a Jesús. El gran milagro es el mismo Jesús (Mt 12,38-41). El es el Reinado de Dios que ha llegado, el cumplimiento de las promesas, la presencia de la misericordia de Dios. En el Evangelio de San Juan, los milagros de Jesús tienen un sentido cristológico: declaran su comunidad con el Padre (Jn 10,34-38).

f) Jesús en sus parábolas

Está también fuera de dudas que el estilo más original de hablar de Jesús se encuentra en las parábolas⁸. Las parábolas tienen el sello característico de su persona. En ellas se nos entrega la predicación más personal, lo más original de Jesús. En esto hay consenso entre todos los intérpretes. En las parábolas se habla de Dios muy de cerca, con intimidad, con naturalidad. Pero en ellas también está incluido el que la narra, Jesús⁹. El es el sembrador (Mt 13,3. 24. 31) ¿Quién es el tesoro o la perla escondida? ¿Quién es el que invita a las bodas (Mt 22, 1-14) o el propietario que contrata obreros para su viña (Mt 20,1-16) o el rey que quiere ajustar cuentas con sus siervos (Mt 18,23-35)? ¿Quién es el novio al que esperan las diez vírgenes (Mt 25,1-13) o el hombre que encomienda su hacienda a los siervos (Mt 25,14-29)? Pero sobre todo hay algunas parábolas en que la correspondencia entre el "rey" y "el Padre" (Mt 25,31-46) o entre el "hijo" y "el dueño de la viña" (Mt 22,33-46) son casi intercambiables. Así, en este estilo literario se muestra también la conciencia que tiene Jesús de pertenecer a la narración de las acciones de Dios. A través de Jesús se presenta Dios.

8 Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1970; F. Fernández Ramos, *El Reino en parábolas*, Madrid 1963; C. I. González, op. cit., 119-124.

9 J. Dupont, *Porquoi des Paraboles? La méthode parabolique de Jésus*, Paris 1977, 109-111; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris 1968, 165-221, 215: "...la volonté de salut de Dieu envers les pécheurs s'accomplit sous les yeux des spectateurs dans l'action même de Jésus".

La síntesis de todas las parábolas podríamos hacerla afirmando que Jesús postula una reciprocidad de acción entre su acción y la de Dios, entre el perdón que él ofrece y el que Dios ofrece¹⁰.

De tal manera que Juan puede decir en su Evangelio: "el Padre y yo somos uno" (Jn 10,20).

g) La relación con el Padre

El misterio de Jesús se desvela de una manera clara en el modo que tiene de relacionarse con Dios. Esta relación se expresa en la forma de nombrarle¹¹. Dos cosas son aquí significativas: el uso de la palabra "Abba" para dirigirse a Dios¹² y la distinción que mantiene el mismo Jesús con "mi Padre" y "vuestro Padre"¹³.

La palabra "abba" e "imma" son los primeros sonidos que produce el niño para llamar a su padre y madre. Se puede decir que no son todavía palabras, sino reacciones primarias del niño, que transparentan su mismo ser en relación con su papá y mamá. Eran expresiones íntimas y familiares que no se utilizaban en la oración. Los judíos de su tiempo no se dirigían a Dios llamándole "abba"¹⁴. Jesús emplea el lenguaje

10 O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1975, 147. Cf. *Ibidem.*: "A través de las parábolas se nos desvela esa especie de refacción existente entre la humanidad de Jesús cercana a toda pobreza, a toda carencia, a toda desesperanza por un lado, y por otro, una humanidad de Dios, tan cercanamente humilde y tan connaturalmente próxima a la añoranza humana, que el hombre no acierta a convencerse de que en verdad Dios esté tan próximo de él, que pueda ser solidario de su desesperanza y coadjutor de su liberación." Cf. F. X. Durrwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990, 23: "Todas las parábolas llamadas de la misericordia, en las que Jesús defiende su derecho a preocuparse por los pobres y los pecadores, ponen a Dios mismo en escena".111.

11 Cf. J. Jeremias, *Abba*, el mensaje central del Nuevo Testamento, Salamanca 1981; *Idem*, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1985; B. van Iersel, "Der Sohn" in der synoptischen Jesusworten, Leiden 1981; W. Marchel, *Abba, Padre*, Barcelona 1967; W. Marchen, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966; S. Sabugal, *Abba: la oración del Señor*, Madrid 1986.

12 Mc 14,36

13 Lc 6,36; 12, 30. 32; Mt 5,48; 7,21; 11,27.

14 Cf. O. González de Cardedal, op. cit., 98: "Quien conozca lo que era la realidad imperativa de Yahvé en el mundo judío, su amor sumado de distancia, su cercanía trezada de imperiosidad, su presencia exigitiva de temor, ese comprenderá lo que de inusitado e inaudito implica el que Jesús hablara con Dios no como habla con el Señor el miembro del pueblo elegido, referido e

familiar, cargado con toda la intimidad, con toda la confianza primaria para dirigirse a Dios. Proyecta sobre Dios lo que es el padre y la madre para un niño que se abre a la vida. Estas palabras que balbucea un niño y que son fruto de su ser más que de sus labios, con más carga de entrañas que de ideas, más cordiales que intelectuales son empleadas por Jesús para hablar con Dios¹⁵.

"Abba" es, sin duda, la palabra más densa de todo el NT, ya que en ella se nos revela el misterio último de Jesús, que al atreverse a llamar a Dios con este término denotador de la familiaridad más absoluta, nos ha entregado su propia autoconciencia y con ello el secreto de su ser. Nos revela el principio vital de orientación de su vivir histórico, "vivirse como hijo"¹⁶.

Por otra parte, la diferencia entre "mi Padre" y "vuestro Padre", que se deriva directamente de Jesús y se mantiene a lo largo de todo el Nuevo Testamento, indica que la relación con Jesús es "única e intransferible"¹⁷. Quiere decir, que la manera de ser Dios Padre de Jesús es diferente de la de ser Padre de sus discípulos. Todos los discípulos y todos los hombres reconocen en el lenguaje de Jesús que Dios es Padre; pero que lo son porque Jesús lo es de una manera especial.

h) La muerte en la cruz

Anteriormente (Lección 7, 2.6.) se trató de cómo en la cruz de Jesús se muestra la paternidad de Dios. También en la cruz y en la resurrección se manifiesta de manera sorprendente la filiación de Jesús. Jesús no es sólo Hijo de Dios cuando le invoca como Padre. Lo es en toda su existencia; pero de manera evidente lo muestra cuando le obedece y, especialmente, cuando en la muerte vive fielmente y prolonga lo que significa la palabra "abba". La confianza absoluta y la aceptación total del plan salvador del Padre se hacen presentes en la muerte. Más aún, se puede decir que

en la muerte, y en la resurrección de Jesús, es donde los discípulos encontraron la certeza de que era el Unigénito del Padre. Intentemos comprender este punto tan central.

En los Evangelios están íntimamente trenzadas la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Se puede decir que desean narrar, con un amplio prólogo, la muerte y resurrección de Jesús. En la narración de la vida de Jesús se va anticipando constantemente la muerte. La persecución de Herodes (Mt 2,16), la muerte de Juan Bautista (Mc 6,17-29), el acecho de los judíos (Mc 11,18), las profecías sobre el futuro (Mc 8,31; 9,12; 9,31; 10,34), los ejemplos tomados (Mt 8,17), las parábolas (Lc 8,4-8; 13,18-19; Jn 12,24), la intuición de la suerte de los justos y profetas (Lc 13,33) son otras tantas anticipaciones de muerte que se muestran en la vida de Jesús. La tendencia a unir vida y muerte de Jesús, de identificar vida y muerte de Jesús como una misma realidad culmina en San Pablo y San Juan¹⁸. Esto es un resultado normal y evidente: cuando se identifica predicación y predicador del Reino, cuando se identifica palabra y persona, la palabra sólo es auténtica y verdadera si se realiza totalmente en la misma persona. Pero en la realización de una persona se incluye también su muerte. Jesús no podía ser un profeta más que habla en nombre de otro y que su palabra permanece aún cuando el profeta desaparezca. La palabra de Jesús tenía que hacerse verdadera en su vida, en su misma persona. Pero, hasta que el hombre no muere, su obra queda incompleta. La muerte es el sello que autentica la vida. Ahora bien, la vida de Jesús había sido una vida puesta a disposición de su Padre, Dios, y de los hombres. En la muerte se realiza esta doble dimensión. En la muerte Jesús se entrega por entero al Padre, acepta vivir y morir con absoluta dependencia del Padre y realiza el acto supremo de la caridad que puede hacer por los demás (Jn 15,13).

Jesús vivió siempre de su Padre, de quien deriva toda su substancia; pero al consentir en la muerte, acepta no existir ya para sí mismo, a fin de vivir solamente del Padre en cuyas manos se abandona.

inserto siempre en la comunidad, sino como un niño con su padre, sin temor y sin distancia, con familiaridad y explicitud."

15 Cf. Ibidem, 97.

16 Ibidem, 99.

17 W. Kasper, op. cit., 201.

18 Para San Pablo el Evangelio de Jesucristo es la predicación del Cristo Crucificado (1 Cor 1,23; Gál 3,1); Pablo no conoce a Jesucristo sino Crucificado (1 Cor 2,2; Gal 6,1). Para el cuarto Evangelio Jesucristo es el Hijo único entregado (3,16), el Hijo del hombre levantado (3,14; 12, 32).

Este le responde entonces: "Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy". En la muerte por fin Jesús es plenamente filial¹⁹.

Todavía quedarían pendientes muchas preguntas. Entre ellas dos se hacen urgentes: ¿Por qué tiene que manifestarse la filiación de Jesús en una muerte llena de sufrimientos? Y, ¿qué significado tienen las palabras de Jesús al sentirse abandonado? Dos contestaciones complementarias. El sufrimiento en la cruz y la lejanía del Padre manifiestan la gravedad del pecado de los hombres por los que muere Jesús. El pecado es algo que entra tan profundamente en la vida que no es fácil quitarlo con una muerte fácil, tiene que ser contradicho frontalmente. El pecado, aunque no el pecador, hace lejano a Dios. Por otra parte, el ser hijo implica el abandono total en las manos del Padre. El abandono de uno mismo siempre es doloroso. Jesús, en su muerte, atraviesa esa situación de lejanía, que había asumido conscientemente, que siente y expresa, para encontrar la plenitud de unión con su Padre. La muerte de Jesús y su grito en la cruz manifiestan el misterio de la cercanía de Dios ante la lejanía del pecado. Pero, a su vez, manifiestan la Paternidad de Dios y el auténtico ser Hijo de Dios de Jesús.

2.2. La divinidad de Jesús en el Nuevo Testamento

La divinidad de Jesús se trasparentaba en la vida y en la muerte. Su autoridad, sus signos, sus palabras, su manera de relacionarse con Dios, su forma de morir indicaban que Jesús era y tenía conciencia de ser el Hijo de Dios. Las afirmaciones que se hacen en el Evangelio, explicitando la realidad divina de Jesús tienen su fuente en su misma vida y muerte. La base de la fe en Cristo como Hijo de Dios explicitada claramente en el Nuevo Testamento está en la vida histórica de Jesús. No se deriva de ideas mitológicas o de ideas asumidas de la religiosidad griega o romana. Sin embargo, fue el hecho de la resurrección de Jesús lo que impulsó el desarrollo de la cristología. A partir de la Resurrección, los discípulos alcanzan esa fe que les hace capaces de reconocer a Jesús como el Mesías prometido, como el único Hijo de Dios. Lo que se había dado en la vida de Jesús es comprendido y

expresado por sus discípulos en su auténtica profundidad²⁰. En esta profundidad se comprenden todas las dimensiones de Jesús, y de aquí las diversas líneas y tendencias:

a) Jesús, Hijo de Dios, resucitado, "exaltado"

Posiblemente la más antigua cristología explícita en el Nuevo Testamento sea la que se expresa con la resurrección de Jesús y con su constitución como Hijo de Dios. Los discursos de Pedro, contenidos en los Hechos de los Apóstoles 2,14-36; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32) contienen la afirmación cristológica de que Jesús, habiendo sido resucitado por Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo y ha sido constituido Señor y Cristo. Se resalta en esta confesión y predicación de Jesucristo la acción realizada por el Padre, nombrándole Señor, Mesías, Cristo; recibiendo el Espíritu Santo y la bendición, para derramarlo y bendecir; exaltándole como Jefe y Salvador, y otorgándole el Nombre sobre todo nombre; sentándole a su derecha para restaurar todas las cosas y justificar a todos los hombres. Tiene importancia la dimensión salvífica universal que recibe Jesús con la resurrección y exaltación. En este sentido se puede hablar de que Jesucristo recibe en la resurrección la plena filiación escatológica y mesiánica que le correspondía.

Hay además textos fundamentales donde se habla de que Jesús ha recibido en la resurrección el haber sido constituido Hijo de Dios (Rom 1,3; Hech 13, 33). Evidentemente no quieren expresar estos textos una cristología adopcionista, como si Jesucristo no hubiera sido Hijo de Dios en su vida, y en su preexistencia. Pero tienden a destacar en la resurrección el sello acreditativo del Padre: le declara, le manifiesta su Hijo. Tienden también a destacar, por otra parte, que Jesús, a través de su muerte y resurrección, ha manifestado su verdadero ser: Hijo del Padre. Estos textos, como otros que se encuentran a lo largo de los Evangelios, quieren manifestar la filiación divina que Jesús posee²¹.

²⁰ Cf. C. I. González, op. cit., 235-288.

²¹ Mt 3,17; Mc 1,11; 9,7. Tampoco se trata en el Bautismo ni en la Transfiguración de una cristología adopcionista, sino declarativa de lo que Jesús ya es. Tanto el Bautismo como la Transfiguración de Jesús son narraciones en las que se da a conocer la filiación divina de Jesús.

¹⁹ F. X. Durrwell, op. cit., 63.

b) Jesús, Hijo de Dios "preexistente"

La culminación de la confesión de Jesús como Hijo de Dios y verdadero Dios está muy unida a la confesión de su preexistencia. Los testimonios de la fe en la preexistencia de Jesucristo como Hijo de Dios están íntimamente unidos a los textos en que se confiesa su encarnación²².

Los más antiguos textos del Nuevo Testamento que se refieren a la encarnación de Jesús se encuentran en la cartas de San Pablo. Entre los textos más importantes son de notar Rom 1,3 s.; 8,3; 2 Cor 8,9; Gál 4,4; Fil 2,6-11. De los escritos deuteropaulinos resaltan 1 Tim 3,16; 2 Tim 2,8. Tit 2,11; 3,4. Todos estos textos dependen de formulaciones anteriores y son tomados por Pablo y discípulos de confesiones de fe (Rom 1,3 s.; 2 Tim 2,8) o de himnos antiguos (Fil 2,6-11; 1 Tim 3,16). Esto mismo indica que, ya desde los primeros años del cristianismo, Jesucristo era confesado y alabado como Hijo de Dios preexistente y encarnado. El ejemplo más antiguo y más claro lo tenemos en Gal 4,4. Aquí se manifiesta que Dios, Señor de los tiempos, ha decidido realizar un nuevo comienzo. Para ello envía a su Hijo. Este envió constituye la plenitud de los tiempos. El Hijo de Dios no empieza a existir con el envío, sino que tenía una existencia real como Hijo de Dios. Sin embargo, este Hijo nace de mujer bajo la ley. En 2 Cor 8,9 pone San Pablo como ejemplo de entrega y de generosidad a nuestro Señor Jesucristo que "siendo rico, por vosotros se hizo pobre". Se refiere, sin duda a que Jesucristo dejó la casa paterna, la Gloria del Padre, que le pertenecía como Hijo, y eligió la pobreza del ser humano. Pero con ello no deja de ser Hijo, puesto que puede enriquecernos con su "pobreza". Este mismo pensamiento se trasluce en otros textos paulinos (Rom 15,3.7; Col 3,13; Hebr 12,2). En Fil 2,6-11 se contiene una clara afirmación sobre la preexistencia de Cristo, pero también se incluye en este himno la dimensión de exaltación y la de su situación humana. Es un himno en el que se unen todas las dimensiones de la cristología (preexistencia, vida obediente, exaltación). El sujeto es el mismo a través de todo el himno: se refiere a Jesucristo. Se

afirma que Cristo "siendo de condición divina... se hizo semejante a los hombres... por lo cual Dios le exaltó". ¿Qué significa "siendo de condición divina"? Parece significar "siendo semejante a Dios". La acción de despojarse proviene del mismo Cristo, que la hace, naturalmente, teniendo presente la voluntad del Padre. Téngase en cuenta que el que se hace semejante a los hombres, se humilla, obedece y muere es el mismo que "es igual a Dios". El mismo sujeto es el que permanece en las tres situaciones. Cristo, que es de condición divina, al encarnarse, permanece en la condición divina, aunque no retiene la fuerza y el poder debido a su ser divino. Por esto es exaltado, se le otorga el Nombre y se le confiesa como Señor. La encarnación de Jesucristo aparece en el Cuarto Evangelio manifestando a la vez la preexistencia del Verbo, la radicalidad de su presencia entre los hombres y la glorificación junto al Padre. Desde el prólogo hasta el último capítulo, San Juan no deja de repetir que Jesucristo, Palabra de Dios, existía y era Dios (1,1); que ha salido de Dios y a Dios volvía (13,3); que sale del Padre y viene al mundo (16,28); es el que ha bajado del cielo (3,13), el que vino al mundo (3,19), el que viene de arriba, del cielo (3,31), del Padre (7,29). Pero es también el que da testimonio de lo que ha visto y oído (3,32), el que ha visto al Padre (6,46), el que ha sido enseñado por el Padre (8,28) el que está en el Padre como el Padre en él (10,38; 14,10-11. 20). Jesucristo es el que es glorificado por el Padre porque ha realizado las obras que le ha encomendado (17,4-5). Se da en este Evangelio una cristología total.

En otros textos está explicitada la preexistencia de Jesucristo sin directa relación a su encarnación. Así se le contempla como por quien todo fue creado (1 Cor 8,6), como el primogénito de toda la creación (Col 1,15), por quien también (Dios) hizo los mundos (Hebr 1,2). Jesucristo seguía a Israel dándole de beber (1 Cor 10,4) y llenaba a los profetas de conocimiento de lo que iba a suceder (1 Pedr 1,11).

En los Evangelios sinópticos se puede entrever la afirmación de la preexistencia de Jesucristo en el nacimiento virginal. En estos textos (Mt 1,16. 18-25; Lc 1,26-38) además de la virginidad de María se expresa la paternidad de Dios sobre Jesús (Hijo del altísimo; Emmanuel).

²² Cf. para lo que sigue K. H. Sckelkle, *Theologie des Neuen Testaments II: Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973, especialmente 10 *Inkarnation* (151 - 191) y 11,3 *Sohn Gottes* (207 - 216). (Hay traducción en español).

c) Jesús, Hijo de Dios en la historia

Sin embargo, los Evangelios sinópticos acentúan la filiación de Jesús durante su vida. Hay que distinguir desde el principio dos expresiones: **Hijo de Dios y el Hijo**. Jesús se denomina a sí mismo en los Evangelios sinópticos como el Hijo (Mt 11, 27; Mt 17,25; 22,42-45; Lc 10,22; Mc 8,38; 12,6; 13,32). El nombre de **Hijo de Dios** tiene su origen en la confesión de fe de los discípulos. Todos los Evangelios aplican a Jesús el título de Hijo de Dios, para significar la divinidad de Jesús, que se traspasaba en su nacimiento, en sus hechos y palabras. Esta denominación de Jesús como Hijo de Dios tiene su origen en la experiencia filial de Jesús, su oración a Dios como Padre; también está determinada por la experiencia de la resurrección.

Así pues, desde el principio (Mc 1,1) al final de los Evangelios (Mc 18,39), pasando por los sucesos más importantes como son el bautismo de Jesús (Mc 1,11), la expulsión de demonios (Mc 3,11; 5,7; Mt 8,29), los milagros (Mt 14,33), la confesión de Pedro (Mt 16,16), la transfiguración (Mc 9,7), la pregunta del Sumo Sacerdote (Mt 26,53), la confesión del centurión romano (Mt 27,54), los discípulos comprenden este título en un sentido tan profundo como el que alcanza este título dado a Jesús en Hebreos (1,2; 5,5; 7,28) o en el Evangelio de San Juan: "Yo y el Padre somos uno" (Jn 10,30).

3. ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DEL HIJO

3.1. Caminos de la analogía

Hay muchas maneras de entender lo que es ser hijo. ¿Cuál de ellas se puede aplicar a Jesucristo respecto de Dios? Se puede denominar a alguien hijo en un sentido metafórico. Se dice de la creación respecto de Dios (Is 64,7; Mal 3,10), se dice de Israel, por causa de la elección divina (Os 11,1; Dt 32,6), también en cuanto que cuida de su pueblo (Eccl 36,17), o en cuanto que es destinado a ser el heredero. Se dice de una persona designada o adoptada como hijo. ¿Qué quiere decir "hijo" cuando se utiliza este nombre para expresar la relación entre Jesús y Dios? Tenemos dos caminos de acceso, que no

son independientes sino complementarios. El primero está en analizar lo que significa hijo en un sentido propio, entre los hombres, para aplicárselo a Jesús según las reglas de la analogía del ser; el segundo modo es analizar el concepto de Hijo tal como se muestra en la revelación.

3.2. Dios-Hijo y la analogía del ser

En las relaciones que existen entre Jesús y Dios se dan ciertas características que se dan también en las relaciones entre padres e hijos humanos, y que hacen posible, por lo mismo, llamar a Jesús Hijo y a Dios Padre. Estas características no se limitan a la existencia histórica de Jesús, sino que tienen en ella su expresión. Analizaremos algunas de las principales, sin querer ser exhaustivos²³.

a) El hijo es una persona, en lo humano, engendrada por los padres. En Dios el engendrar ni requiere dos personas ni puede ser múltiple. Permanece, sin embargo, la acción de engendrar, que es del Padre. El Hijo divino se caracteriza por la recepción del ser a través de una acción del Padre. El Hijo es eterna recepción del ser. No existe entre Padre e Hijo una relación anterior o posterior a su paternidad y filiación. Son Padre e Hijo en unidad y comunidad eterna.

b) La unidad y la diferencia entre padres e hijos humanos es otro aspecto que permanece analógicamente en Dios. La unidad y la diferencia entre Padre e Hijo son aspectos que se escapan casi a nuestra comprensión. El Hijo está en el Padre, mira al Padre, conoce al Padre, hace lo que hace el Padre; y, sin embargo, como persona es autónoma, perfecto receptor, en una acción pura y eterna de recibir el ser del Padre. La actitud del Hijo es de reconocimiento de su procedencia; y de conocimiento de su libertad de Hijo, de su autonomía. Acepta la autoridad del Padre, sin que por ello sea menos, desigual.

c) El hijo es semejante a los padres. Pero en lo humano esta semejanza es muy limitada e imperfecta. En Dios, el Hijo es la Imagen del Padre. Por eso remite al Padre, su Ejemplar. El

23 Cf. para este análisis A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976, Cap. III. En la traducción española para alumnos del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile 1986, 67-88.

Hijo hace lo que el Padre, muestra al Padre. De alguna manera es el enviado del Padre, porque es el que le hace presente. El Hijo transmite la paternidad del Padre, de tal manera que en su filiación se refleja la paternidad.

d) Todos los padres humanos intentan comunicar a sus hijos su propia experiencia y su herencia. Así ocurre en Dios, sin limitaciones y de manera eminente. El Hijo recibe del Padre el conocer, la sabiduría: es la Sabiduría del Padre. Es también el que posee todo lo que es del Padre, el Heredero: el que tiene el plan del Padre, el que cuida de la herencia. A través del Hijo llegan los hombres a participar de la herencia del Padre.

e) Los padres y el hijo se relacionan con libertad; los padres quieren la libertad del hijo, y viceversa. Así ocurre en Dios: Ni el Padre ni el Hijo se aferran a su poder. Por eso es posible al Hijo la obediencia, el anonadamiento, la kénosis; por eso es posible al Padre el amor, el envío, la autoridad. Hacer libremente lo que quiere el Padre, obedecer al Padre es lo que hace el ser del Hijo. La entrega a la voluntad del Padre no disminuye la libertad del Hijo ni su autonomía, ni su dignidad; sino que la realizan.

f) Pertenece a los padres y a los hijos el darse más allá de ellos, el abrirse a la comunidad, para no permanecer cerrados en su propio círculo. También pertenece al Padre y al Hijo divinos el darse en el Espíritu Santo, el comunicar su amor espirando la Tercera Persona, el Espíritu Santo.

g) La relación entre padres e hijo entre los hombres se puede expresar también mediante el concepto de palabra. El hijo es como una palabra de los padres, en la que se dicen ambos. Esta imagen ha sido muy utilizada en la Escritura y en los Padres para aplicarla a Dios, ya que se puede resaltar con ella los momentos intersubjetivos y personales. De esta manera el Hijo de Dios aparece como la Palabra del Padre, como la plenitud de sentido, la palabra que manifiesta el ser del Padre. El que habla y su palabra se comprenden como una unidad íntima y dan cabida a una diferencia. Por la Palabra el Padre se hace presente en el mundo de los hombres. Da sentido al mundo. Salva del sin sentido. A su vez la Palabra dada por Dios es Palabra mantenida, Palabra sin engaño, Palabra fiel, que permanece eternamente.

3.3. Dios-Hijo y la analogía de la fe

El Nuevo Testamento revela que Jesús es Hijo de Dios. Utiliza un concepto humano para explicar la relación existente entre Jesús y Dios. Pero este concepto está enriquecido con nuevas características, toma aspectos que no tenía. Dios enriquece así un concepto humano y le hace servir de puente para expresar su propia realidad divina. Algunos de estos aspectos son: a) El conocimiento de que Jesús es Hijo del Padre pertenece a la fe, se obtiene por un acto de fe (Jn 3,18, 20,31), se alcanza por revelación (Mt 16,16) y por la predicación (Rom 1,9; Hech 9,20).

b) El Hijo, según el Nuevo Testamento, no sólo vive del Padre, sino para el Padre. El Padre tiene en el Hijo su complacencia; pero es glorificado por y en el Hijo. La orientación fundamental del Hijo no es "otro hijo", sino el Padre (Jn 14,13. 28;17,1; 1 Cor 15,28).

c) En el Nuevo Testamento el Hijo tiene un "enviado", el Espíritu Santo, que seguirá su obra en el mundo (Jn 16,13). En el concepto de Hijo está implicada la existencia de su Espíritu (Gal 4,4).

d) El Hijo no sólo es el primogénito de la creación, sino en quien han sido creadas todas las cosas (Col 1,16), el principio y fin de todo lo creado, la razón de la existencia de todo (1 Cor 8,6). Es la Imagen que todos tienen que reproducir (Rom 8,29; 1 Cor 15,49; Fil 3,21). En el Hijo son elegidos los hombres (Ef 1,4), llamados (Ef 1,18), amados (Jn 17,26), reconciliados (Col 1,20), perdonados (Col 1,13), hechos herederos (Ef 1,11), sellados con el Espíritu (Ef 1,13), resucitados (Rom 6,8).

e) El Hijo de Dios es el enviado para luchar contra las fuerzas del mal y el maligno (Mc 3,11; Mt 8,29).

f) Ser Hijo en el Nuevo Testamento significa asumir la voluntad del Padre, ser entregado por los hombres (Rom 8,32), morir por los impíos (Rom 5,8), no retener ávidamente el ser igual a Dios, sino poder hacerse siervo y asumir la muerte (Fil 2,6), y con la muerte proclamar la paternidad de

Dios (Hebr 5,8). Hijo significa poder sentir la lejanía del Padre (Mc 15,34) y entregarse con plena confianza en sus manos (Lc 23,46).

g) Ser Hijo significa en el Nuevo Testamento ser resucitado. La entrega del Hijo es lo que le constituye, le manifiesta en su profunda verdad de Hijo. Pero la muerte no es el final, sino el comienzo de una nueva manera de ser Hijo. Jesucristo es engendrado en la resurrección como Hijo. Ello no quiere decir que no fuera Hijo, sino que esta filiación se realiza enteramente en la historia. Ser Hijo significa, pues, ponerse a disposición del poder del Padre, para nacer a una vida nueva.

h) Ser Hijo significa tener el poder para hacer hijos del Padre (Jn 1,12). Por medio del Hijo los hombres son hechos, y no sólo llamados, hijos de Dios (1 Jn 3,1). Los fieles han sido asumidos en la filiación del Hijo; comparte con ellos su filiación (Jn 20,17).

4. TRABAJOS

4.1. Profundización Teológica

- * Hacer un estudio sobre alguno de los títulos que el Nuevo Testamento da a Jesús y distinguir lo que es propio de Jesús y lo que explicitan los evangelistas.
- * Realizar un estudio sobre los (seis) textos del Nuevo Testamento en los que se llama a Jesús Dios.
- * Hacer un estudio de las características que asigna el Evangelio de San Juan, en los capítulos 13-17, al Hijo.

4.2. Guía pastoral

- * Dialogar sobre las características que la cultura actual asigna al hijo y compararlas con las que asigna el Evangelio a Jesús como Hijo.

- * Distinguir entre diversas formas de hijo: adoptivo, natural, legítimo, elegido, protegido. Exponer las diferencias.
- * Leer la Plegaria Eucarística III y darse cuenta de lo que se dice del Hijo y de las acciones que se le asignan.

4.3. Lecturas

- * Documento de Puebla, los números referidos a "La verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos" (170 - 219).
- * Carta Pastoral de los Obispos de Chile con motivo del XI Congreso Eucarístico Nacional 13.06.80, "Jesucristo ayer, hoy y mañana". En: Documentos del Episcopado de Chile 1974-1980. Santiago 1982, 454-498.
- * Segunda lectura del Sábado Santo en el libro de la Liturgia de las Horas.
- * Juan Pablo II, "Las últimas palabras de Jesucristo en la cruz: 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?' ". Catequesis del 30.11.87. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 4 de diciembre de 1988, 915.

LECCION NOVENA
EL ESPIRITU SANTO

Sumario

1. *La manifestación de Dios en la historia incluye una tercera realidad personal. Los seguidores de Jesús se dan cuenta y confiesan que existe una realidad divina en consonancia con el Padre y el Hijo. De no darse ésta, no hubieran podido comprender, recordar ni mantener vigentes el mismo encuentro salvador ocurrido en Jesús.*
2. *De una manera semejante a como Jesús sale al encuentro de los hombres para manifestarles que Dios es Padre e Hijo, sale el Espíritu al encuentro de los cristianos para confirmarles, ayudarles y orientarles. Junto a las manifestaciones carismáticas y la extensión del testimonio de Jesús los cristianos dan cuenta de la presencia de quien las produce: el Espíritu Santo. Es el mismo Espíritu que obraba en Jesús y en su vida; es el mismo que obraba en la historia del Antiguo Testamento.*
3. *¿Cómo hablar de esta nueva realidad, que se oculta en sus manifestaciones? Las imágenes que utiliza la Escritura dan un algo de su ser, pero muy lejano. Sin embargo, mediante los símbolos empleados para significar al Espíritu Santo y los conceptos de Acogida, Don y Amor surge una cierta comprensión de este Dios tan cercano a nosotros por su Espíritu.*

1. INTRODUCCION¹

El conocimiento y la confesión de Jesús como Hijo de Dios no depende de los esfuerzos humanos. Esta convicción está expresada constantemente en todos los escritos del Nuevo Testamento. El evangelista Mateo nos trasmite las palabras de Jesús, admirándose de la contestación de Pedro y explicando que la confesión de ser "Hijo de Dios" hecha por el primer Apóstol no le ha sido revelada por "la carne ni la sangre", sino por el mismo Padre del cielo (Mt 16,16). Los cristianos no conocen a Dios mediante señales portentosas o por la sabiduría del mundo. Entre los creyentes cristianos no hay sabios ni poderosos: hay personas elegidas. Y, sin embargo, estas personas -como Pablo mismo- poseen el poder de Dios y la sabiduría de Dios, porque

A nosotros nos lo reveló Dios por medio de su Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. (1 Cor 1,17-2,16)

San Pablo está convencido de que nadie puede creer en el señorío de Jesús si no es ayudado por el Espíritu Santo:

Por eso os hago saber que nadie, hablando con el Espíritu de Dios, puede decir: «¡Anatema es Jesús!»; y nadie puede decir: «¡Jesús es Señor!» sino con el Espíritu Santo. (1 Cor 12,3)

San Juan tiene la misma perspectiva cuando dice que sólo es espíritu de Dios aquel que confiesa a Jesús venido en carne (1 Jn 4,1-3). El Espíritu conduce a los discípulos a la verdad plena (Jn 16,13) y les descubre lo que no podían conocer (Jn 12,16); pero sobre todo dará testimonio del mismo Jesucristo

¹ Cfr. X. Pikaza, Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario, Salamanca, 1989, 189-436 (los tres temas dedicados al Espíritu Santo han sido anteriormente publicados); Y. M.-J. Congar, El Espíritu Santo, Barcelona 1983; J. Comblin, El Espíritu Santo y la liberación, Madrid 1987; F.X. Durrwell, El Espíritu Santo en la Iglesia, Salamanca 1986; J. D. G. Dunn, Jesús y el Espíritu, Salamanca 1981; J. Goitia, La fuerza del Espíritu. Pneuma-Dynamis, Bilbao 1974; S. Vergés, Imagen del Espíritu de Dios. Persona y comunidad de amor, Salamanca 1977; J. Moltmann, La iglesia, fuerza del Espíritu, Salamanca 1987; L. Bouyer, Le Consolateur, Paris 1980; H. Mühlen, El Espíritu Santo en la Iglesia, Salamanca 1974; E. Schweizer, El Espíritu Santo, Salamanca 1984.

y de su relación con el Padre (Jn 14,20). La historia de la primera Iglesia nos confirma que sin la fuerza del Espíritu Santo no se habría constituido (Hech 2,1-13; Jn 20,22) y que incluso las palabras de Jesús habrían sido olvidadas (Jn 14,26).

Por eso mismo no se puede pensar que el Espíritu viene o se da a conocer "después" de Jesús, en tercer lugar. El Espíritu está presente en la confesión de fe de los creyentes y está presente en la vida de Jesús. Pero esta presencia es muy especial.

Jesús aparece ante nosotros con un rostro humano y a través de este rostro le hemos confesado como Hijo de Dios. El Padre-Dios tiene para nosotros también una mayor determinabilidad, como Padre de Jesús, y dentro del infinito misterio que le rodea. El Espíritu es presencia más que palabra; es luz más que objeto. Podríamos comprenderlo con un ejemplo: lo primero que el hombre ve son los objetos iluminados por la luz; pero no ve, primeramente, la luz; la luz no se ve y, sin embargo, sin la luz no se puede ver ni distinguir ningún objeto. Algo así ocurre con el Espíritu Santo. El es la luz bajo la que el creyente puede ver a Jesús como Hijo, es la luz interior que ilumina la inteligencia para conocer a Dios y su acción en el mundo. Para conocer al Espíritu hay que hacer un gran esfuerzo espiritual, se requiere más meditación, más oración, más silencio, más apertura. Los monjes han desarrollado especialmente la teología del Espíritu Santo. Además, el Espíritu no se muestra en sí mismo, sino a través de acciones, signos, manifestaciones. Hay que traspasar éstos para hallar la realidad personal que está produciéndolos.

En la historia de la teología, la reflexión primera se situó alrededor de la persona de Jesús. Era necesario clarificar su relación con Dios. Posteriormente fue la reflexión sobre el Espíritu Santo, sobre sus dones, sobre su gracia, sobre su presencia en la Iglesia, lo que ocupó a la teología. Muchas de las verdades que se van descubriendo en la reflexión sobre Jesucristo se pueden aplicar también al Espíritu Santo. Así ocurre con el concepto de "persona". Pero esto mismo lleva en sí el peligro de no respetar la originalidad del Espíritu. El "encuentro" con la Persona del Espíritu es diferente del encuentro con Jesucristo. Y, sin embargo, tenemos que partir

de esta verdad fundamental: también el Espíritu Santo sale, como Jesucristo, a nuestro encuentro en la historia. El Espíritu Santo no se ha hecho hombre, no se ha encarnado; pero es cognoscible, se hace notar en la historia, se nos manifiesta como un Tú personal. No es una realidad creada por el hombre; no es una realidad que se pueda descubrir en una reflexión abstracta. Tiene esta característica que tiene el mismo Jesús: realidad que se hace presente, que es enviada. El Espíritu no se inventa, se descubre actuando en la historia, en la Iglesia, en el hombre. No es, ciertamente, la historia, la Iglesia o la interioridad del hombre; es trascendente a estas realidades creadas y es inmanente a ellas, sin confundirse con ellas. Podemos afirmar que el cristianismo confiesa la presencia histórico personal de Dios en Jesús y en el Espíritu Santo.

2. VISION HISTORICA Y EXEGETICA

El orden histórico nos obliga a presentar la presencia del Espíritu a partir de los más antiguos escritos, como son las cartas de San Pablo y las predicaciones de los Hechos de los Apóstoles, para remontarnos, a continuación, a los escritos que, siendo históricamente posteriores, como los evangelios, se refieren a sucesos históricos acaecidos en la vida de Jesús. Así pues, se partirá de la experiencia de la primera Iglesia (San Pablo, Hechos), para avanzar reencontrando la fuente de esta experiencia, primero, en la muerte y resurrección de Jesús, después, en su vida y, finalmente, en los textos del Antiguo Testamento. Con este método se intenta hacer más evidente que el Espíritu Santo es una manifestación de Dios en la historia, un descubrimiento, y no una deducción o creación.

2.1. El encuentro con el Espíritu

a) Dones y carismas

En la primera Iglesia, tal como nos muestran las cartas de San Pablo, se dan ciertas manifestaciones espirituales de diferentes alcances y significados. San Pablo habla de "diversidad de carismas, ministerios y operaciones", de

"palabras de sabiduría y de ciencia", "de carismas de curaciones", "poder de milagros", "profecías", "discernimiento de espíritus", "diversidad de lenguas", "interpretaciones" (1 Cor 12,1-13. 28-30. 13 y 14; Rom 12,4-8; Ef 4,7). El mismo Pablo se reconoce como teniendo algunos de estos dones espirituales (1 Cor 2,4; 14,18; 2 Cor 11,6; 12,12). De manera semejante hay, en los Hechos de los Apóstoles, textos en que se expresa una manifestación especial en ciertos miembros de la Iglesia (3; 4,8; 8,29; 13,2). Estos carismas no son producidos por los miembros de la Iglesia, sino que, de manera humana y no violenta, se otorgan a los miembros de la comunidad por Dios (Cf. 1 Cor 12,7 y la contraposición que hace Pablo: "cuando erais gentiles, os dejabais arrastrar ciegamente" 12,2). Estas manifestaciones espirituales tienen ciertas características, que las distinguen de otras semejantes que se daban en el judaísmo y en las religiones paganas. El mismo Pablo propone diversos criterios de discernimiento de espíritus (1 Tes 5,19-22; 1 Cor 12,3. 33):

- * Son reconocidas como auténticamente cristianas (1 Tes 5,19; 1 Cor 14,39)
- * No son sólo fenómenos especiales, sino también obras que se realizan ordinariamente, como los ministerios (1 Tes 5,12; Rom 12,8).
- * Están unidas a la predicación del Evangelio de Cristo (1 Cor 2,2-5).
- * Se dan para la edificación de un solo cuerpo de Cristo, la Iglesia (1 Cor 12,12-13).
- * Dependen del Padre o de Jesús (1 Cor 3,10).
- * Forman una unidad (1 Cor 12,11).
- * Hay una cierta jerarquía entre ellos (1 Cor 12,31).

Estas experiencias espirituales no son como las del judaísmo, aunque tengan ciertas semejanzas: aquí se dan a bautizados, a gente sencilla, se relacionan siempre con Jesucristo y la Iglesia, se hacen presentes y no son futuras, no son promesa sino cumplimiento y plenitud, se dan sin medida, inauguran un tiempo y una comunidad nueva. Pero tampoco son

semejantes a las experiencias estáticas que se dan en las religiones paganas: éstas son ciertamente provocadas y causadas por el sentimiento religioso, tienen un sentido material; son siempre fenómenos extraños e inusuales, entusiastas, se aceptan por sí mismas como algo absoluto, trascienden lo racional y pertenecen al orden de la locura, del éxtasis².

Los cristianos se ven en la necesidad de determinar quién es el sujeto que produce estos carismas tan propios del Evangelio que se les predica y predicán. Ciertamente que se ha hecho presente con la predicación del Evangelio, y, por lo tanto, a través de la muerte y resurrección de Jesucristo (Gál 3,1-2.14; 1 Tes 1,5-6). Con esto se aproximan a la vida de Jesús y la comprenden llena de esa realidad espiritual que está presente en la Iglesia. Habiendo sido resucitado Jesús, no es directamente él el que produce estos carismas o efectos en su Iglesia, sino alguien muy cercano a él³. De esta manera, esa fuerza creadora de nueva comunidad y de nueva vida, se entiende como una fuerza que viene de Jesucristo y de Dios. Tiene un nombre propio: es "el Espíritu Santo" (Rom 5,5), "el Espíritu de Dios" (Rom 8,9; 1 Cor 2,11; 3,16), "el Espíritu del Señor" (2 Cor 3,17), "el Espíritu de Cristo" (Rom 8,9), "el Espíritu del Hijo" (Gál 4,6), "el Espíritu de Jesucristo" (Fil 1,9).

Este Espíritu es enviado, dado, derramado, a los cristianos y habita o inhabita en ellos, que lo reciben y les ayuda, les da a conocer a Dios, gime en ellos, les testimonia que son hijos de Dios, interviene en favor de los creyentes, y se manifiesta en las gracias y carismas que él mismo opera. Por otra parte, la "personalidad" del Espíritu Santo aparece como evidente. No es una fuerza impersonal divina, sino una persona divina que "da testimonio" (Rom 8,16), "ayuda" (Rom 8,26), "gime y

2 Cf. X Pikaza, op. cit., 208-210, 209: "El pneuma se convierte en expresión de la energía divina, es la inspiración entusiasta que arrebató al poeta, el poder que arrastra al adivino descubriéndole lo oculto del misterio. Perteneció, por lo tanto, al plano del éxtasis sagrado y se desvela donde un hombre, trascendiendo el orden racional, se deja poseer por la manía o la locura de una presencia superior que le extraña respecto de sí mismo y viene a revelarse por su medio".

3 El texto de 2 Cor 3,17 no afirma la identidad de Jesús, el Señor, y el Espíritu, sino que determina el modo como viene el Señor a hacerse presente en la comunidad. Cf. Y. M.-J. Congar, op. cit., 68-69. Entre Jesús y el Espíritu hay muchas semejanzas (Ejemplo Ef 2,21-22; Rom 12,5 y 1 Cor 12,13), pero no se identifican nunca, teniendo cada uno "funciones" propias (Rom 8,23; 2 Cor 1,22).

escruta los corazones" (Rom 8,26-27), "revela" (1 Cor 2,10) "conoce" (1 Cor 2,11) "da vida" (2 Cor 3,6). Todas estas son acciones personales que se han de atribuir a una Persona Divina⁴. Por eso mismo en las formulaciones trinitarias se presenta a este Espíritu en igualdad al Padre y a Jesucristo (2 Cor 13,13; 1 Cor 12,4-6).

b) El Espíritu y el Resucitado

Para los Hechos de los Apóstoles y el Evangelio de San Juan el Espíritu Santo es el Don del Señor resucitado. San Juan lo afirma explícitamente:

Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado. (Jn 7,39-40)

No quiere decir San Juan que no exista en la vida de Jesús el Espíritu Santo, ya que en otras partes afirma su presencia indirectamente en Jesús y sus discípulos, sino que quiere resaltar la donación propia del Señor resucitado⁵.

De una manera semejante se dice en los Hechos que "Jesús ha derramado lo que vosotros veis y oís", refiriéndose al mismo Espíritu Santo (Hech 2,33). Lo que Jesús había anunciado se hace presente en la Iglesia con toda la fuerza (Hech 1,5; 11,15), para extender la salvación realizada en la muerte y resurrección de Jesús.

Según Congar⁶, el evangelio de Juan señala de cuatro maneras la donación del Espíritu por Jesús:

- a) En la muerte (Jn 19,30).
- b) En el golpe de lanza sobre su costado (19,34). La interpretación simbólica del agua que brota parece referirse

4 Ibidem, 69-70. Citando a V. Warnach, *Das Wirken des Hl. Geist in den Gläubigen nach Paulus*. En: E. Schlink y H. Volk (Dir.), *Pro veritate. Ein theologischer Dialog* (Festgabe L. Jaeger y W. Stälin), Münster/Kassel 1963, 156-202.

5 Cf. Jn 6,63; 14,17; 8,15-16; 3,32-33.

6 Cf. op. cit., 79-80. En lo que se expone a continuación se sigue también la exposición de Congar, *Ibidem*, 81-89.

al Espíritu Santo, realizándose lo anunciado anteriormente por Jesús en la fiesta de las Tiendas (7,38-39).

c) En la promesa de otro Paráclito (14,16-17; 14,26; 15,26-27; 16,7-11; 16,13-15).

d) En el don pascual del Espíritu a los Once (20,21-23).

Este Espíritu Santo, el Paráclito, el Consolador, el Intercesor, o Abogado (Jn 14,26) que Jesús "pedirá al Padre" (Jn 14,16), "enviará el Padre en nombre de Jesús" (Jn 14,26), "enviará Jesús desde el Padre" (Jn 15,26) o "que viene" (Jn 16,7.13) a los discípulos, se le caracteriza de la siguiente manera:

- * En relación al Padre:
 - será dado por el Padre
 - lo enviará el Padre
 - viene (enviado por Jesús) desde el Padre
 - procede del Padre
- * En relación con Jesús:
 - es el otro Paráclito
 - se da a ruegos de Jesús
 - enviado en nombre de Jesús
 - enseñará y recordará las palabras de Jesús
 - enviado por Jesús
 - dará testimonio de Jesús
 - está desde el principio con Jesús
 - viene cuando se vaya Jesús
 - glorificará a Jesús
 - recibirá de lo que es de Jesús
 - hablará de lo que oyere (de Jesús)
- * Respecto a los discípulos:
 - se les dará
 - estará con ellos eternamente
 - le conocen
 - permanece y está en ellos
 - enseñará y recordará todas las cosas que dijo Jesús
 - les dará testimonio
 - enviado a los discípulos
 - viene a los discípulos
 - les guiará en el camino de la verdad completa

- anunciará lo que está por venir
 - anunciará lo que reciba de Jesús
- * En relación con el mundo
- no puede recibirlo
 - no le ve ni le conoce
 - convencerá al mundo de pecado, justicia y juicio
- * En sí mismo se le determina como:
- Paráclito (5 veces) (defensor, ayuda, abogado, consejero, mediador)
 - Espíritu de la Verdad (3 veces)
 - Espíritu Santo

Intentemos extraer algunas conclusiones sobre los textos del Evangelio de Juan sobre el Paráclito:

1. Resalta, sin duda, la expresión "procede del Padre", que no tiene ninguna correspondencia con otra acción de Jesús. Es, pues, Espíritu que está en el Padre y que es dado por el Padre, a ruegos de Jesús. El origen divino se hace evidente. Se resalta que es dado, procediendo o enviado por el Padre, y recibiendo (el ser) del Padre.

2. Su relación y relativa dependencia de Jesús queda puesta de manifiesto: es enviado por Jesús o en su nombre, es dado por su petición y en su ausencia (después de su muerte y a causa de su muerte), glorificará a Jesús y dará testimonio de él, recordará y revelará las palabras de Jesús.

3. Es distinto del Padre y de Jesús. No es el mismo el que procede y de quien procede, el que envía y el enviado. Se distingue también claramente de los discípulos y del mundo. Pero, por otra parte, no es una fuerza que emita un Generador divino, sino un "él", es decir, va acompañado de un artículo masculino que indica su ser personal⁷. La divinidad se trasluce en estos datos. No siendo del mundo,

7 Cf. J. M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca 1979, 265. Citando a Van Imschoot, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963, col. 619, hace notar un "detalle de valor inapreciable" que es que el Espíritu Santo se presente con carácter tan personal que aparece como "él" -en masculino- (ékéinos, Jn 14,24; 16,8.13 ss.) a pesar de que pneuma es neutro. Cf. Juan Pablo II, *Creo en el Espíritu Santo*. La promesa de Cristo. Catequesis del 26 de abril 1989. En : *L'Osservatore Romano* (Edición lengua española) de 30 de abril de 1989, 291.

no pudiendo recibirlo el mundo, siendo, por otra parte, procedente, dado y enviado por el Padre, no puede ser un ser creado. Y si no es creado, es eterno y divino.

4. La función principal que se atribuye al Espíritu Santo para con los discípulos está indicada con la expresión "Espíritu de Verdad". El Espíritu es quien capacita a los discípulos para recordar, enseñar, guiar, testimoniar la Verdad que es Jesús. Esta Verdad incluye la manifestación del "escándalo de la Cruz". Al realizar esta función de enseñar y recordar la única verdad, abrirá el futuro a los discípulos y glorificará al que es la misma Verdad. Y lo hará no de una manera transitoria, sino permanentemente: siempre estará con los discípulos, siempre enviado y actuando. El Espíritu será la presencia permanente de la Verdad que es Jesús, viviendo en medio de los discípulos. Pero, como se puede deducir del contexto, no es un espíritu de violencia, que incapacite al hombre para realizar sus propias funciones o que se imponga al hombre por la fuerza.

5. Al contrario, la violencia es la que ejerce el mundo para no recibir a Jesús. Por eso el Espíritu "arguirá"⁸, es decir, persuadirá, mostrará la maldad del pecado, pero también revelará el dolor de la Trinidad y el dolor de la creatura oprimida por el pecado de incredulidad. No se trata en este "arguir" de acusar y menos de condenar, sino de revelar el misterio de iniquidad que se esconde y oculta en el mundo, revelando al mismo tiempo el misterio de piedad que se muestra y patentiza en la Cruz de Cristo. Sin la fuerza persuasiva del Espíritu Santo el mundo no puede conocer los orígenes ni la superación de su pecado; no puede conocer la justicia que le concede el Padre a Jesús en la resurrección y ascensión, y el triunfo de su plan de salvación. El Espíritu Santo juzgará con su presencia y condenará al Príncipe de este mundo⁹.

6. Este Paráclito es una Persona-don y no un don hecho a una persona. Las acciones que se le asignan son personales:

- permanece con los discípulos - está con ellos
- oye - enseña

8 Cf. Juan-Pablo II, *Dominum et vivificantem*. En: AAS 78(1986)809-900.
9 *Ibidem*, Números 32-48.

- recuerda
- habla
- anuncia
- glorifica
- da testimonio
- se le puede conocer
- comunica
- revela
- recibe
- guía a la verdad
- arguye de pecado
- juzga

No es ahora todavía el momento de determinar lo que signifique persona. Nos basta comprobar que, aunque diferente de Jesús en su manifestación, el Espíritu Santo puede ser llamado, respecto de la persona de Jesús, "el otro Paráclito"¹⁰ y ser considerado un Don como el mismo Hijo (Jn 3,16)¹¹.

c) El Espíritu en la vida de Jesús

En el Evangelio de San Lucas aparece la palabra "Espíritu Santo" muchas más veces que en los otros dos evangelios sinópticos. San Lucas hace especial hincapié en la presencia del Espíritu en la Iglesia y la posibilidad de ser dado por los Apóstoles con la imposición de las manos. Sin embargo, el testimonio de los tres Evangelios sobre el Espíritu Santo es unánime y coincide en lo sustancial.

Los tres Evangelios sinópticos resaltan la presencia del Espíritu en Jesús¹². Es el Mesías y posee la plenitud de los dones espirituales: mayor que David (Mt 22,45), más sabio que Salomón (Mt 12,42), más fuerte que la tempestad (Mt 8,27) y que Satanás (Mt 12,28), conoce al Padre (Mt 11,27), es el profeta enviado a los pobres (Lc 4,18) y por la fuerza que sale de él quedan sanados los enfermos (Lc 8,46). El Espíritu obra en Jesús signos que manifiestan a su vez su presencia: autoridad, fuerza, milagros, revelaciones, sabiduría, profecías, gozo. Pero Jesús, a diferencia de otros también movidos por el Espíritu, lo tiene personalmente, de manera

plena; no lo tiene temporalmente sino constantemente; no le adviene como fuerza, sino que lo tiene con una intimidad y una naturalidad desconocidas hasta entonces. A pesar de esta presencia constante en la persona y en la vida de Jesús, los Evangelios la destacan sólo en los momentos decisivos de su vida y obra: en la encarnación, en el bautismo, en las tentaciones, al comienzo de su actividad pública, en su lucha contra el mal y el Maligno, en las revelaciones más profundas, en la transfiguración y en su muerte. Puede ser que con ello traten de mostrar que la presencia del Espíritu en Jesús no es algo espectacular, sino el contexto de su vida. Está presente a través de su perdón, de sus curaciones, de la predicación del Reino, en su continua lucha contra Satanás. El Espíritu no irrumpe con una fuerza incontrolable, no se comporta Jesús como un extático. No se hace presente para sustituir a la persona y la acción de Jesús, sino para mostrar en él la presencia de lo divino, de la salvación, del Reino.

Los tres Evangelios sinópticos, aunque más insistentemente lo haga Lucas, reconocen la presencia del Espíritu en los cristianos bautizados y creyentes (Mc 13,11), y reconocen que su presencia ha sido dada por Jesús, en su predicación (Mt 12,28) o en su bautismo (Mc 1, 8 y par.). Esta presencia es tan evidente y fuerte que negarla significa excluirse del perdón para siempre. El hombre que no ve ni reconoce los signos del Reino en Jesús y en su acción, el hombre que se opone a estos signos y los interpreta como venidos del Maligno realiza una acción tan en contra del Espíritu que se excluye de su vida y del Reino (Mc 3,28-30 y par.).

Hay, sin embargo, relativamente pocas palabras de Jesús mismo sobre el Espíritu Santo. Las que nos han sido transmitidas en los Evangelios son suficientes para comprender que Jesús tenía conciencia de haber recibido en plenitud el Espíritu Santo. La presencia del Reino en sus exorcismos indican que Jesús obra con la fuerza del Espíritu Santo (Mt 12,28 comparar con Lc 11,20). Jesús sabe que la oposición que se le hace a él va también contra el Espíritu, que obra en los corazones de los hombres en orden a reconocer sus signos (Mc 3,28-30 y par.). La experiencia de su propio bautismo le revela, declarándola o presentándola, su propia filiación respecto del Padre. Al mismo tiempo se muestra, con la bajada sobre él del Espíritu Santo en forma de paloma, la presencia en el Hijo de Dios del Espíritu Santo

10 Esta expresión es propia de Juan y significa una persona, un abogado que no sólo defiende sino entabla el proceso. Jesús al revelar el envío de este Paráclito, el Espíritu de la Verdad, lo revela como un ser distinto de sí y de los espíritus angélicos, como un Tercer divino con su Padre y con El. Cf. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 59 - 67.

11 Juan-Pablo II, *Dominum et vivificantem*, números 22-23.

12 Cf. J. Guillet, *Esprit Saint dans l'écriture*. En: *Dictionnaire de Spiritualité IV/2*, Paris 1960, cols. 1246-1257; E. Schweizer, *πνεῦμα* (Das Neue Testament: Mc, Mt y Lc). En: *TWzNT* (Kittel) VI, Erlangen 1959, 394-413.

desde su concepción (Lc 1,35). El Espíritu Santo, que baja sobre Jesús en el Bautismo no causa efectos en él, sino que más bien le muestran como aquel que puede bautizar en el Espíritu Santo¹³.

El Espíritu Santo aparece revelado en los Sinópticos:

- * En relación a la persona de Jesús y dependiendo de él.
- * Como la fuerza de Dios que quiere crear de nuevo la historia. Tiene, por ello mismo, una incidencia clara en las situaciones de comienzo y de novedad.
- * Como presencia de Dios que transforma los corazones y los abre a un encuentro con Dios.
- * Como fuerza de Dios que prepara la historia de la salvación.
- * Como fuerza de Dios que lleva al perdón y a la restauración; pero que es posible de resistir por el hombre.
- * Como realidad divina que se recibe en el bautismo y permanece en la Iglesia, ayudando a los fieles.

¿Se puede hablar del carácter personal del Espíritu Santo en los Evangelios sinópticos? No ha sido la intención de los evangelistas de abundar en este tema. Para ellos Jesús era el centro. Pero los indicios llevan a considerar que también en los sinópticos el Espíritu Santo es considerado un ser personal:

- * El Espíritu se manifiesta en permanente relación con el Padre y el Hijo. Está vinculado al Padre y al Hijo. Viene del Padre y está en el Hijo permanentemente. Un ser divino que relaciona al Padre con el Hijo, ¿puede concebirse como a-personal?

13 Se sigue aquí las aclaraciones dadas por H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil*, Freiburg 1969, 191-192; 229-230. Schürmann afirma que el verbo "bajar", el artículo determinado empleados y la figura de la paloma conducen a representarse a un ser personal, cuya procedencia más bien se quiere demostrar que causar, ya que como "Hijo de Dios" y lleno de Espíritu desde el seno materno (Lc 1,35), Jesús necesitaba solamente hacer manifiesta la presencia del Espíritu en él.

- * El Espíritu Santo se distingue del Padre y del Hijo. Tiene, frente al Antiguo Testamento, una manera propia de ser y actuar. Realiza obras y funciones que son distintas de las del Padre y del Hijo.
- * Los Evangelistas van exponiendo paulatinamente la vinculación de los creyentes bautizados con el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esta vinculación triple, siendo diferentes entre sí, tenía que resultar semejante y por lo mismo personal frente al Espíritu Santo.
- * La fórmula bautismal de Mt 28,19 destaca precisamente esta relación. Esta fórmula no hace sino sintetizar las enseñanzas de Jesús y contenidas en el Nuevo Testamento. En esta fórmula se propone al Espíritu Santo en continuidad con el Padre y el Hijo. Es la manera más evidente de proclamar su ser personal.

d) El Espíritu en el Antiguo Testamento

Cuando en la lección 6, punto 3, se presentó una visión sincrónica, una síntesis de los aspectos que contenía la experiencia de Dios del Antiguo Testamento, se indicó la trascendencia, la inmanencia y el futuro. Pues bien, la experiencia de esta inmanencia divina que abre al hombre y a la historia al futuro es lo que se nombra con la palabra espíritu, "ruah". La "ruah" (femenino) tiene tres significaciones en el Antiguo Testamento: "es el viento, el soplo del aire; es la fuerza viva en el hombre, principio de vida (aliento), sede del conocimiento y de los sentimientos; es la fuerza de vida de Dios por la que él obra y hace obrar, tanto en el plano físico como en el "espiritual"¹⁴. La trascendencia de Dios se hace presente en el mundo a manera del viento y del aliento, pero sin confundirse con ellos. El viento y el aliento son imágenes que ayudan a comprender la fuerza de Dios y su presencia en el mundo: presencia tenue (viento), pero que puede ser arrolladora (huracán); presencia que da vida (aliento), pero que puede suscitar experiencias arrolladoras (delirios, sueños, arrebatos). La maduración histórica de Israel ante la

14 Y. M.-D. Congar, op. cit., 30.

presencia de Dios, le conduce a comprender la "ruah" unida a la palabra de Yahveh, palabra libre y fuerte, pero sabia y orientada a la realización del plan de salvación para su pueblo. En tres aspectos se puede sintetizar el sentido del "ruah" en el Antiguo Testamento¹⁵:

- * La "ruah", el Espíritu de Dios, aparece en Israel en el contexto de creación. La presencia de Dios es necesaria para haya que existencia (Gen 1,1-2). Es necesaria para que exista vida. Es necesaria para que exista comienzo, novedad. Es lo que da obrar al hombre con libertad y creatividad.
- * La "ruah", el Espíritu de Dios, se manifiesta como la fuerza salvadora de Dios. Dios suscita a héroes, jueces, reyes y profetas, para salvar a su pueblo. El Espíritu conduce la historia por medio de hombres llenos de su fuerza, sabiduría, poder. Pero es también el Espíritu de Dios el que purifica los corazones y santifica a su pueblo, incluso con el destierro, la invasión y el exilio.
- * El Espíritu de Dios es la fuerza que abre la historia y el que la transforma, anunciando un futuro de plenitud. En la tempestad y en las calamidades el Espíritu anuncia la liberación y la esperanza. Anuncia un mundo nuevo, un pueblo nuevo y universal, un mesías, un rey, un sacerdote, un salvador.
- * El Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento es el signo de la presencia de Dios en el mundo. Pero, a pesar de que va tomando características personales, a pesar de que se va personificando, no pasa esta tendencia de ser una expresión literaria. Pero apunta al futuro. En el encuentro de Dios con el hombre, Dios es capaz de más: de trascenderse a sí mismo y autocomunicarse personalmente.

Igual que Dios había dejado traslucir su paternidad en Israel, sin que nadie supiera que tenía un Hijo único, había también dejado traslucir su presencia amorosa, sin que se supiera que tenía un Espíritu. Nadie había podido saber que las intervenciones de Dios a través de profetas, reyes, sacerdotes,

tenían su origen en el mismo corazón de Dios y en su relación entre el Padre y el Hijo. Del diálogo del Padre y el Hijo podía proceder una Tercera Persona que recibiría el mundo como una Persona-Don del Padre y del Hijo.

La revelación del Dios de Jesucristo es desconcertante. Es Padre de una manera que nadie había podido sospechar, como Padre de un Hijo unigénito amado. Un Hijo que en la plenitud de los tiempos ha asumido una naturaleza humana y se ha hecho un hombre entre los demás. Pero aún más: Dios Padre e Hijo es Espirador del Espíritu Santo. La Paternidad de Dios y la Filiación del Hijo se ahondan y se enriquecen con la procedencia del Espíritu Santo. Se descubre en la interioridad más íntima de Dios mismo Aquel que puede hacerse presente entre los hombres como Espíritu del Padre y del Hijo, y que por su envío a nuestros corazones podemos ser hijos y llamar a Dios Padre.

3. ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DEL ESPIRITU SANTO

3.1. Caminos de la analogía

¿Quién es y cómo es el Espíritu Santo? ¿Cómo acercarnos más a conocer la misma Tercera Persona? No se trata de preguntar lo que hace, sino lo que es él mismo, su mismo ser personal. ¿Cómo se origina? ¿Cómo es la "procedencia" del Espíritu Santo? ¿Qué puede decir "proceder" o "espiración" cuando se trata de Dios? ¿Cómo distinguirla de "generación"? En la teología se ha sentido en todas las épocas una gran impotencia para llegar a comprender estas preguntas¹⁶. Incluso muchos Padres y teólogos tienden a ver

16 Cf. Santo Tomás de Aquino, ST, I,q.37, art 1. Ibidem, I, q.36, art. 1 opina que el nombre "Espíritu Santo" es un nombre "acomodado", pero no propio. Cf. también Cirilo de Jerusalén, Cateq. 16,2; San Hilario, De Trinitate, II,2; San Agustín, Contra Maximino 2, 14,1: "Esto sé, que no sé, no puedo, no soy capaz de distinguir entre aquella generación y esta procesión. Porque aquélla y ésta son inefables, así como dijo el profeta hablando del Hijo 'Generationem ejus quis enarrabitur (Is 53,8)?', así también del Espíritu Santo se dice con toda verdad, ¿su procesión quién la narrará? (PL 42,770/771). Adan de Saint-Victor, Sequentia XI, de sancta Trinitate (PL 196,1459): "Digne loqui de personis,/ Vim transcendit rationis,/ Excedit ingenia./ Quid sit gigni, quid processus,/ Me nescire sum professus./ Sed fide non dubia./" Hablar como conviene de las Personas sobrepasa las fuerzas de la razón, desborda nuestras

15 Cf. X. Pikaza, op. cit., 212-219.

en la reflexión que busca aproximarse más a este misterio algo ilícito¹⁷. Sin embargo, cuando se busca y expone con humildad, aunque no se encuentre se saca mucho fruto¹⁸. Desde luego que para comprender un poco más la persona del Espíritu Santo hay que acercarse por semejanzas tomadas de nuestra manera de conocer, pero superándolas, purificándolas de toda limitación creada¹⁹.

3.2. El Espíritu Santo y la analogía del ser

a) La Escritura emplea varias imágenes que pueden acercarnos a la comprensión del Espíritu. Le denominan "soplo", "aire", "viento", "espíritu"; los Evangelios le significan con una "paloma" y le describen como "dedo de Dios"; San Juan le compara con el "agua viva" y le concibe como el "Don" del Resucitado; en los Hechos de los Apóstoles aparece como "fuego o lenguas de fuego", como "unción y crisma". San Pablo habla de él como de un "sello", o "arra" y, sin decirlo explícitamente, sugiere la identidad de Espíritu Santo y del "amor de Dios". La doctrina teológica ha hablado de los dones y de los frutos del Espíritu Santo, recopilando los datos de la Escritura (Gál 5,22; Ef 5,9; 2 Cor 6,6; 1 Cor 13,4-7). De esta recopilación podemos ya sacar un cierto "gusto", un cierto "sentido" para acercarnos al Espíritu y a su ser Personal.

b) Es cierto que el Padre y el Hijo son "espíritu" (en sentido latino: inmaterial) y son "santos" y en este sentido el nombre de Espíritu Santo también les convendría a ellos. Pero esto mismo nos indica una realidad: que el ser propio de la Tercera Persona es lo que es común al Padre y al Hijo.

Sin embargo, si "espíritu" se toma en sentido de "viento", "acento", "impulso", "moción" (en sentido hebreo) este

nombre le corresponde a la Tercera Persona. El Espíritu Santo es el impulso, la moción que lleva los hombres a Dios; y es esa moción, ese hálito, ese suspiro que lleva, intratrinitariamente, la Persona del Hijo hacia el Padre y la del Padre hacia el Hijo.

c) El Espíritu manifiesta, en el pensamiento latino, la inmaterialidad, la existencia de realidades que no son afectadas por la materia, o esa cualidad de la materia que la hace ser transparente y ligera, como si fuera nuevamente creada. Para nosotros es difícil comprender la "inmaterialidad". La sentimos como una no existencia o como un accidente de la materia. Sin embargo, el verdadero ser es inmaterial, sin partes, sin límites, inteligente y amante, presente, eterno. El Espíritu nos hace darnos cuenta del verdadero ser de Dios.

d) El Espíritu es movimiento, aliento, vida. La materia pura es oscura y muerta. Necesita la vida para ser algo. Unida a la vida, la materia se transforma. La pura inmaterialidad es la pura vida, la total movilidad, la continua novedad. El Espíritu nos lleva a presentir esa vida que hay en Dios, ese movimiento eterno, sin transformación y sin cambio en el ser.

e) El empleo de los símbolos para significar al Espíritu Santo como aroma, fragancia, aire, agua, fuego nos lleva a comprender la libertad y la fuerza de Dios, pero también la imposibilidad de dominarle. Ninguno de ellos tiene "forma", se adecúan a todo, pero todo lo superan. Ninguno de ellos ejerce oposición, se dejan contener, no se oponen con violencia o coacción; pero, a su vez, no se les puede dominar, se escapan a todo dominio violento, y empapan, penetran hasta su centro a todas las realidades con las que están en contacto.

f) El Espíritu Santo aparece como la fuerza de Dios que se manifiesta hacia afuera (Hech 1,8). Pero también es la fuerza interna divina. ¿Qué fuerza puede haber en el interior de Dios? La fuerza del amor, del conocimiento y reconocimiento mutuo, la fuerza de la comunidad y de la unidad. Algo semejante ocurre con la santidad, que se dice del Espíritu Santo en orden a la santificación de los hombres. Pero en sí mismo es Santo como plenificador de la Trinidad. La

inteligencias. ¿Qué es ser engendrado? ¿Qué es proceder? Confieso no saberlo. Pero la fe no es dudosa.

17 Cf. Cirilo de Jerusalén, Cateq. 11,19; San Gregorio Nacianceno, Oratio, 29,8.

18 Cf. Orígenes, Peri Archon, pref., 4: "Todo esto (es decir, sobre el Espíritu Santo) debe ser buscado en la medida de nuestras fuerzas a partir de la Sagrada Escritura y escuchado con agudeza"; San Agustín, De Trinitate, 1,3,5; Ricardo de San Víctor, De Trinitate, Prol., 1,4.

19 Cf. para este análisis A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976, Cap. IV. En la traducción española para alumnos del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile 1986, 91-117.

Santidad es la transcendencia absoluta de Dios, pero una transcendencia que se hace inmanente porque es comunicable en la santificación.

g) La alegría y el gozo se dicen también del Espíritu Santo. El trae esos dones a los hombres bautizados. Pero si los trae es que él en sí mismo es la alegría y el gozo del ser divino, como perfecto don intratrinitario. El lleva a total plenitud y adecuación el ser divino: acoge la Palabra dicha por el Padre, y en esta acogida se da plenitud y llenumbre. Nada hay negativo en Dios, todo tiene cumplimiento, respuesta, concordancia. Donde hay vida, comunidad y perfección absoluta hay una sobreabundancia inimaginable de alegría, gozo, belleza.

3.3. El Espíritu Santo y la analogía de la fe

a) El Hijo se revela en la Escritura como Palabra. El Espíritu es el que oye las palabras del Hijo (Jn 16,13). En el misterio Trinitario el Espíritu es el que recibe, escucha, comprende la Palabra del Padre. En esto se cumple un gran misterio. La Palabra, también en el seno de la Trinidad, se dice para ser escuchada, acogida, comprendida. El que acoge y comprende plenamente la Palabra del Padre tiene que ser Dios como él. De otra manera no sería posible. Así se cumple en la Trinidad el diálogo.

Cuando la Palabra encuentra acogida y es aceptada llega a plenitud el que la dice y la misma Palabra. La contestación a la Palabra dicha por el Padre no es otra palabra, sino la acogida, conformidad, adhesión total a la Unica Palabra. Así llega a la plenitud suprema El que habla, la Palabra y el que la Acoge.

b) Don es otro nombre que da la Escritura al Espíritu Santo; Don del Padre y del Hijo: Nosotros conocemos lo que es el don: algo que se da libremente a otro, para manifestarle aprecio. Pero el don puede ser dado por varias personas. Por otra parte, el don mayor no es algo que se da, sino el mismo aprecio que se tiene. El don mayor es el de uno mismo, sólo que normalmente uno no se puede dar. Pero en Dios, el Don es de diferente manera. El Padre y el Hijo se dan en el Espíritu Santo. En el Don se encuentran los donantes y el que

acepta y es el mismo Don. El Espíritu es el Don que se acepta como tal y que realiza en sí el Don del Padre y del Hijo. Quizás un ejemplo lo tenemos en la familia, sólo que aquí hay que emplearlo no en el sentido de hijo, sino de don. El hijo es el don de los padres que se hace persona. No se le da algo. Se dan, del todo, dos personas y surge otra, que es el mismo don recibido. En Dios, el Padre y el Hijo se dan y su Don es otra Persona, que se acoge como verdadero Don. De esta manera llega a plenitud el Don del Padre y del Hijo.

c) La Paternidad divina se realiza solamente en la relación al Hijo. El Padre se constituye como Padre engendrando al Hijo. El Espíritu Santo no es Hijo, su relación con el Padre no es filial. Él es donde se realizan la Paternidad y la Filiación. El Espíritu es el medio-Persona, porque además de ser el medio, es la Persona donde se realizan el Padre y el Hijo. Por eso mismo es el lazo de unión que mantiene siempre unidos al Padre y al Hijo. Procede del Padre y del Hijo, pero en este proceder se mantiene la unidad del Padre y del Hijo nunca rota, ni cuando el Hijo es enviado en la carne o es entregado en la cruz.

d) El Amor es el nombre que la Escritura sugiere para el Espíritu Santo (Rom 5,5). Sería un tema para todo un libro. Resumiendo: También intratrinitariamente puede comprenderse el ser personal del Espíritu Santo por medio del amor y decir que es en la Trinidad el Amor Persona. Todo en Dios es Amor: Dios es Amor. Pero la relación entre el Padre y el Hijo lleva a la producción del Amor personal. Cuando muchas personas están unidas, cuando tienen un mismo sentimiento, surge de ellas una única aspiración, un único movimiento y un único suspiro; pero éste no es un ser personal. Cuando varias personas se aman surge de ellas una misma tendencia, una misma voluntad; pero ésta no es persona. Cuando varias personas están unidas y se aman en las cosas santas, este único movimiento, tendencia, voluntad o suspiro, se puede llamar santo. De una manera análoga y eminente, cuando el Padre y el Hijo están unidos, cuando en ellos se da una sola voluntad, una sola tendencia, un solo suspiro, éste es una Persona, y se llama Espíritu Santo.

4. TRABAJOS

4.1. Profundización Teológica

- * Hacer un pequeño estudio sobre el Paráclito en el Evangelio de San Juan: significado del nombre, raíces culturales, etc.
- * Estudiar la diferencia que existe entre el concepto griego-latino y el hebreo de "espíritu".
- * Contestar a la siguiente pregunta: ¿Por qué se transmiten en los Evangelios relativamente pocas palabras de Jesús sobre el Espíritu Santo?
- * Investigar sobre los criterios de discernimiento de espíritus en el Nuevo Testamento.

4.2. Guía pastoral

- * Dialogar sobre las dificultades que se tienen para comprender la Persona del Espíritu Santo.
- * Invitar a un miembro de un grupo carismático a tener un encuentro sobre el tema del Espíritu Santo.
- * ¿Dónde se pueden encontrar hoy "carismas", "signos" producidos por el Espíritu Santo?

4.3. Lecturas

- * Y. M.-D. Congar, El Espíritu Santo, Barcelona 1983, 447-454.
- * Leer el Himno "Veni creator" y el "Veni, sancte Spiritus".
- * Juan-Pablo II, "Creo en el Espíritu Santo. La promesa de Cristo". Catequesis del 26.3.89. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 30 de abril de 1989, 291.

* Juan Pablo II, "El Espíritu Santo". Catequesis del 13.10.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 17 de noviembre de 1985, 687.

* Adam de Saint-Victor, *Sequentiae*, XI: De Sancta Trinitate. En: PL, 196, 1556-1559.

LECCION DECIMA

FORMULAS TRINITARIAS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Sumario

1. *La realidad divina se hace entre los hombres presente no sólo en sí misma, sino en las palabras que se emplean para designarla. La realidad de un Dios Trino, presente y actuante en la historia, deja su impronta en multitud de fórmulas y formulaciones que encontramos en todos los Escritos del Nuevo Testamento.*
2. *El Nuevo Testamento se expresa en formulaciones trinitarias cuando habla del acontecimiento salvador ocurrido en la vida, muerte, resurrección y exaltación de Jesús; cuando contempla el plan divino de salvación; cuando ve el inicio de la vida de fe de los cristianos o la forma de constituirse en Iglesia o la forma de vivir, rezar y morir. La creación, como la salvación o la vida eterna tiene una forma y una plenitud trinitaria.*
3. *De aquí que pueda hacerse una reflexión teológica trinitaria. Nada, ninguna realidad del mundo o de la Iglesia deja de estar marcada con el signo de la Trinidad. La creación, la encarnación, la santificación son posibles porque Dios es Trino. Pero también se da una posibilidad de pensar a Dios más teológica y profundamente a través de lo que él nos ha revelado: ¿Cómo es un Dios que crea y ama lo que ha creado hasta dolerse por su desgracia y entregar al Hijo para liberar a ésta creación caída? ¿Cómo es internamente un Dios que quiere compartir su vida con el hombre?*

1. INTRODUCCION¹

Las tres lecciones anteriores se dedicaron a cada una de las Personas de la Trinidad. No debe quedar la impresión de que se encuentran separadas y de que podría hablarse de una sin hablar de las otras. Nada sería más inexacto. Para superar esta imposible perspectiva debemos manifestar que la unidad Trinitaria, la unidad de las Tres Personas es constante a través del Nuevo Testamento. Esta unidad se expresa en las fórmulas trinitarias.

Las fórmulas son expresión de una fe, de una experiencia o vivencia. A la base de las fórmulas se encuentra la experiencia de las Tres Personas Divinas. En el Nuevo Testamento aparecen, unidas y distintas, en todos los temas y campos de la vida y de la reflexión cristiana. Se puede comprobar a través de las múltiples fórmulas, que, a su vez, realizan la labor de clarificar y conceptualizar la fe y la experiencia. Son por ello insustituibles.

Algunos autores opinan que existe una evolución en el concepto de Dios en el Nuevo Testamento, precisamente porque creen encontrar una evolución en las fórmulas. Así, la fórmula del bautismo que aparece en Mt 28,19 pudiera ser una evolución posterior a partir de una fórmula más sencilla, "en el nombre de Jesucristo", "en el nombre del Señor Jesús", como aparece en Hechos 2,38; 8,16². También encontramos, en referencia al bautismo, a lo largo del Nuevo Testamento muchas fórmulas binarias, que incluyen al Padre y al Hijo (Rom 6,3: atender el pasivo). ¿Habrá que opinar que el bautismo tenía una fórmula unitaria (en el nombre de Jesús), después binaria (el Padre nos bautiza en Jesucristo) para llegar, finalmente a una fórmula trinitaria? Los datos no dan para tantas elucubraciones. Existen, ciertamente, varias formulaciones que quieren decir lo mismo, y también existe la tendencia a hacerse trinitarias. Cuando se habla del bautismo en nombre de Jesús se indica también al Padre y se comprende, desde el principio, el Don Personal del Espíritu

1 Cf. K. H. Shelkle, GÜttliche Dreiheit. En su Theologie des Neuen Testaments II: Gott war in Christus, Düsseldorf 1973, 310 - 322; Idem, Gott der Eine und Dreieine. En su Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, Düsseldorf 1966, 81 -95; B. de Margerie, La Trinité chrétienne dans l'histoire, Paris 1975, 72-89.

2 Cf. Biblia de Jerusalén, 1553 nota a 2,38.

(Hech 2,38). Pudiera ser que la experiencia cristiana se explicite en diversas formulaciones, pero es la misma en la diversidad y tiende a explicitarse en fórmulas trinitarias.

El número tres goza de una especial atracción para las religiones, los mitos, el arte, la filosofía, y para la vida diaria. Pero tres números o tres personas o tres dioses juntos no forman sino un trío o una tríada. Por eso no se puede decir que son manifestaciones trinitarias, sino ternarias o triádicas. En sentido propio, fuera del cristianismo, no hay religiones trinitarias, mitos trinitarios, sino religiones y mitos ternarios. Las formulaciones ternarias existen corrientemente, incluso en el Nuevo Testamento (Mc 13,32: Dios, Hijo, Angeles). Las formulaciones trinitarias son de otra categoría y tienen su origen y fuente en la doctrina cristiana de Dios.

2. VISION HISTORICA Y EXEGETICA

A lo largo del Nuevo Testamento nos encontramos con una multitud inesperada de fórmulas trinitarias. En todos los escritos y, dentro de cada escrito, en todo género literario aparece el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo unidos e interrelacionados. Algunas veces la fórmula es sólo trinitaria implícitamente, es decir, no aparecen denominadas las Tres Personas con su nombre propio; pero por el contenido del texto se puede deducir la referencia a la Persona no citada. Sin deseo de exhaustividad se indicarán a continuación las fórmulas más claras y explícitas, según temas.

2.1. Acontecimiento salvador de Jesucristo

De diversas maneras se expresa la participación de las Tres Personas en el acontecimiento de la salvación. La misma Muerte y la Resurrección de Jesús están vistas trinitariamente. Por eso se interpreta también trinitariamente la salvación que se ofrece a los judíos o paganos. Del acontecimiento cristológico se pasa al soteriológico. Ambos están implicados:

A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual nosotros somos testigos. Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre, el Espíritu Santo prometido

y ha derramado lo que vosotros veis y oís. (Hech 2,32-33)

San Lucas transmite aquí una fórmula ya consignada. Dios, el Padre, es el que resucita, exalta y entrega el Espíritu a Jesús, que a su vez derrama el Espíritu en los Apóstoles. Es el "kerigma" que se predica para la conversión:

El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero. A éste le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados. Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo que ha dado Dios a los que le obedecen. (Hech 5, 30-32)

La estructura es la misma, aunque cambien bastantes expresiones. Dios, el Dios de los padres, tiene también aquí la iniciativa: resucita a Jesús, le exalta, y concede el perdón a Israel. La conversión y el perdón de Israel se obra por la Resurrección. El Espíritu Santo se muestra como testigo de estas realidades salvíficas.

Es el mismo esquema que se presenta en la Carta de San Pablo a los Romanos. Pablo ha sido elegido y escogido para predicar el Evangelio de Dios:

...acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro, por quien recibimos la gracia y el apostolado... (Rom 1,3-4)

El que ha escogido a Pablo es Dios, que es el que constituye a Jesús con la fuerza del Espíritu. De dos formas se presenta el Espíritu: como fuerza que resucita a Jesús y como Don de Jesús. El Espíritu Santo es el que, enviado por Jesús, confiere la gracia y el apostolado. Siempre que habla de los dones conferidos a la Iglesia, San Pablo ve también al Espíritu. La salvación que se obra en los creyentes ha sido obrada por el Padre en razón de la resurrección de Cristo.

La fe de que la muerte de Jesús, al igual que su resurrección, es un acontecimiento salvífico y trinitario, está también expresada en multitud de fórmulas:

Pues por él (el crucificado) unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu. (Ef 2,18)

...el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos... mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros... (Rom 5,5-8)

El pensamiento se hace complejo, pero es sencillo en su totalidad: Dios nos ha reconciliado por la muerte de Cristo y nos ha dado el Espíritu Santo. Es el mismo pensamiento que expresa San Pablo a los Gálatas, en Gál 4,4-6, que suena como una fórmula de fe, eminentemente trinitaria. La muerte de Jesús está implícita en la expresión "nacido bajo la ley", aunque sea indirectamente (cf. Rom 3,24)³. Coincide con esta fórmula prepaolina el pensamiento de San Juan: Dios entregó a su Hijo único (Jn 3,19) y nos ha dado de su Espíritu. Y coincide con la interpretación trinitaria de la muerte sacrificial de la Carta a los Hebreos:

En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único... como propiciación por nuestros pecados... y... nos ha dado de su Espíritu. (1 Jn 4,9-14);

cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno (Santo) se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto al Dios vivo! (Heb 9,14)

A través de estas fórmulas aparece con mayor claridad la situación de Jesús en su muerte, tal como ha sido narrada por

³ Cf. Gál 3,13-14.

Juan y Lucas. La interpretación dada en las fórmulas, coincide con la situación histórica de Jesús:

Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: "todo está cumplido". E inclinando la cabeza entregó el espíritu. (Jn 19,30)	Y Jesús, dando un fuerte grito, dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" y, dicho esto, expiró. (Lc 23,46)
---	--

La presencia trinitaria se encuentra también en los momentos más fundamentales de la vida de Jesús y no sólo en su Resurrección y Muerte. Los Evangelios interpretan trinitariamente el nacimiento, el bautismo, la predicación y la transfiguración de Jesús. Estas narraciones tienen siempre la particularidad de querer ser declarativas, es decir, declaran lo que existe en la vida de Jesús. No se trata, por ejemplo, en el bautismo, de que en ese momento recibe Jesús el Espíritu Santo, sino de declarar que el Espíritu Santo está en la vida y existencia de Jesús; igual que no se trata de adoptarle en ese momento como Hijo, sino de declarar su filiación. Quizás se puede tratar de indicar cómo el Espíritu unge a Jesús para una nueva misión. En todo caso es evidente que el nacimiento⁴ y el bautismo, hechos fundamentales de la vida de Jesús, aparecen bajo la luz trinitaria. La presencia del Padre y del Espíritu señala la pertenencia de Jesús como Hijo y como Ungido a la Trinidad.

El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios. (Lc 1,35/ Mt 1,20-21)	En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: "Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco". (Mc 1,10-11 par.)
---	---

También en el comienzo de la predicación de Jesús se da, según San Lucas, una interpretación trinitaria, unida a un texto del Antiguo Testamento. Se trata de una frase que

⁴ Cf. C. I. González, María, evangelizada y evangelizadora; Mariología, (Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos, TELAL, Vol. IV-2), Bogotá 1989, 277-286. Una Mariología Trinitaria es una evidencia que surge de la acción de Dios Trino en la historia de la Salvación.

Maximino Arias Reyero

declara todo lo que es y hace Jesús. Trinitariamente no se puede decir más con menos palabras:

El Espíritu del Señor sobre mí.

El contenido trinitario del nacimiento, bautismo y principio de la evangelización de Jesús es impresionante. El Padre está presente en ellos como el que inicia la encarnación, declara la filiación y envía. Pero también el Espíritu Santo acompaña la acción del Padre: desde el nacimiento está el Espíritu con Jesús; está para ungirle en el bautismo en orden a los cristianos; está en el comienzo del evangelio. La humanidad de Jesús recibe el Espíritu en los momentos más fundamentales de su vida.

La presencia de Jesucristo, Hijo de Dios, en nuestra historia está unida a la persona de María, su Madre. De qué que puede y debe concebirse una reflexión mariológica de signo trinitario. No podemos extendernos en este hermoso tema teológico que cae dentro del tratado de Mariología⁵.

2.2. El plan divino de salvación

El plan de salvación, realizado históricamente por Jesucristo, no es algo imprevisto para Dios. Es el Misterio que ha sido dado a conocer. Este plan, escondido desde los siglos en Dios, tiene naturalmente unas dimensiones trinitarias: la Carta a los Efesios es un testimonio:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la

⁵ Cf. J. H. Nicolas, Marie et la Sainte Trinité. En: H. de Manoir (Ed.), Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, Vol 7, Paris 1964, 421-430; L. Scheffczyk, Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnisses, Catholica 29 (1975) 120-131; Ver también los artículos publicados por varios autores en Estudios Trinitarios 19 (1985).

gloria de su gracia con la que nos agradó en el Amado.... (1,3-6)

Se pasa casi sin darse cuenta, en este himno antiquísimo, de la Trinidad en la eternidad, "antes de la fundación del mundo", a la Trinidad en la historia (v. 13). El plan de salvación es visto también trinitariamente por Pablo en la carta a los Romanos. Es el Padre el que predestina a reproducir la imagen de su Hijo y por eso santifica (Rom 8,28-30). Es un pensamiento que se aproxima al de San Juan (Jn 17,24-26).

El Misterio de la piedad (1 Tim 3,16), escondido en Dios, se manifiesta en la historia. La manifestación histórica supone la existencia de Jesucristo y el Espíritu:

El (Jesucristo) ha sido manifestado en la carne justificado en el Espíritu (sujeto: Dios) visto de los Angeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria.(1 Tim 3,16)

2.3. Fórmulas trinitarias bautismales

La Muerte y la Resurrección de Jesucristo se actualiza en el bautismo para los cristianos. Por eso no es extraño que existan tal cantidad de fórmulas bautismales trinitarias que sea imposible darlas todas. En San Pablo aparece con profusión la dimensión trinitaria del bautismo:

Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios. (1 Cor 6,11)

El bautismo es una acción del Padre, por la cual el cristiano es asimilado a Jesucristo y enriquecido con los dones del Espíritu:

Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, el que nos

marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones. (2 Cor 1,21-22)

...elegidos previo el conocimiento de Dios Padre, con la acción santificadora del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre (1 Pedr 1,2)⁶.

Estas fórmulas y formulaciones tienen una dinámica propia de la Trinidad, aunque algunas veces no quede totalmente clara la diferencia entre la acción de Jesucristo y la del Espíritu. El Padre es el que elige en Cristo y en el Espíritu. Otras veces las acciones están claramente determinadas: el bautismo significa el ser rociados con la sangre de Cristo y ser marcados con el sello del Espíritu Santo. La fuerza dinámica de estas fórmulas, que asigna a cada Persona una acción, no se expresa en la fórmula bautismal por excelencia del Evangelio de Mateo.

Id, pues, y haced discípulos de todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. (Mt 28,19)

Esta fórmula tiene una gran riqueza⁷. No es ninguna interpolación posterior. Ciertamente depende de los cristianos de Palestina de cultura judía. Supone una Iglesia constituida y una Iglesia que se abre a la misión universal. Es un resumen excelente de todo el Evangelio de Mateo. En lo que se refiere a la fórmula se puede notar: a) el significado de "bautizar en", con un sentido ciertamente salvífico y personal. "Bautizar en", sería algo a sí como "introducir en", "sumergir en", "unir en", pero una unión profunda, personal; también podría significar "pertenecer a". b) La preposición "en" (en griego "εις") tiene un sentido direccional muy dinámico y personal. Es la preposición que se usa en el credo para manifestar la orientación personal de la fe (creo en "εις" Dios Padre). c) Se suele destacar que en la expresión "el nombre" se dan dos aspectos fundamentales: el nombre, en el pensamiento hebreo, es la misma persona; pero aquí está en singular, como resaltando la unidad de Dios y siendo

también una confesión de fe en la unidad divina. d) Los nombres de las tres personas están expresados en lenguaje absoluto, es decir, se emplea el idioma del mismo Jesús (Mt 11,27) hablando de el Padre, de el Hijo y de el Espíritu Santo. e) La enumeración de las divinas Personas tiene dos particularidades: deja entrever una cierta jerarquía, pero resalta una verdadera igualdad. f) La "personalidad" del Espíritu Santo está expresada con evidencia, ya que de otra forma no se podrían poner en una enumeración como la dada a seres de distinta naturaleza.

En esta fórmula del Evangelio de San Mateo se expresa con gran claridad la dimensión salvífica del bautismo trinitario. Evidentemente que supone el conocimiento de los sucesos históricos y la diferente participación de cada una de las Personas divinas en la oferta de salvación hecha a todos los hombres.

2.4. Fórmulas trinitarias en relación a la Iglesia

Son tan numerosas como las que se refieren a la vida, muerte y resurrección de Jesús. Nada en la Iglesia se manifiesta sin relación a la Trinidad: su elección eterna, su nacimiento temporal, su unidad, su diversidad:

El Misterio de Cristo, el Misterio escondido, tiene que ver con la constitución de la Iglesia, de una Iglesia universal, tal como se realiza en la historia. Y esta realización se describe trinitariamente:

Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu. (Ef 2,19-22).

La Iglesia querida por la Trinidad está trinitariamente estructurada: Dios es el Padre de la gran familia, Cristo la

⁶ Cf. Fil 3,3; 2 Tes 2, 13-14; Tit 3,4-6; Rom 5,1-6.

⁷ Cf. W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1), Berlin 1968, 572 - 580; J. Gnilka, Das Matthäusevangelium II. Teil, Freiburg 1988, 501-512;

piedra angular sobre la que se edifica y en Espíritu es el que mora en este templo (1 Cor 6,19).

La unidad de la Iglesia está también asentada en la unidad de la Trinidad; de igual manera que la diversidad está asentada sobre la diversidad de los dones asignados a cada Persona. Unidad y diferencia de la Iglesia son manifestaciones trinitarias:

Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo, diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos. (1 Cor 12,4-6)

Los dones espirituales que se dan en la Iglesia se asignan al Espíritu Santo (sabiduría, ciencia, fe, curaciones, milagros, profecías, discernimiento, lenguas), haciendo resaltar la unidad de todos a causa de la unidad de la Persona divina que los otorga. Al Señor (Jesús), que es quien da los servicios y el que a su vez es el servidor, se le asignan la diversidad de los ministerios (quizás se refiera a: apóstoles, profetas, evangelizadores, pastores, maestros; cf. Ef 4,11). A Dios se le asignan, sin embargo, todas las actividades; en Dios-Padre radica la unidad de todo don y ministerio. Cuando Pablo quiere expresar la riqueza de aspectos que se encuentran en la Iglesia recurre a la Trinidad; de este modo también resalta la unidad, una unidad que surge porque es una persona, el Espíritu Santo, la que está promoviendo todos los carismas y los ministerios, y porque Dios es el que está como fuente de todos ellos.

La unidad de la Iglesia se resalta con mayor fuerza en el conocido texto de Ef 4,4-5:

Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

Quizás pertenece este texto a un himno litúrgico anterior a la carta a los Efesios. La confesión de la unidad de la Iglesia es su objetivo. La confesión de la unidad se entrecruza con la confesión trinitaria. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es una sola

y está habitada y edificada por el Espíritu Santo. Jesucristo es, a su vez, un solo Señor; el solo y único Señor de la Iglesia. Pero la fórmula se prolonga cuando llega a la Persona del Padre: uno solo que está sobre todos, pero que está por todos con su cuidado providencial, y que está en todos.

2.5. Liturgia y oración trinitarias

Aparecen también gran número de fórmulas y formulaciones que expresan cómo la oración del cristiano, cómo la alabanza, la acción de gracias, la petición, tiene una estructura trinitaria. Así se expresa San Pablo en su oración y, en la segunda cita, así se expresa refiriéndose a como debe ser la oración de los cristianos:

...doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones... (Ef 3,14-17)

...llenaos más bien del Espíritu. Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados; cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor, dando gracias por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo. (Ef 5,18-20)

La oración del cristiano se dirige fundamentalmente a Dios el Padre, en nombre de Jesucristo, a través de quien ha realizado el designio salvador mediante el envío y la presencia en la Iglesia del Espíritu Santo:

Nosotros, en cambio, debemos dar gracias en todo tiempo a Dios por vosotros, hermanos, amados en el Señor, porque Dios os ha escogido desde el principio para la salvación mediante la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad (de Jesucristo)... (2 Tes 2,13-14)

Pero os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que

luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí... (Rom 15,30)

Por otra parte, la oración eucarística tiene también ecos trinitarios en el Nuevo Testamento, y una estructuración claramente trinitaria. Tres textos son suficientes para observarlo. En el primero, San Pablo, compara su ministerio de predicador del Evangelio con el ofrecimiento eucarístico, del que posiblemente hace parte. En el segundo texto se da una interpretación, primeramente de la muerte de Jesús, de su sacrificio eucarístico. El tercer texto es una fórmula trinitaria de origen litúrgico, que aparece a veces incompleta a lo largo de todas las cartas de San Pablo. Posiblemente se trata de una fórmula de saludo. En esta forma se ha introducido en la reforma de la liturgia:

...ser para los gentiles ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio del Evangelio, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo. (Rom 15,16);

Cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno (Santo) se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto al Dios vivo! (Heb 9,14)

La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con vosotros. (2 Cor 13,13)

2.6. Vida del cristiano: dimensión trinitaria

La misma vida del cristiano tiene una dimensión trinitaria y se expresa en el Nuevo Testamento frecuentemente con fórmulas trinitarias:

Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece. (Rom 8,9)

Realmente es difícil distinguir en San Pablo o en el Nuevo Testamento lo que se refiere al cristiano en su vida litúrgica y en su vida corriente. No se da esta distinción. Toda la vida del cristiano, una vez bautizado, está sumergida en la Trinidad. De alguna manera se pueden distinguir ámbitos de los que se habla. Así, vemos que la oración litúrgica tiene una estructura trinitaria; vemos ahora que la vida del cristiano está toda ella envuelta en el misterio trinitario:

...Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó al pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el Espíritu (v 9). (Rom 8,3-4)⁸

¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! Glorificad, por tanto a Dios en vuestro cuerpo. (1 Cor 6,19-20)

2.7. La creación obra de la Trinidad

Aparece más insinuada que explícitamente. En los textos: Col 1,15-16; 1 Cor 8, 6; Ef 1,4-5; Heb 1,2; Jn 1,2-3; Rom 11,35 aparece la creación con una clara determinación cristológica. En ellos se muestra a Jesucristo como mediador o como ejemplar de la creación:

- * en él fueron creadas todas las cosas,
- * todo fue creado por él y para él,
- * existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia
- * El es el Principio... el primero en todo.

⁸ Cf. 1 Tes 4,1-8. La vida del cristiano está en agradar a Dios, para lo cual tienen el ejemplo de Cristo y el Don del Espíritu Santo.

- * Por quien son todas las cosas, y por el cual somos nosotros;
- * elegidos en él antes de la fundación del mundo.
- * Por quien hizo los mundos,
- * el que sostiene todo con su palabra poderosa,
- * se hizo todo por él (Verbo),
- * sin él (Verbo) no se hizo nada de cuanto existe,
- * de él, por él y para él son todas las cosas.

Por otra parte, aparece el Espíritu Santo como aquél que es capaz de conocer las profundidades de Dios, lo íntimo de Dios (1 Cor 2,10). Siendo el Espíritu un principio creador de vida (Gén 1,2), que crea vida (Rom 1,4), es casi evidente relacionarlo con la creación. Sin embargo, fórmulas explícitamente trinitarias no se encuentran.

2.8. Plenitud trinitaria

Se encuentran, ciertamente, muchas fórmulas en las que se manifiesta a la Trinidad como plenitud del hombre y de la creación. La esperanza de los cristianos está bien asentada en la Resurrección de Jesús. Porque así como Dios resucitó a Jesús con la fuerza del Espíritu, así también Dios dará vida por el Espíritu Santo a los que estén unidos a Jesús. Dado que los bautizados han recibido por Cristo el Espíritu que les hace exclamar ¡Abbá, Padre!, se han convertido en hijos y en herederos (Rom 8,11-27). La herencia no es diferente que lo que se ha dado en Jesús: su vida glorificada en Dios.

El destino del cristiano no es otro que el seguir viviendo la vida trinitaria, que se ha manifestado en Jesucristo:

Pero vosotros, queridos, edificándoos sobre vuestra santísima fe y orando en el Espíritu Santo, manteneos en la caridad de Dios, aguardando la

misericordia de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna. (Judás 20)

Hay, pues, una continuidad evidente entre la vida temporal del bautizado. Se trata de vivir aquí o allá para Dios en Cristo Jesús (Rom 5,11). La creación y los hombres gimen, en el Espíritu, para alcanzar el fin para el que han sido liberados: reproducir la imagen del Hijo (Rom 8,20-30).

3. ASPECTOS DE LA TEOLOGIA TRINITARIA

En el Nuevo Testamento se da a conocer la acción trinitaria en múltiples facetas, pero ¿podemos saber algo de la misma Trinidad en sí? ¿No es sólo su manera de obrar la que se nos narra? Basados en una visión estrecha de la Revelación se intenta reducir la doctrina de la Trinidad a un mínimo. Muchos teólogos no se arriesgan a realizar una teología de la Trinidad. El axioma de Karl Rahner, "la Trinidad 'económica' es la Trinidad 'inmanente', y a la inversa"⁹ ha conducido a algunos teólogos a negar que se pueda decir algo sobre el mismo Dios Trino que no sea lo que se dice en la historia de la Salvación¹⁰, mientras que una mayoría de teólogos han dado cuenta de los límites de la identificación formulada.

Evidentemente se puede decir que nuestro conocimiento del Dios cristiano tiene que centrarse en Jesucristo y en la historia de la Salvación, es decir, en la Trinidad económica; pero que puede avanzar y descubrir el mismo rostro de Dios Trino, en su vida íntima. Es la gran tradición teológica de todas las Iglesias. Ciertamente esta reflexión tiene que ser humilde y piadosa. Así pues, se pueden hacer los siguientes alcances.

9 K. Rahner, El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la Salvación. En: *Mysterium Salutis I/II*, Madrid 1969, 370. La Trinidad inmanente quiere indicar a Dios tal como se manifiesta actuando en la historia de la salvación; con Trinidad inmanente se indica a Dios mismo en sí considerado.

10 Así opina ciertamente P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979

3.1. Trinidad y creación¹¹

Dios Trino es el único creador. La creación se realiza en un diálogo entre las Personas trinitarias. El Padre es el principio y es el origen de todo. La confesión de fe relaciona al Padre con la creación porque de él procede todo ser. El Hijo es la imagen de todas las creaturas. El es el mediador. El amor intratrinitario, a su vez, tiene la posibilidad de abrirse y extenderse a seres que Dios mismo ha creado. La creación no es necesaria, es libre. Pero, también así, esta creación hecha libremente nos ha de llevar a concebir a Dios como aquel ser que puede participar su ser y su amor a creaturas que no son Dios. Dios es el ser que puede crear de la nada y que puede amar a las creaturas, en especial a la racional, con su propio amor divino. ¿De dónde nace esta posibilidad de que Dios pueda crear y pueda amar a las creaturas creadas? Es difícil concebir la creación si Dios fuera monopersonal. ¿No será posible la creación porque en la unidad de Dios se dan Tres Personas? La creación sería entonces posible porque en Dios se da una diferencia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Por otra parte hay que destacar en la misma Trinidad la Persona del Espíritu. El Espíritu es dado al Hijo por el Padre, de tal manera que la misma creación, creada por, en, hacia, el Hijo, está también "informada" por el Espíritu Santo. Las formas de proceder del Padre el Hijo y el Espíritu es lo que hace posible que el mundo sea creado. Existe, bien cierto, una infinita distancia entre el proceder y el crear. Pero entre ambas se da una lejana analogía. También en el mundo se da una "imagen y semejanza" divina y un profundo deseo de amor a Dios que no se satisface con nada, sino con el mismo Dios.

La Iglesia afirma que la creación como obra trinitaria "ad extra" se realiza por las Tres Personas. La Trinidad es un solo principio del universo¹² Las Tres Personas son un solo creador omnipotente. Pero, al mismo tiempo, hay que afirmar con la Iglesia que son las Tres Personas las que crean y en un orden trinitario¹³. Por eso permanecen en la creación

11 Cf. para lo que sigue B. Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 159-216.

12 Cf. IV Concilio Laterano (DS 804; Dz 432) y Concilio de Florencia (DS 1331; Dz 704).

13 Cf. DS 171 (Dz 77); Santo Tomás, ST, I, q. 42, art. 3; I, q. 45, art. 6, ad 2um.

ciertos signos trinitarios, en el hombre con más fuerza (imagen), en las creaturas más débiles (vestigios).

3.2. Trinidad y salvación

Dios Trino es salvador del hombre. Salvador porque el Hijo se ha encarnado y el Espíritu ha sido donado. Dios tiene tal manera de ser en sí que una de las Personas puede unirse a una naturaleza humana creada y puede hacerse hombre en nuestro existir creado. Dios tiene la capacidad, el poder, de unirse personalmente, al menos la Persona del Hijo, con una naturaleza creada. Dios tiene el poder de hacerse presente en el mundo creado, uniéndose al hombre, en la Persona del Espíritu, para abrirle al Hijo. De aquí surge también contemplar en el seno de la Trinidad las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. El Padre da el Espíritu al Hijo eternamente, el Espíritu le da la unción eterna. En este sentido no hace falta hablar de un "Spirituque". El Hijo nace del Padre y recibe el Espíritu, ese Espíritu que el va a dar a la Iglesia.

La muerte y la resurrección de Jesús es el lugar donde Dios se manifiesta con más evidencia. Dios tiene en sí mismo esa capacidad, ese poder de "sufrir por los hombres". El Hijo divino ha tomado el lugar del pecador, para darle la oportunidad de volver a rehacer su vida ante Dios. El que Dios pueda hacerse hombre sin dejar de ser Dios radica, sin duda, en las distinciones personales o en la distinción entre naturaleza y personas. No hay que tratar de hacer una "teología de la disensión"¹⁴ entre el Padre y el Hijo, pero sí de ver en la "generación" del Hijo por el Padre algún aspecto que puede dar razón, en parte, del sufrimiento del Hijo. La muerte en la Cruz de Jesús muestra también el dolor del Padre ante el pecado del hombre. Pero que el Hijo pueda satisfacer por los pecadores indica una relación entre el Padre y el Hijo, que no se resuelve en la pura identidad.

El envío del Espíritu Santo completa la obra de la redención. El Espíritu se hace presente en el mundo creado no unido a una naturaleza humana, sino como el amor, la fuerza que

14 Cf. F. X. Durrwell, op. cit., 66. Se refiere a las teologías que enfrentan al Padre y al Hijo en la muerte de éste.

transforma a los hombres y les capacita para recibir la salvación. El envío del Espíritu es una acción del Padre y del Hijo, ya que el Hijo lo ha recibido eternamente y temporalmente del Padre. Nuevamente hay que ver en la misma vida trinitaria ese envío que radica en que el Espíritu Santo es Dios, pero se distingue del Padre y del Hijo.

3.3. Trinidad y plenitud escatológica

El fin del hombre es la vida en Dios, una vida que es Trinitaria. El objetivo de la creación se alcanza unidos eternamente al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Retornamos al Padre habiendo sido transformados por el Espíritu en imágenes del Hijo. El Espíritu Santo, enviado por el Resucitado, acompaña y prepara a la Iglesia, le recuerda las palabras de Jesús, aplica la redención. En la Patria tendremos una visión de Dios que no puede ser sino trinitaria. No habrá en la eternidad, ciertamente, una confusión entre Dios y su creatura; pero habrá una unión y una comunión con el Padre obrada por el Espíritu Santo y en unión con Jesucristo. Esta situación se puede comprender como una entrega eterna, continua, de una creación liberada del pecado y de la muerte, realizada por el Hijo con la fuerza del Espíritu en manos del Padre, para que Dios sea todo en todos (Cf. Rom 8,23.27; 1 Cor 15,20-28).

3.4. Actitudes trinitarias

Las consecuencias que se derivan de esta visión de Dios Trino de la Escritura y de la teología aparecen con evidente claridad. Si el origen, la salvación y el fin de cada hombre tiene un rostro trinitario, es necesario que sus actitudes, su pensamiento y acción sean trinitarias. La formación y el desarrollo de la Iglesia (la Eucaristía, el Bautismo, los Sacramentos, la oración, los ministerios, la misión), de la vida social, del mismo hombre tienen una fuente, una existencia y una meta trinitaria. Tenemos que descubrir el rostro del Padre, la imagen del Hijo y la presencia del Espíritu. El tema de la Inhabitación trinitaria se hace actual y urgente. Porque sólo si vivimos con actitudes trinitarias corresponderá nuestra vida con nuestro ser.

4. TRABAJOS

4.1. Profundización Teológica

- * Realizar una interpretación trinitaria de la Celebración Eucarística, como centro y culmen de la Iglesia.
- * Hacer un estudio sobre 10 fórmulas trinitarias del Nuevo Testamento, distinguiendo claramente lo que se dice del Padre, del Hijo y del Espíritu.
- * Hacer un estudio sobre las fórmulas trinitarias que aparecen en las Plegarias Eucarísticas.

4.2. Guía pastoral

- * Aclarar con ejemplos lo que se puede decir de cada una de las Personas Divinas, para tratar de distinguir las.
- * Hacer una oración trinitaria.
- * Examinar algunos cánticos que se usan en la liturgia, para comprobar el lenguaje que se utiliza para significar a las Personas divinas.

4.3. Lecturas

- * Leer alguna de las fórmulas trinitarias más conocidas de las cartas de San Pablo (por ejemplo: 2 Cor 13,13; 1 Cor 12,4-6; Gál 4,4-6) junto con las notas y con los textos que trae como referencias la biblia de Jerusalén.
- * "Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia" del Concilio Vaticano II, el Capítulo I, los números 2-5.
- * Juan-Pablo II, "La creación es obra de la Trinidad". Catequesis del 5.3.86. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 9 de marzo de 1986, 123.

Ramsés II
EGIPTO
2.000

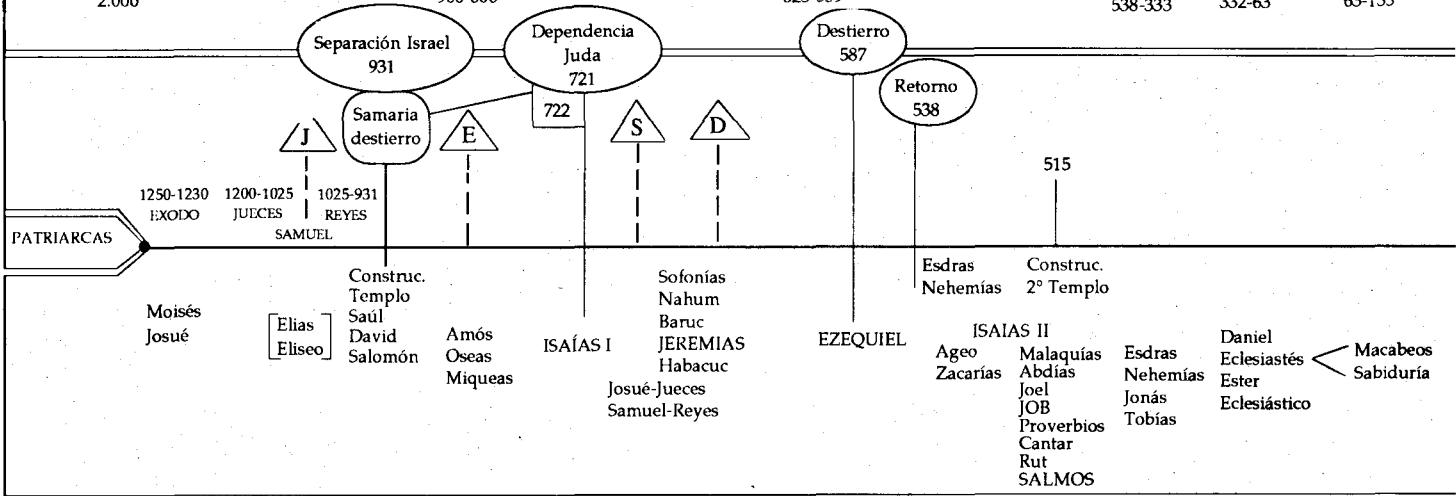
Asurbanipal
ASIRIA
900-606

Nabucodonosor
BABILONIA
625-539

Ciro
PERSIA
538-333

Alejandro
GRECIA
332-63

Pompeyo-Cés
ROMA
63-135



PATRIARCAS	EXODO-ALIANZA	REYES Y PROFETAS	CRISIS DE DIOS-RECONSTRUCCION
<ul style="list-style-type: none"> Monolatría Personal Familiar Elige Habla Promete Alianza No castiga No sacral Sin nombre Poder univer. 	<ul style="list-style-type: none"> Unico Dios Esclavos Liberador Mediador Oye el clamor Promete Alianza Legislador Culto Oculto Guerrero 	<ul style="list-style-type: none"> Monoteísmo Dios en el Rey Dios en el Templo Justicia Social Señor de la historia Promete Nueva Alianza Purificador-Perdonador Creador del Universo Misterio absoluto Dios universal Personal-Cercano Dios del futuro El Espiritu 	<ul style="list-style-type: none"> Dios oculto Dios no contesta Sabiduría de Dios Todo lo hará nuevo Dios de Vida Eterna Absoluta confianza

LA TRINIDAD
EN LA IGLESIA

TERCERA PARTE

LA TRINIDAD EN LA IGLESIA

El Nuevo Testamento nos da a conocer a través de sus escritos que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. La experiencia de Jesús y la experiencia de Dios que nos salva se expresa de esta forma en la Escritura. Todo lo que se refiere a Dios está contenido en el Nuevo Testamento; sin embargo, se hace necesario profundizar, asimilar y anunciar este contenido, que es de una riqueza inmensa. Los creyentes se abocan a esta tarea. A través de diversas épocas y culturas, la Iglesia va dando a conocer el contenido de la fe neotestamentaria. El conocimiento humano avanza despacio, en contacto con otras culturas y dándose cuenta de las falsas soluciones. Así la Iglesia, en lo que se refiere a la expresión de su fe, pasa por diferentes épocas y fases que podemos consignar¹.

1. (Años 50-100 y 100-150)

La fe cristiana, después de recibir su expresión en la Escritura inspirada, va a considerar la divinidad de Jesucristo. Para ello resaltará su preexistencia, su vida en el seno del Padre. Siguen en esto la tendencia de los escritos de San Juan y San Pablo, y se oponen a errores venidos de la cultura judía.

2. (Años 150-220)

En un momento posterior se tratará de mostrar la unidad de Jesucristo y el Padre. Son un solo Dios. La primera síntesis doctrinal se realiza enfrentando a errores como el Gnosticismo y Adopcionismo. En esta época se elaboran los

¹ Cf. J. Moingt y B. Sesboüé, *Traité de la Trinité. Etude du développement du dogme trinitaire*, Paris 1985. El esquema que se adjunta al final se basa en el dado en este estudio.

símbolos de la fe, que son estructuralmente y de contenido trinitario.

3. (*Años 300-360*)

Alrededor del Concilio de Nicea se clarifica la relación del Verbo respecto al Padre. La unidad de Dios se afirma por la "consustancialidad". De esta forma pasa la reflexión eclesial a la utilización de formulaciones conceptuales y racionales. En un mundo de cultura griega, para mantener la verdad de la Escritura, la Iglesia tiene que usar sus elementos conceptuales. Esto significa un gran enriquecimiento: el modo de ser que estaba comprendido en la Escritura crea, en un mundo cultural no bíblico, un nuevo modo de expresión. No se da una helenización del cristianismo, sino una cristianización del pensamiento griego.

4. (*Alrededor del 381*)

Se trata de definir la divinidad del Espíritu Santo y su relación con el Padre y el Hijo. La experiencia hecha en la clarificación de la divinidad y de las relaciones entre el Hijo y el Padre y la respuesta a los errores pneumatológicos ayudan a formular el ser intratrinitario del Espíritu Santo.

5. (*Alrededor del 553*)

Se formula ya con bastante claridad, en el Concilio de Constantinopla II, el dogma trinitario: una naturaleza y tres personas. Los Concilios de Toledo (IV:625-VI:638-XI:675) realizan una adecuada formulación trinitaria.

6. *Desde San Agustín (354-420)-siglo XII-Santo Tomás (1225-1274)*

Habiendo declarado el Magisterio de la Iglesia la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, los teólogos realizan una reflexión sobre la Trinidad. Destacan aquí San Hilario, San Agustín, los teólogos de la primera y de la segunda Escolástica.

7. (*1215 -1274 -1439*)

Los Concilios Lateranense IV, Lyon II y Florencia realizan algunos pronunciamientos sobre la doctrina trinitaria, debido a ciertos errores o a la controversia sobre el Filoque.

8. (*Hasta el Concilio Vaticano II*)

Se dan varias pronunciaciones magisteriales para situar la doctrina trinitaria dentro del ámbito de la fe y del misterio. Los Concilios provinciales de París (1849), Bourdeaux (1850) y Colonia (1860) y el Magisterio del Papa (Gregorio XVI, Pío IX, León XIII) enfrentan la racionalización del misterio trinitario, así como el Concilio Vaticano I (1870). Este Concilio había previsto la redacción de una Constitución Dogmática sobre la Trinidad, que no pudo ser tratada a causa del prematuro término del Concilio.

9. (*Después del Concilio Vaticano II*)

Se resalta una acentuación de la dimensión salvífica, económica, del misterio trinitario, así como su dimensión histórica, cristológica, espiritual y social. Es significativo también el magisterio del Papa Pablo VI con la formulación del "Credo del Pueblo de Dios" (1968), así como la Declaración de la Comisión de Cardenales para el estudio del llamado catecismo holandés (1968) y la Declaración de la Congregación para la Fe (1973). El Magisterio de la Iglesia se continúa con la enseñanza tan marcadamente trinitaria del Papa Juan Pablo II, especialmente sus encíclicas relativas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

LECCION ONCE

EL DOGMA TRINITARIO EN LOS PADRES APOSTOLICOS

Sumario

1. Los primeros escritos cristianos que conocemos, después de los del Nuevo Testamento, reflejan la doctrina trinitaria, siempre enmarcada dentro de la dimensión salvífica. Las diversas tradiciones, judeo-palestinense, judeo-helenista o griega coinciden en la afirmación de que el Dios revelado y único existente es Padre, Hijo y Espíritu Santo.
2. La afirmación trinitaria no surge de la reflexión, sino primeramente de la experiencia y de la vida de la Iglesia. El bautismo es el punto de partida de esta experiencia. Nunca comprenderemos adecuadamente lo que sucede en el bautismo. Querido por Dios, instituido por Jesucristo, se da en él la forma y el contenido cristiano, de tal manera que la vida posterior es como el desarrollo de lo que se ha dado en el bautismo. De modo semejante la celebración eucarística, la catequesis, la predicación y la vida misma de la Iglesia se viven trinitariamente.
3. La fe trinitaria, sin embargo, está amenazada exterior e interiormente. La vida de los cristianos no es comprendida. Su fe es calificada de atea. Los Apologetas cristianos tienen una gran tarea: mostrar que la vida de los cristianos no es antimoral y que su fe es auténtica fe en Dios creador y Padre. Además, los errores internos comienzan a aparecer. El más constante es el de aquellos que no pueden dejar de pensar la unidad de Dios monopersonalmente, unidad monolítica, unidad tomada de la realidad material. Desentrañar y desenmascarar estos errores no fue tarea fácil.

4. Fue por la "regla de la fe" por lo que los primeros Padres Apostólicos consiguieron mantener, contra los errores, la fe trinitaria; fue por "la regla de fe" como comienzan a darse unas primeras reflexiones trinitarias, quizás imperfectas; pero que apuntaban rectamente a la meta. Entre los más conocidos defensores y transmisores de la fe trinitaria destacan San Justino, Atenágoras y San Ireneo.

1. INTRODUCCION

La reflexión de la Iglesia sobre el Dios que se ha manifestado en el Nuevo Testamento se inicia a partir de la misma vida y práctica eclesial². La explicación de lo que ocurre en el bautismo, la catequesis eucarística, la lectura meditativa de la Escritura hacen la base del pensamiento trinitario de esta época. A ello se une la necesidad de clarificar los errores extra e intra eclesiales y, de manera especial, el diálogo misionero con las culturas donde se predica el Evangelio. Pero todo ello está sostenido por el sentido salvífico de la doctrina trinitaria: si Jesucristo no es Dios, no estamos salvados; si el Espíritu Santo no es Dios, el hombre no puede abrirse al verdadero Dios. Si Dios no es Padre en sí, no puede ser Padre para nosotros en un sentido pleno. Se siente tan importante la dimensión trinitaria que se elaboran cortas fórmulas de fe, que son como resúmenes de la acción salvífica del Dios Trino. Finalmente se da, en este tiempo, una reflexión teológica trinitaria, que pone los fundamentos del lenguaje posterior.

2. LA VIDA DE LA IGLESIA

2.1. El bautismo como suceso trinitario

Existen pocos documentos que nos den a conocer las costumbres de la Iglesia en los primeros siglos. Sin embargo, de una lectura atenta del mismo Nuevo Testamento se deduce la existencia de una enseñanza en orden a la recepción del bautismo, semejante a lo que hoy se hace en nuestras iglesias. En los Hechos de los Apóstoles se dan ejemplos de preparación bautismal. Un ejemplo concreto lo

2 Cf. F. Courth, *Trinität*. In der Schrift und Patristik, Freiburg 1988; J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980; J. M. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977; R. M. Grant, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris 1971; H. de Lubac, *La fe cristiana*, Salamanca 1988; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975. Existe en italiano una recopilación de textos cristológicos muy útil para nuestro estudio: *Il Cristo*, Vol. I: testi teologici e spirituali dal I al IV secolo, a cura di Antonio Orbe, (s.l.) 1987; Vol. II: testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo, a cura de Manlio Simonetti, (s.l.) 1986.

tenemos en el bautismo del etíope eunuco (8,26-40). Previo al bautismo se da una enseñanza, a partir del Antiguo Testamento, de la mesianidad de Jesús (8,35). Pero, la glosa del v. 37, nos indica que inmediatamente antes del bautismo se le preguntaba al bautizando por su fe. La "Tradición Apostólica de San Hipólito" (+235/236) nos muestra de manera explícita la utilización de esta forma en el bautismo³.

El bautismo se administraba en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La Doctrina de los Doce Apóstoles o Didajé contiene una catequesis prebautismal de contenido moral. Se indica que la manera de bautizar es en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo "dichas con anterioridad estas cosas" (VII, 1-4). La traducción francesa es más explícita cuando dice: "después de enseñar esto que precede". Es natural que a los bautizandos se les enseñe el significado del bautismo. Con esta enseñanza viene una explicitación de la fórmula trinitaria empleada. Un testimonio del bautismo cristiano de alrededor del año 150 se encuentra en San Justino⁴. En el texto que describe el bautismo, se encuentran los nombres del Padre, Hijo y Espíritu Santo, complementados con diversos predicados que se refieren a su obra salvífica. De igual manera San Ireneo, alrededor del año 180, describe también la liturgia bautismal:

He aquí lo que nos asegura la fe tal como los presbíteros, discípulos de los Apóstoles nos han transmitido. En primer lugar nos obliga a recordar que hemos recibido el bautismo para la remisión de los pecados, en el nombre de Dios, el Padre, y en el nombre de Jesucristo, el Hijo de Dios que se encarnó, murió y resucitó, y en el Espíritu Santo de Dios... Porque los que han sido bautizados reciben el Espíritu de Dios que les da el Verbo, es decir, el Hijo, y el Hijo les toma y les ofrece a su Padre y el Padre les comunica la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no se puede ver al Verbo de Dios, y sin el Hijo ninguno puede llegar al Padre, pues el conocimiento del Padre es el Hijo y el

3 Cf. La Tradición Apostólica, Salamanca 1988.

4 I Apología, 61.

conocimiento del Hijo de Dios se obtiene por el Espíritu Santo...⁵.

Se supone en este texto una enseñanza en orden a aclarar cuál es la función de cada persona. Las Tres Personas divinas realizan su obra en el bautizado, según corresponde a cada una. Se da una cierta dirección: el Espíritu conduce al Hijo; el Hijo, al Padre.

Posteriormente tenemos más testimonios de las catequesis prebautismales y de las postbautismales. Así, de Cirilo de Jerusalén(+ 387) tenemos las "Catequesis para los que van a ser iluminados" y las "Catequesis mistagógicas", para los ya bautizados. Las primeras tienen el fin de transmitir "la verdad de la fe" y lo hacían siguiendo la explicación de los artículos del credo. Se trataba, por ello, de catequesis dogmáticas, donde se explica la unidad de Dios, la divinidad del Hijo y del Espíritu, así como las relaciones entre las Personas⁶.

2.2. La Eucaristía acción trinitaria

La celebración de la Eucaristía, junto al bautismo, tiene una gran importancia para el desarrollo de la fe trinitaria⁷. El mismo San Justino nos da a conocer la estructura trinitaria de la celebración eucarística:

Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de El nos vienen⁸.

La "Tradición Apostólica" de San Hipólito⁹ nos transmite una acción de gracias en la que se explicita la acción del Padre en

5 Demostr. 3 y 7. Texto tomado de G. Bardy, artículo Trinité. En: DThC XV/2, Paris 1950, 1606-1607 (Traducción propia).

6 Cf. Antonio Bonato, La dottrina trinitaria di Cirilo de Gerusalemme, Roma 1983.

7 Cf. F. Courth, op. cit., 35-38. #San Justino, I Apología, 65.

8 San Justino, I Apologí, 65.

9 La Tradición Apostólica, 4,12-16.

Jesucristo y la petición del Espíritu Santo. Con gran amplitud se describe la obra de Jesucristo, desde la eternidad en el Padre hasta su resurrección. El Espíritu Santo es el Don de la Iglesia, para mantenerla unida, fuerte en la fe y en la verdad, y para que puedan alabar al Padre y al Hijo.

2.3. La catequesis y predicación

Muy pronto la Iglesia no sólo tuvo que enseñar la verdad de la fe a los que se preparaban para recibir el bautismo sino tuvo que anunciar la verdad a los que se encontraban fuera de la Iglesia y seguir enseñando a los que habían recibido los sacramentos. Los llamados Apologetas, San Justino, pero aún más Atenágoras igual que San Ireneo, Orígenes o Tertuliano realizan una reflexión sobre Dios para mostrar a paganos y cristianos, al mismo tiempo que la unidad y trascendencia de Dios, la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo. Con lenguaje impreciso, con dificultades culturales, van creando un nuevo modo de expresar la verdad cristiana. Para ello se crean escuelas catequéticas y se entablan, más que diálogos, polémicas con judíos y paganos. De este esfuerzo surge una gran reflexión sobre las Personas divinas y sus relaciones.

2.4. La vida de la Iglesia

La conciencia de que en la Iglesia se encuentra la fuerza del Espíritu Santo y que ella es el Cuerpo de Cristo está muy enraizada. Es una Iglesia que vive para Dios. Estas son las palabras de San Clemente de Roma:

¿O es que no tenemos un solo Dios y un solo Cristo y un solo Espíritu de gracia que fue derramado sobre nosotros?¹⁰

Esta misma conciencia aparece en San Ignacio de Antioquía, quizás como una reminiscencia de Ef 2,21-22, cuando compara a los cristianos con las piedras de un templo.

Sois piedras del templo del Padre, preparadas para la construcción de Dios Padre, levantadas a las

10 I Carta de San Clemente, 46,6; Cf. también Ibidem, 44.

alturas por la palanca de Jesucristo, que es la cruz, haciendo veces de cuerda el Espíritu Santo¹¹.

3. LOS ERRORES

El mundo en que tiene que anunciarse la nueva imagen del Dios cristiano no es homogéneo. El cristianismo se encuentra frente a tres grandes ámbitos culturales: el mundo de la cultura judía, el mundo confuso del pensamiento gnóstico, y el mundo de la cultura griega. En primer lugar el cristianismo tiene que enfrentar los errores que nacen del mismo mundo cultural en que ha nacido él, el judaísmo. Hay judíos que se "convierten" al cristianismo sin convertir sus mentalidades. Consideran que la unidad de Dios está amenazada si se confiesa la divinidad de Jesús. Esta tendencia también se extiende fuera del mundo judeo cristiano. Este error, tanto cristológico como trinitario, se conoce en cristología con el nombre de Adopcionismo; en Trinidad, con el de **Monarquianismo dinámico**¹². Comienza este error con Cerinto y los Ebionitas. Se conoce dentro de esta tendencia el nombre de Teodoro de Bizancio. Ve en Jesucristo a un puro hombre sobre el que baja el Espíritu Santo en el bautismo. También se cuenta entre los adopcionistas a Pablo de Samosata (+ después de 272), obispo de Antioquía, sin que pueda decirse exactamente en qué consistía su error. Según Eusebio de Cesarea, Leoncio de Bizancio, San Atanasio y San Juan Crisóstomo el error de Pablo de Samosata sería cristológico adopcionista; sin embargo, según Epifanio de Salamina se trataría de una especie de modalismo, es decir, de no reconocer en el Hijo y en el Espíritu Santo propia subsistencia personal. Por eso emplearía el concepto "homoousios" en el sentido de persona para referirse al Padre y al Hijo. Aquí el concepto "homoousios" se aplicaría para calificar la identidad de personas, no como posteriormente en Nicea, que se usa para indicar la identidad de sustancia.

Otra falsa forma de mantener la unidad divina se manifiesta con el **Monarquianismo modalista**, llamado también modalismo, sabelianismo (de Sabelio) o patripasianismo.

Noeto, Práxeas y Sabelio son los representantes de este error. Se trata de afirmar la identidad total entre el Padre y el Hijo¹³ de tal manera que se vacía, por una parte, la persona del Hijo y, por otra parte, se afirma del Padre la encarnación y la pasión. Posteriormente se afirma lo mismo respecto al Espíritu Santo. Dios obraría, pues, como Padre en la creación, como Hijo en la encarnación y muerte, y como Espíritu Santo en la Iglesia. Es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo serían tres "modos" (modalismo!) de manifestarse la misma persona. La herejía significaba un vaciamiento de la verdad salvífica, ya que habríamos sido salvados por un "modo" de manifestarse la divinidad, pero no por la persona misma. El error se extendió a Roma y África. Fue duramente atacada por Hipólito, Epifanio, Orígenes y Tertuliano, y condenada por el Papa San Dionisio I¹⁴.

El **Gnosticismo** significó un auténtico peligro para la fe trinitaria, especialmente por lo complejo e intrincado de su pensamiento. En el trasfondo del pensamiento gnóstico se encuentra un esquema general neo-platónico que comparte toda la cultura del tiempo. El hombre tiene su origen en Dios y a Dios tiene que regresar (exitus-reditus). Entre el mundo material y Dios se da una oposición total. Por eso mismo el Dios del Nuevo Testamento no puede haber creado la materia. Esto le corresponde al Dios del Antiguo Testamento. El hombre, que propiamente consiste en el alma, o en una chispa del espíritu o de la divinidad, ha tenido una "caída" y se ha encarnado, enmaterializado; pero queda en él todavía la posibilidad de ascender hasta Dios huyendo de la materia, mediante la ascesis o liberación total y el conocimiento. Desde el principio hay una división entre los hombres: materiales, psíquicos, pneumáticos. En el esquema entra a tomar parte un mediador, Cristo; pero lo hace como una especie de ángel que baja a salvar de la materia a los hombres. Por eso no puede él mismo encarnarse (docetismo). Pero, a su vez, tampoco puede ser Dios, sino una fuerza divina.

Este esquema se diferencia según los representantes del gnosticismo. Nos llegan noticias de Basílides, Valentín

11 San Ignacio de Antioquía, Efesios, 9,1. Cf. Magnesios, 12-13

12 Cf. F. Courth, op. cit., 54-55.

13 Los textos de la Escritura en que se apoyaban serían entre otros Jn 10,30; 14,9-10.

14 Cf. DS 112-115 (Dz 48 - 51); DS 144-145 (Dz 60).

(+160), Marción (85-160). El gnosticismo no fue condenado formalmente por la Iglesia, sino que fueron teólogos católicos los que se enfrentaron a él, especialmente San Ireneo. Sin embargo, de su sistema se pudieron salvar, para explicar posteriormente la doctrina de la Trinidad, diversos conceptos empleados como el de consubstancialidad, las procesiones, analogía psicológica.

El **subordinacionismo** fue otro de los peligros, que desde dentro del cristianismo, amenazaron su fe en la Trinidad y que, con el Arrianismo, emerge y se constituye como doctrina dentro de la Iglesia. El subordinacionismo consiste en afirmar que el Hijo y el Espíritu Santo son inferiores al Padre. La raíz de esta herejía está en seguir más la filosofía medioplatónica de la cultura del tiempo que la fe anunciada en el Nuevo Testamento. Los subordinacionistas se apoyan en textos del Nuevo Testamento que asignan a Jesús un estado (conocimiento, dependencia) inferior al Padre¹⁵, soslayando otros que afirman su verdadera divinidad.

No faltan entre los textos de los Padres y teólogos de los primeros siglos algunas expresiones que tienen una apariencia subordinacionista. Se trata muchas veces de ver la totalidad y no uno u otro texto. En ellos hay que considerar el intento de ser fieles a todos los textos revelados. En realidad, coordinar la igualdad de las Personas y la relativa primacía del Padre es la labor de la doctrina trinitaria.

El **triteísmo** es un error diametralmente opuesto al modalismo. Resultaría de afirmar no solamente la distinción de las tres personas sino la distinción de la divinidad, resultando de esta manera tres dioses. Como opuesto al Sabelianismo fue condenado por San Dionisio I¹⁶.

4. LA REGLA DE LA FE

Cuando se estudia la historia de los primeros siglos del cristianismo aparece con claridad que su supervivencia es algo debido a la voluntad y al plan de Dios mismo. Nace en un mundo que le es totalmente adverso. Perseguido por el

15 Jn 14,28; 17,3; Mc 10, 18; 13,32.

16 Cf. DS 112 (Dz 48).

judaísmo y los Emperadores paganos, amenazado con errores que le invaden de otras culturas o que nacen en él mismo, sin poder, sin pensamiento racional profundo, sin grandes figuras. Dios se ha valido, para extender el cristianismo en el mundo antiguo, de una sencilla fórmula: la fórmula bautismal. El "**Yo te bautizo (seas bautizado) en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo**" interpreta fielmente todo el Evangelio y su presencia en el bautizado¹⁷. Esta fórmula bautismal se convierte pronto en eucarística: "**Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo**"/"**Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo**" y en fórmula que interpreta toda la vida del cristiano: "**En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo**". Pronto se convertirá en "credo", expresando así la adhesión personal a la Trinidad. Toda la vida ha sido interpretada con estas palabras. Todas las dificultades de la historia han sido enfrentadas y superadas con esta fórmula. Esta fórmula se convierte así en "**regla de la fe**"¹⁸ y posteriormente se transformará en los "símbolos de la fe"¹⁹. Esta regla de fe es la que siguen y transmiten los autores anteriores a la confección de los símbolos: Arístides, San Justino, Tertuliano, Orígenes, San Ireneo, etc²⁰.

4.1. **San Justino**²¹, el primer filósofo cristiano, conoce esta "regla de fe", la presenta y transmite. Se apoya en ella para demostrar a judíos y a paganos la verdad de la fe cristiana. En los escritos que tenemos de San Justino se pueden distinguir dos niveles: el que transmite la tradición y el de su propia especulación. Parte, este hombre abierto y universal

17 Cf. Tertuliano, Adv. Prax., 31,1: "¿Cuál es la fuerza del Evangelio, cuál la sustancia del Nuevo Testamento que conserva la ley y los profetas hasta Juan sino que los tres creídos, el Padre, el Hijo y el Espíritu, constituyen un solo Dios?"

18 B. de Margerie, op. cit., 93. "El símbolo es, pues, esencialmente una fórmula litúrgica que expresa la profesión de fe de los catecúmenos y que se apoya sobre la misma "forma" del bautismo. Esta fórmula litúrgica ha sido desarrollada bajo la presión de las herejías. De esta manera la profesión de fe se convierte en regla de fe".

19 Cf. San Agustín, De Symbolo ad Cat., I,1: "Recibid, hijos, la regla de fe, que se llama símbolo"; también en San Agustín, Sermón 213,1: "Símbolo es una regla de fe redactada brevemente, para que instruya la mente sin ser pesado a la memoria".

20 Cf. A. Hahn y G.L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Hildesheim 1962, 1-21.

21 Cf. W. Rordorf, La Trinité dans les écrits de Justin martir. En: Augustinianum 20 (1980) 285-297.

que es San Justino, de la misma verdad de fe en su triple confesión:

...nosotros damos culto al Hacedor de este universo... honramos también a Jesucristo, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador que fue de Judea en tiempo de Julio César, que hemos aprendido ser el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en el segundo lugar, así como al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercero²².

La propia especulación de San Justino avanza en dos caminos, según dialogue con paganos o con judíos. A unos y a otros quiere mostrarles que el único Dios en quien creen, es el Dios cristiano. Este único Dios ya había anunciado a los judíos el envío de su Verbo en la Ley, anticipándose a su venida en la historia²³. Los paganos pueden reconocer a este mismo Verbo anticipado en el Logos, principio universal que dirige y ordena el mundo, y que han conocido²⁴. La confusión de unos y de otros no se debe a la raíz, sino que se deriva de los demonios.

Apoyado en la "regla de fe", en una actitud de misionero de nuevo cuño, con una apertura pocas veces vista en la Iglesia, pero teniendo insuficientes medios para exponerla (el medio platonismo) no es extraño que sus formulaciones sobre la misma relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean insuficientes²⁵. Resalta en sus escritos la absoluta trascendencia del Padre y su presencia a través del Verbo creador, primero, y encarnado después en Jesucristo. Para San Justino el Verbo siempre ha estado en Dios como fuerza inmanente. Ha estado ya en la creación y en la historia, separado del Padre (no sólo distinto del Padre según el nombre, sino numéricamente otro, engendrado por voluntad y poder del Padre, pero no por escisión o corte, como si se

dividiera la substancia del Padre)²⁶, y, finalmente, se hace presente, nacido sin comercio carnal, es decir, Jesucristo²⁷.

4.2. **Atenágoras²⁸**, en la defensa que hace del cristianismo con la "Legación en favor de los cristianos" (+177), se basa en la misma "regla de fe" para defender el cristianismo ante los Emperadores. Sin embargo, hay en su escrito más que una defensa, hay una penetración racional y una contemplación de la verdad central del cristianismo: La Trinidad.

Y nosotros (es decir, los cristianos), hombres que tenemos la presente vida por de corta duración y de mínima estima, que nos dirigimos por el solo deseo de conocer al Dios verdadero y al Verbo que de él viene -cuál sea la comunicación del Padre con el Hijo, qué cosa sea el Espíritu, cuál sea la unión de tan grandes realidades, cuál la distinción de los así unidos, del Espíritu, del Hijo y del Padre...²⁹.

Atenágoras argumenta sobre la existencia y la unidad de Dios, pero, al mismo tiempo, resalta su Trinidad. Lo que le interesa es mostrar que los cristianos no son ateos; pero al mismo tiempo, la unidad y distinción de las Tres Personas:

Porque así como afirmamos a Dios, y al Hijo Verbo suyo, y al Espíritu, identificados según el poder, pero distintos según el orden: al Padre, al Hijo y al Espíritu, emanación como luz del fuego...³⁰.

El verdadero problema de la Trinidad inmanente está aquí bien visto. Es cierto que no se dan más pasos para aclarar la distinción y la igualdad; sin embargo, está dicho que son del mismo poder, y que su diferencia les viene de un cierto orden. El orden entre el Padre y el Hijo (primer brote del Padre) se relacionan con una procesión sin principio, a modo de inteligencia eterna; y referente al Espíritu se habla

22 I Apología, 13. Cf. también Ibidem, 61, 65, 67.

23 Cf. Diálogo con Trifón, 127,4.

24 Cf. I Apología, 46,2-3;

25 Cf. Diálogo con Trifón, 61,1.

26 Cf. Diálogo con Trifón, 128-129.

27 Cf. I Apología, 21, 22; 63,10 y 15; Diálogo con Trifón, 127,4; II Apología, 13,4.

28 Atenágoras es un desconocido. Lo único que se sabe de él es que era filósofo y vivía en Atenas. Escribe a los Emperadores Marco Aurelio y Cómodo para defender a los cristianos de las tres clásicas imputaciones que se les hacía: ser ateos, incestuosos y comer niños.

29 Atenágoras, Legación, 12.

30 Ibidem, 24.

también de una emanación de Dios, emanando y volviendo como un rayo de sol³¹. No; los cristianos no pueden ser tratados como ateos, y menos si se les compara con aquellos que tienen otras religiones llenas de fábulas:

¿Quién, pues, no se sorprenderá de oír llamar ateos a quienes admiten a un Dios Padre y a un Dios Hijo y un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden?³²

4.3. La regla de fe es también tomada por San Ireneo en otra dimensión. No se trata de apoyarse en ella para anunciar a paganos y judíos la verdad del Evangelio (San Justino) ni para dedicarse a su contemplación y profundización racional (Atenágoras), sino como criterio para conocer la recta y la errónea doctrina. Bajo este aspecto se nos muestra en San Ireneo.

En efecto, o bien ellos (los gnósticos) desprecian al Padre o bien no reciben al Hijo hablando contra la economía de su Encarnación, o bien no admiten al Espíritu Santo, es decir, desprecian la profecía³³.

San Ireneo juzga las herejías a tenor de una regla fácil y fundamental: los tres artículos de la "regla de fe" que conoce y expone³⁴. Habiendo conocido el papel que juega en San Ireneo la "regla de la fe" pasemos a describir su doctrina trinitaria. No en vano se le puede denominar el "primer teólogo trinitario"³⁵.

31 Ibidem, 10: "El Hijo es el primer brote del Padre, no como hecho, puesto que desde el principio, Dios, que es inteligencia eterna, tenía en sí mismo el Verbo, siendo eternamente racional, sino como procediendo de Dios, cuando todas las cosas materiales eran de naturaleza informe y tierra inerte y estaban mezcladas las más gruesas con las más ligeras, para ser sobre ellas idea y operación... Y a la verdad, el mismo Espíritu Santo, que obra en los que hablan proféticamente, decimos que es una emanación de Dios, emanando y volviendo como un rayo de sol".

32 Legación, 10; Cf. también 5, 30.

33 San Ireneo, Demostr., 100 (SC 62, 170).

34 Ibidem, 6 (SC 62, 39-40).

35 F. Courth, op. cit., 75.

5. TRABAJOS

5.1. Profundización Teológica

- * Estudiar la estructura del credo de Nicea (DS 125 ((Dz 54)) o del de Constantinopla I (DS 150 ((Dz 86))).
- * Hacer una investigación para determinar si permanecen hoy en la Iglesia los errores trinitarios históricos.
- * Estudiar las fórmulas binarias o trinitarias en algún texto de un padre de la Iglesia: San Ignacio de Antioquía, Bernabé, San Clemente, etc.

5.2. Guía pastoral

- * Asistir atentamente a la celebración de un bautismo, observando la importancia trinitaria que se da al sacramento, después de haber leído el ritual del bautismo.
- * Hacer una catequesis sobre la señal de la cruz.
- * ¿Dónde encontramos la Trinidad en la vida de cada día?⁵.

3. Lecturas

- * San Justino, I Apología Números 65 - 67. BAC, Madrid 1954, 256-259.
- * San Justino, I Apología Número 61. BAC, Madrid 1954, 250-251.
- * El Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI.
- * Juan-Pablo II, "¿Qué quiere decir "creer"?". Catequesis del 13.3.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 17 de marzo de 1985, 147.

LECCION DOCE

LA TRINIDAD EN LA TEOLOGIA DE LOS SIGLOS II Y III

Sumario

1. *A partir de la argumentación contra las herejías, de la catequesis bautismal y de la predicación comienzan a desarrollarse las primeras teologías trinitarias. Se va a tratar de exponer la fe ante cristianos y no cristianos. Para ellos se ha de mostrar, fundamentalmente, que la unidad divina no queda amenazada por la confesión de la divinidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo; se ha de mostrar que confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como Dios no equivale a multiplicar los dioses, sino las personas.*
2. *La tarea de San Ireneo está en clarificar, contra los gnósticos, la economía salvífica trinitaria. De aquí que sus conceptos de creación (especialmente la del hombre), salvación y plenificación incluyan, siguiendo "los tres artículos de nuestra fe", al Padre, Hijo y Espíritu Santo. La doctrina trinitaria de San Ireneo coordina admirablemente la unidad y la distinción, la igualdad y el orden de las Personas divinas.*
3. *Orígenes desarrolla su pensamiento trinitario en el marco de la filosofía neoplatónica. En cuanto sigue la regla de fe hay una clara y exacta formulación trinitaria; en cuanto teólogo en búsqueda tiene algunas formulaciones menos adecuadas. Pero su teología es un ejemplo para todos los tiempos, a pesar de que se le ha malentendido.*
4. *Tertuliano merece ser estudiado por muchos títulos. Su fidelidad a la fe es clara y constante en todas las épocas de su vida, su exposición trinitaria es diáfana. El crea un lenguaje y conceptos que usamos en nuestros días. Las deficiencias que tenga su teología trinitaria se debe a las deficiencias de todo comienzo.*

1. LAS PRIMERAS TEOLOGIAS TRINITARIAS

Tres grandes teólogos prenicenos, de los siglos II y III, debemos tener en cuenta. Su teología trinitaria surge como un servicio a la Iglesia. Se trata de enfrentar errores, de realizar un esfuerzo reflexivo, de clarificar el lenguaje. Son tres personas que con su reflexión teológica y con la defensa de la fe contra los errores del tiempo han realizado una contribución a la doctrina de la Trinidad que debe ser tenida siempre en cuenta. Se puede decir que son actuales, viven en nuestro tiempo.

2. SAN IRENEO DE LYON

Originario de Asia Menor, habiendo oído en su juventud a Policarpo de Esmirna, se encuentra en Francia hacia el año 177 como "presbítero", realizando el oficio episcopal. Es enviado a Roma para tratar el problema de la fecha de celebración de la Pascua y regresa a Lyon. Nada más sabemos de su vida. Pero a una persona se le conoce por sus obras: "Adversus Haereses" y "Demostración de la predicación apostólica". Tiene que haber sido fuerte de carácter, agudo de inteligencia y de una fidelidad total; es el hombre de la unidad y el que posee una especial capacidad para comprender el sentido de la historia de la salvación. La doctrina de San Ireneo sobre la Trinidad se puede resumir en tres puntos: fidelidad a la fe trinitaria transmitida, los límites que pone a su reflexión racional y, pese a ello, su propia y autónoma reflexión trinitaria.

2.1. San Ireneo fiel a la "regla de fe"

Frente a las doctrinas de los gnósticos, altamente especulativas y racionales, que se resuelven en nombres sin contenidos, opone San Ireneo la verdad de la predicación apostólica, la doctrina de los Apóstoles, la fórmula del bautismo, la regla de "nuestra" fe, los tres artículos de nuestra fe, la verdadera "gnosis", etc.

Ahora bien es la fe la que nos procura la salvación, tal como los prebiteros, discípulos de los apóstoles

nos la han transmitido. En primer lugar recomiendan acordarnos que hemos recibido el bautismo para la remisión de los pecados en el nombre de Dios Padre y en el nombre de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, y en el Espíritu Santo de Dios¹.

Esta fe que es una y única es la que confiesa la única Iglesia por todas las regiones del mundo. Se puede expresar de diversos modos y acentos, pero la formulación siempre coincide:

...la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso, que ha hecho el cielo y la tierra y el mar y todo lo que contienen, y en un solo Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que se encarnó para nuestra salvación, y en el Espíritu Santo, que ha proclamado por los profetas las "economías"...².

Se resalta, desde el principio, el acento que pone en la unidad: unidad del Padre, unidad del Hijo y del Espíritu, unidad de la Iglesia, unidad de la fe, de la historia. Todo ello enfrenta a los gnósticos en su centro, ya que ellos defendían y difundían la existencia de dos dioses, el del Antiguo y el del Nuevo Testamento; la multiplicación de seres en Cristo y en el Espíritu; pero también la multiplicidad de sus grupos y de sus expresiones de fe.

2.2. Reservas para conocer a Dios en sí mismo

Frente a la osada prepotencia de los gnósticos que investigan racionalmente las profundidades divinas, Ireneo permanece temeroso. Se contenta con la comprensión de la Trinidad económica. No se arriesga a hacer conjeturas sobre el acto creador porque este conocimiento está reservado a Dios. No quiere investigar cómo el Hijo procede del Padre, porque de ello no habla la Escritura. No se debe aplicar a la Trinidad lo que se da entre los hombres:

1 Demostrac., 4. (SC, 62, 30; traducción propia). Cf. *Ibidem*, 6.
2 Adv. haer., I, 10 (SC 264, 155; trad. propia).

¿Cómo es el Hijo producido (prolatus) por el Padre? Respondemos que esta emisión, o generación o enunciación o manifestación, o cualquier otro nombre que se quiera llamar a esta generación inefable, no la conoce nadie... sino sólo el Padre que ha engendrado y el Hijo que ha nacido. Si pues su generación es inefable, todos, cualquiera que sean, que intenten explicar las generaciones y las emisiones están fuera de sí, puesto que prometen decir lo indecible³.

Es evidente que con esta opción San Ireneo limita su trabajo teológico a un solo nivel, el económico, a contemplar la Trinidad en la obra de creación, salvación y santificación. El temor de pensar las relaciones más íntimas que se dan entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hace que a su doctrina trinitaria, totalmente elaborada con una visión histórico-salvífica le falte una cierta profundidad. Falta en su teología explicar las relaciones originarias entre el Padre, Hijo y Espíritu, para que la obra de salvación no aparezca, de alguna manera, poco o externamente relacionada. El ser personal del Hijo y del Espíritu Santo podrían haberse puesto más de relieve con una reflexión sobre la "autonomía" intratrinitaria de las personas. Esto no es posible hacerlo sin reflexionar sobre lo que significa generación y procesión. Pero para conocer lo que es generación y procesión en Dios se necesitan comparaciones con lo que ocurre en el hombre. No todos los esfuerzos que habían realizado los gnósticos para conocer a Dios en sí mismo eran vanos; la Iglesia posterior a San Ireneo puede recoger aspectos ya purificados.

2.3. La propia reflexión trinitaria de San Ireneo

A pesar de sus prejuicios contra los que querían saber más de lo posible, Ireneo mismo tiene una riquísima teología trinitaria. Dios es el único creador, la creación toda es buena; existe sin que en ella se dé una lucha contra Dios, sino conducida por Dios a la perfección final. Todas las afirmaciones de los gnósticos están contradichas. Pero lo más significativo es la interpretación trinitaria de la creación, conservación y perfección del mundo y, en especial, del

3 Adv. haer., II, 28, 6 (SC 294, 482-484; trad. propia).

hombre. Dios crea, mantiene y conduce todo lo creado por medio del Hijo y del Espíritu:

El hombre es un compuesto (temperatio) de alma y carne, (de una carne) que ha sido formada a imagen de Dios y plasmada por sus manos, es decir, por el Hijo y el Espíritu, a los que él dijo: "hagamos al hombre"⁴.

Tal es, pues, el orden, tal es el ritmo, tal es el movimiento por el cual el hombre creado y modelado se constituye a la imagen y semejanza del Dios increado: el Padre decide y ordena, el Hijo ejecuta y modela, el Espíritu nutre y da crecimiento; y el hombre progresa poco a poco y se eleva a la perfección, es decir se acerca al Increado...⁵.

San Ireneo afirma con toda claridad la existencia eterna del Hijo y del Espíritu⁶, así como su divinidad⁷ aunque no haga hincapié en su ser personal. Sin embargo, donde la doctrina trinitaria de San Ireneo tiene mayor peso es cuando la historia de la salvación se centra en Jesucristo. Por el Espíritu se le da al hombre la posibilidad de recibir a Jesucristo. Jesucristo, a su vez, nos da la capacidad de recibir la fuerza total del Espíritu Santo. La acción creadora del Padre por medio del Hijo y del Espíritu Santo se encuentra centrada en la historia en Jesús. Las mismas dos manos que le crearon van a ayudar, gradualmente, al hombre a alcanzar la perfección, la inmortalidad. El Espíritu Santo profético, en el Antiguo Testamento, dispone la carne y la hace capaz de acoger en la plenitud de los tiempos al Verbo, Hijo de Dios; por otra parte, el Espíritu de adopción, propio del Hijo glorificado en la carne, en el Nuevo Testamento, después de haber sufrido la muerte que reconcilia a los hombres, continúa con la formación de la carne para que pueda, en la consumación final, acoger en su totalidad al Espíritu del Padre y entrar en comunión de vida con el creador⁸.

4 Adv. haer., IV, Prol. 4. (SC 100,2, 391; traduc. propia); Cf. Ibidem, IV,20,1; 5,6,1; Demostr., 5.

5 Adv. Haer. IV, 37, 3 (SC 100,2, 955 s., traduc. propia)

6 Cf. Adv. Haer. II,30,9; IV,20,3; Demostr., 51,52; Adv. Haer. IV,20,1; IV,20,3.

7 Cf. Demostr., 47; Adv. Haer. I,1,18.

8 Cf. A. Orbe, Ireneo. En: Dizionario patristico e di antichità cristiane II, Casale Monferrato 1984, 1804-1816, 1808.

Una vez que Cristo ha sido glorificado, por la infusión del Espíritu, la salvación del hombre puede realizarse. El bautismo entra a formar parte de la salvación. De aquí la importancia del bautismo para San Ireneo⁹; pero también la importancia de la vida. El bautizado, a través de una vida verdadera, santa, justa y paciente debe hacerse semejante a Dios. De esta manera se puede decir que en la creación, en la Iglesia y en la vida

Y así se manifiesta un solo Dios Padre que está sobre todas las cosas, y por todas las cosas y en todas las cosas. Sobre todas las cosas, el Padre que es también la cabeza de Cristo; por todas las cosas, el Verbo, que es la cabeza de la Iglesia; y en todos nosotros, el Espíritu, que es el agua viva que el Señor da a los que creen en él con una fe verdadera y le aman y que saben que uno solo es el Padre, que está sobre todas las cosas, por todas las cosas y en todos nosotros¹⁰.

3. ORIGENES¹¹

La vida de Orígenes (185-254/255) se desarrolla en el marco de una sociedad de gran inestabilidad. La presión de los pueblos bárbaros y la dramática sucesión de los Emperadores pero también la situación moral del Imperio son fuentes de inseguridad. Para los cristianos esto se traducía en épocas de persecución seguidas de tiempos de paz, e incluso de favorias. Nacido en Alejandría, bautizado, probablemente, de niño y educado con amplia formación, habiendo perdido a su padre, mártir en la persecución de Séptimo Severo (202), se dedica con todo su cuerpo y alma a instruirse y a enseñar la verdad cristiana. Ayudado por un amigo rico, Ambrosio, se dedica a difundir la fe con un

9 Cf. Demostr., 7.

10 Adv. haer., V,18,2 (SC 153, 240).

11 Cf. H. Crouzel, Origene, Roma 1985; P. Nautin, Origène, Paris 1977; M. Simonetti, Note sur la teologia trinitaria di Origene. En: Vetera Christianorum 8 (1971) 273-307; B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985; E. Schadel, Zum Trinitätskonzept des Origenes. En: Origeniana quarta, Innsbruck 1987, 203-214; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Vol I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979.

conocimiento a la altura de los intelectuales de su época. Invitado a Palestina y Grecia, le confieren el sacerdocio en Cesarea de Palestina. Esto le trae grandes dificultades con su obispo de Alejandría que le castiga con la deposición y expulsión. Continúa su tarea evangelizadora en Cesarea, desde donde realiza algunos viajes apostólicos. Muere, a causa de los sufrimientos causados en la persecución de Decio.

Las características de su pensamiento pueden sintetizarse en las seis siguientes: 1) un profundo amor a y conocimiento de la Escritura, 2) una fidelidad a la fe de la Iglesia, a la "regula fidei", 3) el enfrentamiento con los errores y herejías de su tiempo (Gnosticismo (Marción), Montanismo, Modalismo), 4) un profundo conocimiento y aceptación relativa de la filosofía medio platónica, 5) un interés soteriológico y espiritual, 6) y un teólogo que se encuentra en búsqueda constante. Lo que le diferencia de San Ireneo es, pues, la aceptación del esquema neoplatónico y el interés por la búsqueda racional, con altos pensamientos especulativos, que le asemejan a los gnósticos.

3.1. Fidelidad a la "regla de fe" y búsqueda teológica

Su fidelidad a la tradición, a la predicación apostólica, se manifiesta en los escritos que tenemos de él. Bastaría comentar su interpretación del bautismo y de la eucaristía, con su epiclesis e invocación hecha en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo que hace participar al agua o al pan de la potencia de la Santa Trinidad para reencontrar su adhesión total a la fe¹². La fidelidad a la "predicación de la Iglesia", a la tradición eclesiástica y apostólica", a la "regla inequívoca" aparece explícita en su tratado "De los Principios", 1-4. Pero también se muestra que Orígenes no se contenta con una repetición. Por una parte, la tradición coincide con el testimonio de la Escritura. Orígenes es el interprete sin parangón de la Escritura y ve en ella anunciada la Trinidad¹³. Por otra parte, hay preguntas que no han sido contestadas y que han sido dejadas para los que, ayudados

por el Espíritu Santo, realicen un esfuerzo inteligente y den una explicación racional. Junto al hombre fiel a la tradición se encuentra el exégeta y el teólogo en búsqueda.

3.2. El Dios y Padre

Orígenes sale al paso de los que separaban a Dios creador del Dios salvador, Padre de Jesucristo: los marcionitas; y de los que pensaban a Dios con categorías materiales: los antropomorfistas. Dios Padre es absolutamente incomprensible, de naturaleza intelectual, simple, invisible. Para Orígenes el Padre es "el que es" y la fuente de todo ser. Es uno y su naturaleza no tiene partes. Sin principio; es el principio de la vida y de la divinidad. Es el único que es bueno en sentido propio. No es sujeto de pasiones; sin embargo, el Padre mismo no es impassible, tiene la pasión del amor que es el origen de la redención: llora con el pecador, se alegra con su salvación. Es creador de todo, pero no del pecado ni del mal. De él proviene todo bien o todo amor. Es la fuente de la caridad que se desborda de él en el Hijo, en el Espíritu y en los hombres.

Dios Padre no es un Dios ocioso, aunque opera en el mundo por medio de su Hijo y del Espíritu. En la misma Trinidad es el centro de la unidad y de la actividad. Genera al Hijo y produce al Espíritu en la Trinidad. La generación del Hijo por el Padre debe comprenderse sin representaciones naturales, es una generación libre; generación que procede de la inteligencia, de la voluntad del Padre. Pero Dios es incognoscible en sí mismo, es inefable, incommensurable. Sólo se le conoce a partir de sus obras y, sobre todo, por el Hijo unigénito que es el que conoce al Padre, sin aprehenderle totalmente, como dice en algunas ocasiones.

La imagen que tiene Orígenes del Padre es impresionante, y se acerca a la que tiene el medioplatonismo. Sólo el Padre es llamado el Dios; mientras el Hijo es Dios¹⁴. Sólo el Padre es "Dios por sí mismo", el Hijo es Dios (de Dios). En esto sigue el Nuevo Testamento.

12 Cf. *Fragm. Jn XXVI (GCS IV); Com. Jn VI,33 (17),166; Fragn. 1 Cor XXXIV (JThS 9, 502,1,8). Cf. B. Studer, op. cit., 104.*

13 Cf. *Com. Jn. II,10; VI,33.*

14 Cf. *Com. Jn II,1-2.12-18.*

3.3. Dios, el Hijo engendrado

El Verbo, el Hijo del Padre es preexistente¹⁵. Orígenes repite esta aserción y la corrobora con interpretaciones tomadas de la Escritura sobre la preexistencia del Verbo. Varias veces expresa que "no ha habido tiempo en que no existiera" ("ouk en hote ouk en")¹⁶. Pero no es hecho, sino nacido. Este nacimiento eterno, esta generación no puede ser comprendida, no puede ser representada. Es un nacimiento que no supone una división en la naturaleza, sino que ha sido engendrado a la manera como la voluntad procede del espíritu. El que no proceda de la naturaleza del Padre no quiere decir que no tenga su misma naturaleza, pues tiene su mismo poder, gloria. El Hijo es Dios. El Hijo no sale fuera del Padre, como la creación, sino que permanece en él, incluso en la Encarnación. El Padre y el Hijo tienen todo en común; son sujetos y objetos de un mismo amor. La generación del Hijo es eterna y continua; el Padre engendra al Hijo en todo momento; se identifica con la contemplación ininterrumpida de la profundidad del Padre que hace al Hijo Dios. El Padre comunica al Hijo constantemente su divinidad.

Se ha acusado a Orígenes de subordinacionismo, pero sin razón. En primer lugar, porque su "subordinacionismo" no tiene que ver con el que posteriormente va a afirmar Arrio. El "subordinacionismo" origeniano no implica ni una diferencia de naturaleza ni una desigualdad con el Padre. El Hijo es subordinado al Padre, pero igual a él. Esta subordinación del Hijo quiere tener en cuenta que el Padre es el origen de las otras personas, iniciador de su actividad y centro de decisiones en la Trinidad. Además está ligado a las misiones

divinas: el Hijo y el Espíritu son enviados, no, ciertamente, sin que estén unidos a la voluntad del Padre o en contra de su voluntad. Así hay que comprender afirmaciones que aparentemente son subordinacionistas¹⁷.

3.4. El Hijo en la creación y salvación

El Hijo tiene una función mediadora, de tal manera que siendo en su propio ser uno -una hipóstasis-¹⁸, es también múltiple según las denominaciones -epinoia-, según las funciones o atributos¹⁹. Esta distinción entre las funciones, nombres, títulos, del Hijo le sirven a Orígenes para concebir la relación de la Trinidad con la creación y para dar a la creación una impronta cristológica y trinitaria. Sin embargo, es la parte menos accesible a nosotros, como la más dependiente del Platonismo. Orígenes concibe un mundo inteligente creado y contenido en el Hijo en cuanto Sabiduría. Todo ha sido creado en la Sabiduría, "según su imagen", y todo ha sido creado por el Logos. Esto parecería coincidir con algunas expresiones de la Escritura (Col 1,15; Salmo 32,6). También el hombre ha sido creado "según la Imagen", es decir, por el Padre, el Hijo y el Espíritu, y según la imagen del Hijo de Dios. Al comienzo del tiempo ha sido creada el alma de Jesucristo. Desde la creación en el Verbo, Jesucristo es el Esposo de las creaturas racionales. La mayor parte de las creaturas racionales, miembros de la Iglesia preexistente, se desvían de la contemplación de Dios y se encarnan. Entonces, cuando llega el momento fijado por el Padre, el Verbo, unido a su alma, abandona la forma de Dios, para revestirse con la forma de esclavo, tomando la corporeidad que tienen las almas caídas. De esta manera se hace posible, por Cristo encarnado, la redención de los hombres. La cristología de Orígenes aparece, a pesar de este esquema neoplatónico, dentro de la regla de fe de la Iglesia. Es el Verbo quien se encarna; es verdadero hombre, de alma y cuerpo. Es a través de él como los hombres encuentran el

15 Cf. Pietras, *Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*. En: *Medellín* 15(1989) 227-270, 244 ss. Orígenes afirma que el Hijo lo es por naturaleza y no por adopción; pero adjunta que su nacimiento es "tanquam a mente voluntas" para no privar al padre de su libertad en el nacimiento del hijo. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del verbo*. *Estudios Valentinianos* 1/1, Roma 1958, 168-176.

16 Cf. H. Crouzel, op. cit., 253: "Dos veces en el *De Principiis* y una vez en el *Comentario a la Epístola a los Romanos* se lee la famosa frase que será utilizada contra los Arrianos: "ouk en hote ouk en" - no hubo tiempo en el cual él (=el Hijo) no existiera." En adelante se sigue la exposición de H. Crouzel, op. cit., 254-276. Se ha de tener en cuenta que esta frase no es sólo una traducción de Rufino, porque uno de los textos de *De Principiis* está citado en griego por San Atanasio como de Orígenes.

17 Com Jn XIII,25,151: "...el salvador y el Espíritu Santo sobrepasan a toda creatura sin comparación y de un modo totalmente trascendente, mas ellos son superados por el Padre otro tanto o más que ellos superan a los otros seres..." Cf. H. Crouzel, op. cit., 275.

18 Cf. Com. Jn II,2,16.

19 Cf. B. Studer, op. cit., 105: "...para Orígenes es el Hijo, como Imagen del Padre, Sabiduría y Logos. Mirando al Padre es Sabiduría, su conocimiento; frente al mundo es, por otra parte, Logos, revelador de lo que ha visto en el Padre".

camino hacia Dios. Sin embargo, está sumamente inserta en un esquema filosófico.

3.5. El Espíritu Santo

La confesión del Espíritu Santo se le impone a Orígenes como parte de la "regla de la fe":

(Los Apóstoles) han también transmitido que el Espíritu Santo está asociado al Padre y al Hijo en honor y dignidad. Por lo que concierne a este punto no se ve tan claro si es nacido o no, si se debe considerar como Hijo de Dios o no. Todo esto debe ser investigado en la medida de nuestras fuerzas a partir de la Escritura y escrutado sagazmente. Este Espíritu ha inspirado a todos los santos profetas y los Apóstoles: los antiguos no tenían otro Espíritu que el que ha sido inspirado a la venida de Cristo. Todo esto se predica claramente en la Iglesia²⁰.

En este texto, se puede comprobar la distinción de Orígenes entre lo que es la fe de la Iglesia y lo que es la labor del teólogo. Ciertamente que la regla de fe no ha considerado nunca al Espíritu Santo como hijo. En sus escritos, el Espíritu está asociado al Padre y al Hijo de tal manera que posee con ellos la "santidad substancial". Es un ser intelectual y existe con propia existencia, y no es creado. Orígenes asigna al Espíritu Santo el conocimiento de las profundidades de Dios y la santificación de los justos, en una dimensión más individual, pero también eclesial.

¿Cuál es la relación del Espíritu en la Trinidad? Desde luego el Espíritu existe desde toda la eternidad, con el Padre y el Hijo. Siendo el Padre el único sin origen, el Espíritu ha de ser originado. Es el ser, que procede del Padre por medio del Hijo y, por ello, no puede ser llamado, a su vez, Hijo. Para subsistir individualmente, el Espíritu tiene necesidad de la mediación del Hijo. Pero el Espíritu es, ciertamente, hipóstasis como el Padre y el Hijo.

²⁰ Peri Arch., Pref., 4.

3.6. La unidad de la Trinidad

No hay duda que Orígenes es totalmente ortodoxo en la fe trinitaria. Expresamente enseña que el Padre, Hijo y Espíritu Santo se diferencian de toda creatura. Entre ellos se diferencian, son hipóstasis, prágmatas; no son fuerzas apersonales del Padre. Esta Trinidad se ha manifestado plenamente en la Encarnación y en la Infusión del Espíritu. En la Trinidad hay una clara jerarquía, el Padre es el principio, plenitud y origen de la divinidad. Pero también hay una profunda unidad que se sigue no sólo por tener la misma voluntad o realizar la misma acción, sino porque tienen la misma "ousía"²¹.

3.7. Logros y límites

Con Orígenes la reflexión sobre Dios en sí mismo llega a una gran altura especulativa. Consigue situar la "regula fidei" dentro de una explicación total, en un sistema, que no es coherente, pero sí de acuerdo a la cultura filosófica del tiempo. Pero esto mismo le acarrea el que sea considerado, por algunos, más como un filósofo neoplatónico que como un cristiano. En la Trinidad acierta a unir y distinguir claramente las personas divinas, a las que considera numérica e hipostáticamente diferentes. Aunque no utiliza el término de "homousios", prácticamente considera al Padre, Hijo y Espíritu de la misma "ousía". Pone las bases de la reflexión posterior, adelantándose a Nicea y abriendo el camino a la fórmula "mia ousía-treis hypostaseis", si bien expresando dinámicamente lo que en Nicea se hará ontológicamente. Dentro de su esquema, logra dar una explicación de la Encarnación y de la salvación.

Sin embargo, muchas preguntas quedan abiertas: la diferenciación más clara entre generación eterna y creación (eterna). Aquí el esquema neoplatónico y el interés de salvar

²¹ Es necesario hacer una distinción entre el sentido que tiene para Orígenes el concepto "ousía" y el que va a tener en el siglo IV. Cf. J. Rius-Camps, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes, Roma 1870; S. Fernández Ardenaz, El problema del dinamismo trinitario en Orígenes. En: Angelicum 49 (1972) 67-98; M. Simonetti, Note sulla teologia trinitaria di Origene. En: Vetera Christianorum 8 (1971) 273-307.

otras verdades (inmutabilidad de Dios, libertad de los hombres) le juega una mala pasada. Su teoría sobre la preexistencia de las almas, el juicio negativo que tiene sobre lo material y su teoría poco clara sobre el "apocatástasis", no influyen en su reflexión teológica trinitaria directamente. Sobre todo queda sin clarificar el origen del Espíritu Santo. El cambio de situación de la Iglesia en el mundo y la crisis arriana, así como el desconocimiento de que su reflexión era la de un teólogo en búsqueda y que era necesario distinguirla de la fe que profesaba, le hacen, injustamente, uno de los grandes perseguidos de la historia.

4. TERTULIANO

Pocas son las noticias que se tienen de la vida de Tertuliano. Vive la misma situación histórica que Orígenes, pero en Africa. Nacido en Cartago, de una familia pagana (hacia el 160). Parece haber sido abogado. Hacia el año 197 se convierte al cristianismo. A partir del año 207 comienza su acercamiento al Montanismo, movimiento espiritualista, ascético y rigorista. Y en el año 212 aparece como montanista. No se conoce el año de su muerte, pero tiene que haber sido después del 220²².

Las características principales de Tertuliano serían: 1) Fidelidad a la "regla de fe" de la Iglesia, 2) enfrentamiento con la sociedad pagana de su tiempo, 3) oposición a la filosofía neoplatónica, 4) lucha contra errores como el Modalismo, Gnosticismo, Monarquianismo, 5) la lucha contra la gran Iglesia en su época montanista a causa de la situación ascética y permisiva, 6) dominio excelente de la lengua, de tal manera que se le puede considerar como el creador del latín cristiano, y 7) concepción salvífica del cristianismo pero con una reflexión amplia en el misterio trinitario. Le diferencia de San Ireneo su interés y reflexión en la "economía" intratrinitaria y de Orígenes su rechazo a todo esquema filosófico. Su método teológico está en la creación y explicación de conceptos, palabras, que hacen posible conjugar la unidad divina con la trinidad de personas.

22 Cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 Vol., Paris 1966-1969; Idem, *Théologie trinitaire de Tertullien*. En: RSR 54 (1966) 337-369.

4.1. La "regla de fe" y la Escritura

Tertuliano conoce y acepta la "regula fidei". Desea hacer una aclaración de ella y defenderla. Tiene que explicar que los cristianos no son politeístas, pero también que las Tres personas divinas no son modos de manifestarse el único Padre. Pero, sobre todo, desea mostrar que la fe transmitida por los Apóstoles puede ser aceptada y rectamente comprendida. A la base de toda su teología trinitaria está, pues, la Escritura (Mt 28,19)²³, la fórmula del bautismo, la regla de fe²⁴, el símbolo²⁵. Su interpretación de la Iglesia es finamente trinitaria en la expresión: "Ubi tres, ibi Ecclesia"²⁶.

4.2. Dios es uno

Desde el principio queda claro el monoteísmo de Tertuliano. Los cristianos no son politeístas. Adoran a un solo Dios. La unidad de Dios también la afirma frente a los marcionitas. Dios es el creador y el salvador. Para Tertuliano la existencia de un solo Dios está grabada en el corazón de todos los hombres. Incluso los paganos politeístas piensan a sus dioses dentro de una jerarquía y sitúan en la cúspide a un único Dios. Por otra parte, no pueden existir dos dioses, pues Dios tiene propiedades que sólo le pertenecen a él y no puede compartir. Sin embargo, la unidad divina no excluye "el sacramento de la economía"²⁷, porque el número y la disposición en la Trinidad no implica división de la unidad. Cuando de la unidad deriva la trinidad, la unidad no queda destruida, sino distribuida.

4.3. La distinción del Padre, Hijo y Espíritu en la unidad

Para explicar cómo es posible entender la trinidad en la unidad, Tertuliano se sirve de varios ejemplos y de varias

23 Explica trinitariamente, como la tradición, los textos clásicos del AT, Gén 1,26; 19,24; Salmo 109.

24 Adv. Prax. 26; De Bapt., 13.

25 De Praesc., 13 y 36; De Virg. Vel. 1; Adv. Prax., 2. 1.

26 De Exh. Cast., 7; De Pudicit., 21.

27 Tertuliano, Adv. Prax., 3. 1. "Unicum quidem, sed cum sua oikonomia esse credendum".

expresiones. Los ejemplos son más comprensibles a primera vista.

Padre	raíz	fuentes	sol
Hijo	flor, brote	arroyo, cauce	rayo
Espíritu	fruto	río	brillo(apex)

Pero la distinción que realiza con las palabras y conceptos son más importantes:

El Padre, Hijo y Espíritu no difieren en el estado (statu) sino en orden (gradu); ni tampoco en la substancia, sino en la forma; ni tampoco en el poder sino en la manifestación (specie), porque son de una misma substancia, una misma dignidad y un mismo poder, ya que son un único Dios, en el cual se distinguen estas diferencias de orden, de forma y de manifestación que se denominan Padre, Hijo y Espíritu²⁸.

De esta manera se puede decir que en Dios hay unidad porque hay una substancia, un mismo estado o naturaleza, un mismo censo o familia, una misma potestad, poder y voluntad; pero hay también una trinidad, que se manifiesta no en la diversidad sino en la distinción, no en la división sino en la distribución o derivación, de tres grados, formas o manifestaciones. El nombre que se mantiene para estas distinciones es el de persona. Tertuliano mantiene con esta expresión la distinción del Padre, Hijo y Espíritu, su propio ser, su manifestación, su orden, su hablar uno a otro dentro de la Trinidad²⁹. Cada uno es distinto del otro, cada uno se dirige y habla con el otro, se escuchan mutuamente; esto es lo que hace ser persona³⁰.

4.4. Las procesiones intratrinitarias

Tertuliano no teme usar el término de "procesión" (probolh) que utilizaban los gnósticos, porque le da otro sentido.

28 Adv. Prax., 2,4.

29 Avd. Prax. 11, 10.

30 Tertuliano da los ejemplos de la Escritura: Habla el Padre: Salmo 44,2; Salmo 2,7; Prov 8,22; Is 42,1; 49,6. Habla el Hijo: Salmo 61,1; Salmo 70,18. El Espíritu habla en tercera persona: Salmo 109,1; Is 45,1; 53,1-2. Cf. Adv. Prax. 11.

Aquellos entendían una procesión que separaba al Padre del Hijo; Tertuliano la emplea para mantener la unidad: es la custodia de la unidad, porque se indica con ella que el Hijo ha procedido del Padre, y el Espíritu del Padre y del Hijo; pero que no están separados³¹.

Es cierto que Tertuliano no explica la producción del Hijo y del Espíritu independientemente del plan creador y salvador de Dios. J. Vives explica acertadamente este problema cuando lo plantea en toda su radicalidad: "¿Dios es siempre Trinidad, o se hace Trinidad al pronunciar o emitir su Palabra creadora y su Espíritu santificador?"³². Hay textos ambigüos. Sin embargo, parece ser su pensamiento el siguiente. El Padre nunca ha estado solo; desde la eternidad genera al Verbo, y el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo, pero con la creación, con la salvación y santificación se pueden manifestar "ad extra":

La palabra, pues, existía y tenía realidad en Dios - *rationalis enim Deus et ratio intra ipsum prius* - antes e independientemente de la creación; sólo que era todavía una *palabra interna*, pero real y distinta, en la economía interna del mismo Dios, que no se hará *palabra externa* más que en la economía externa de la creación y de encarnación³³.

4.5. Significado de la doctrina trinitaria de Tertuliano

La importancia es fundamental para la teología occidental latina. Tertuliano crea el lenguaje cristiano teológico, con el que se expresarán los datos más complejos de la fe. Usa formulaciones que son hoy en día utilizadas. Sobre todo el empleo del término "persona" fue trascendental. Con Tertuliano se puede decir que comienza a elaborarse una teología trinitaria occidental, que parte de la unidad de Dios, para descubrir dentro de esta unidad la posibilidad de distinguir las Tres Personas divinas. La afirmación de las Tres personas y de la única substancia divina permanece

31 Adv. Prax., 8, 5.

32 J. Vives, op. cit., 221 s.

33 Ibidem, 222 s.

como un gran logro. Finalmente, la pérdida de temor para reflexionar en la economía intratrinitaria; junto con la reflexión sobre el Espíritu Santo, aunque sea hecha sobre todo de la santificación y carismas de los cristianos, no son sus menores logros.

Algunos límites se señalan en su obra: ciertas expresiones subordinacionistas³⁴ y una cierta ambigüedad en determinar la existencia de las personas divinas antes de la creación.

5. TRABAJOS

5.1. Profundización Teológica

- * Hacer un esquema claro, a ser posible con dibujos, de la teología trinitaria de Orígenes.
- * Realizar una comparación entre los tres teólogos estudiados en esta lección para determinar sus semejanzas y sus diferencias.
- * Aclarar lo que significa "economía intratrinitaria" y "economía extratrinitaria".

5.2. Guía pastoral

- * ¿Cuál de los tres teólogos estudiados tiene mayor alcance pastoral para nuestro tiempo?
- * ¿Piensas que es necesaria la teología para comprender y gustar la verdad cristiana?

5.3. Lecturas

- * Cirilo de Jerusalén, Catequesis Mistagógica 20. En el Libro de la Liturgia de las Horas, Tomo II, 504-505.

- * San Hilario, Del Tratado sobre la Trinidad. En el Libro de la Liturgia de las Horas, Tomo II, 851-852.
- * Juan Pablo II, "El Dios único es la inefable y Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo". Catequesis del 9.9.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 13 de octubre de 1985, 615.

³⁴ Adv. Prax., 9,2: "Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio."

LECCION TRECE

EL DOGMA TRINITARIO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Sumario

1. *La aceptación del cristianismo Como religión del Imperio Romano coincide con un desgarró doctrinal interno al mismo cristianismo. A la Iglesia nunca le va a faltar la cruz. El siglo IV comienza con una división que amenazó la unidad y la verdad del cristianismo. Pero es en esta época cuando se dan las bases de la doctrina trinitaria posterior. Y donde surgen los hombres con temple. A grandes dificultades, grandes hombres, grandes santos.*
2. *Ante el error que consideraba a Jesús como ser divino, pero no como verdaderamente Hijo de Dios y Dios de Dios se entabla una lucha que aparentemente quedaba resuelta en el Concilio de Nicea, pero que en realidad durará varios decenios, e incluso siglos. La contestación de Nicea es clara, pero la aceptación de la claridad no es evidente. De todas formas, el ser de Jesucristo queda en Nicea definido como Dios y relacionado con el Padre.*
3. *La definición de la divinidad del Espíritu Santo y de su relación con el Padre y el Hijo queda establecida en Constantinopla I. Conviene tener en cuenta las diferencias terminológicas entre Nicea y Constantinopla para comprender cómo la Iglesia va formulando su doctrina cada vez con más adecuación.*
4. *Una formulación trinitaria que puede considerarse como la síntesis de la expresión dogmática se encuentra en el Concilio II de Constantinopla. En base a esta terminología se desarrolla posteriormente la doctrina y reflexión trinitarias de oriente y occidente.*

5. *La tradición de la Iglesia oriental y occidental, de manera casi imperceptible, acentuaron ciertos aspectos de la doctrina trinitaria. En occidente la reflexión partía, fundamentalmente, de la unidad de la esencia y se continuaba con la distinción de las Personas. De aquí algunos errores que consideraban a la esencia divina como una cuarta realidad o de la dificultad de concebir en la unidad de la esencia las tres Personas. La tradición oriental reflexiona a partir de las Tres Personas y acentuando la primacía trinitaria del Padre. Con el tiempo estas diferencias se hacen notables y dan causa a la separación de las Iglesias.*
6. *A partir del Concilio de Florencia se dan ciertas aclaraciones magisteriales que conviene tener en cuenta. Fundamentalmente se trata de mantener que el Misterio de la Trinidad no puede resolverse en razones; siempre queda el misterio.*
7. *Las declaraciones dogmáticas del Magisterio de la Iglesia brotan de la fe y sirven a la fe. La fe, el dogma y la teología no se oponen sino que en un orden adecuado se complementan.*

1. INTRODUCCION¹

Con el Concilio de Nicea comienza, sin duda, una nueva época teológica. Por una parte, el cristianismo deja de ser una religión prohibida y se convierte en la religión del Imperio. La Iglesia tiene la ingente labor de formar la liturgia, la predicación, la catequesis, para multitudes. Su rostro se hace verdaderamente universal. Sin embargo, tiene que afrontar los peligros del error. Se enfrenta aquí un fenómeno inquietante que durará por más de medio siglo y que pone en duda la divinidad de Jesucristo. De esta manera, haciendo frente a este peligro interno y tratando de responder a la extensión del cristianismo comienza una nueva época.

2. EL CONCILIO DE NICEA

2.1. El Arrianismo

Para comprender la importancia de la doctrina del Concilio debemos conocer el **Arrianismo**. Arrio, sacerdote de Alejandría, se opone a su obispo Alejandro hacia el 318 con una doctrina que podemos resumir en los siguientes puntos:

a) Dios es trascendente, increado, no nacido ni engendrado; es indivisible, invisible, eterno, todopoderoso. No tiene origen ni nadie es semejante a él. Desde luego no puede encarnarse porque es inmutable.

b) El Verbo no puede ser eterno como el Padre. Como es engendrado, no puede ser Dios. Antes que fuera engendrado no existía; pero ha sido engendrado antes de todo tiempo, antes que fuera creado el mundo. No ha sido engendrado de la substancia del Padre, porque ésta es indivisible,

impaticipable. Ha sido creado como la primera creatura. No es una creatura como las otras, pues éstas han sido creadas por él. Luego ha sido creado de la nada. Ni de Dios ni del mundo, sino de la nada por la voluntad del Padre.

c) Si se le llama "Hijo" es porque ha sido creado de una manera especial. Pero tiene también otros nombres. No conoce al Padre ni puede darle a conocer totalmente.

d) El Verbo, que no es inmutable, se ha hecho carne, ha sido enviado por el Padre y habita en Jesucristo. Por medio de Jesucristo, los hombres pueden ser salvados, conducidos a Dios.

e) Arrio se apoyaba también en textos de la Escritura en que se dice de Jesucristo una filiación general (1 Cor 8,6; Jn 1,12; Deut 14,1; Job 38,28; Is 1,2), en otros en que se declara inferior al Padre (Jn 14,28; 17,3; Mc 10,18) o sujeto de pasiones, ignorancia (Mc 13,32; Jn 11,33) o en los que se dice de la Sabiduría que ha sido creada (Prov 8,22).

El Arrianismo conoce un segundo período más moderado: el de los Semiarianos. Después de Nicea, agrupados alrededor de algunos obispos, varias iglesias reconocen los errores condenados en Nicea, pero no reconocen las palabras y doctrina del Concilio. Estos grupos se van acercando a Nicea, empleando en un primer momento el concepto principal, "ousia", pero no en el sentido niceno. Hablan de "semejanza según la substancia" o "de substancia semejante". En el año 380 se admite la ortodoxia de estos cristianos y se logra la unión.

Pero a partir del año 357 con Aecio y Eunomio el Arrianismo se hace más radical y más racional. Su doctrina se basa en una lógica racional infalible: Dios no es engendrado; el Verbo es engendrado; luego no es Dios. No se puede decir de Dios que es engendrado y no engendrado. No se puede aplicar a un mismo sujeto dos predicados contradictorios. Luego, el Verbo no es Dios. Por supuesto, el Espíritu Santo también era una creatura.

1 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979; B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985; J. Moingt y B. Sesboué, *Traité de la Trinité. Etude du développement du dogme trinitaire*, Paris 1985; F. Courth, *Trinität*. In der Schrift und Patristik, Freiburg 1988; J. Moingt y B. Sesboué, *Traité de la Trinité. Etude du développement du dogme trinitaire*, Paris 1985; F. Courth, *Trinität*. In der Schrift und Patristik, Freiburg 1988; I. Ortíz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; Varios, *Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa*, Roma 1973.

2.2. La definición del Concilio de Nicea

Contesta con una fórmula de fe ampliada. Añade, dentro del credo, lo que los Padres piensan necesario para enfrentar al Arrianismo. Al final adjuntan un canon, condenando algunas expresiones literales de la herejía. En la confesión de fe, en el Símbolo de Nicea se afirma²:

- * Que Jesucristo es el único Señor;
- * Que es el Hijo de Dios único nacido del Padre.
- * Nacido de la substancia del Padre,
- * y por lo tanto Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero.
- * Se insiste en que es nacido y no creado.
- * Se afirma que es consubstancial (ὁμοουσιον) al Padre.
- * Se reconoce su mediación en la creación.
- * Y su identidad con Jesucristo, Hijo encarnado, muerto, resucitado, exaltado y constituido juez.
- * Termina el símbolo con un conciso reconocimiento de la fe en el Espíritu Santo.

El canon que se añade rechaza:

- * que tuviera un comienzo, que no fuera eterno, que hubiera un tiempo en el cual el Hijo no existiría;
- * que fuera hecho de la nada o de otra substancia o esencia;
- * que sea cambiante o mudable.

2 Cf. DS 125 (Dz 54). La lectura del texto del Concilio de Nicea directamente, ya sea en griego, latín o en castellano, así como los textos de los siguientes concilios es evidentemente indispensable.

2.3. Aspectos de Nicea

El Concilio de Nicea se ve obligado a emplear unas expresiones, sobre todo el concepto "ὁμοουσιος", dentro de la confesión de fe, para mantener la verdad de la misma fe cristiana, que estaban tomadas de la filosofía y teología del tiempo. Esto se sintió, por algunos, como algo impropio. Para mantener la verdad de la Escritura se recurre a ciertos términos filosóficos. Por otra parte, la confesión de fe abandona el campo de la historia, en estas afirmaciones, para reflexionar sobre la misma vida íntima de Dios, aunque siempre estuviera guiada por un sentido soteriológico. Da el paso de la "Trinidad económica", en el sentido de Dios actuando en la historia, a la "Trinidad inmanente", a Dios en sí.

Se pregunta constantemente en qué sentido empleó Nicea el término "consubstancial", es decir, ¿la identidad entre el Padre y el Hijo se entendía como una identidad substancial específica o numérica? ¿Se hablaba de la misma substancia o de una sola substancia? Los hombres, por ejemplo, tenemos la misma substancia humana específica, pero no numérica. Los Padres directamente afirmaron la consubstancialidad específica, pero estaba explicada como consubstancialidad numérica: sólo hay una substancia divina. Respecto a la relación del Padre y del Hijo, el Concilio dice casi lo mínimo: el Hijo es "nacido de la substancia del Padre". No se explica más lo que significa ni cómo puede entenderse este "nacido". La teología tendrá aquí un trabajo grande: espiritualizar todas las representaciones que vienen con la idea de nacer, engendrar; y acercarse más a cómo puede entenderse en Dios, ser espiritual e inmaterial, un nacimiento. Al indicar que el Hijo es nacido "de la substancia" del Padre se quiere acentuar que no es nacido por "voluntad", "libremente", como si Dios pudiera alguna vez existir sin el Hijo, como si para definir a Dios no fuera necesario afirmar la existencia eterna del Verbo. La existencia de las creaturas es libre, voluntaria; pudieran no haber existido. La del Hijo es eterna. Finalmente, hay un aspecto en Nicea que queda poco reflexionado y expresado: cuál es el ser que compete al Padre y al Hijo. El Padre y el Hijo son Dios, pero en cuanto Padre e Hijo, ¿qué son? ¿Son sólo nombres? El Concilio utiliza en el mismo sentido la palabra "ousía" e "hipóstasis", que se traducen al latín por "essentia" y "substantia", y no explica en

qué consiste la individualidad del Padre y del Hijo. Pero, por lo mismo no reflexiona tampoco sobre lo que hace la unidad en la Trinidad. Esto será labor de los teólogos que se encuentran entre Nicea y Constantinopla: Los Capadocios.

2.4. "Una substancia - tres personas" (μία ουσία – τρεις υποστάσεις)

Fue labor de San Basilio el Grande (330-379), de San Gregorio de Nisa (335-385) su hermano, y de San Gregorio Nacianceno (330-390) clarificar algunos aspectos que no habían sido tratados explícitamente en Nicea. El "homoousios" de Nicea no era suficiente para determinar lo que hacía la distinción entre el Padre y el Hijo. Pero tampoco era suficiente para expresar la unidad trinitaria. Era, ciertamente, suficiente para definir la divinidad substancial de Jesucristo. Pero el vocabulario teológico se encontraba poco homogéneo y clarificado:

En Alejandría, por ejemplo, algunos decían "tres hipóstasis", lo que se comprendía en otras partes (particularmente en Roma) como "tres dioses". En Antioquía, por el contrario, algunos decían "una sola hipóstasis" para los tres, lo que amenazaba a ocultar la herejía del sabelianismo: "una sola persona"³.

Cuando a unos se les pregunta por qué dicen "tres hipóstasis", responden que porque creen en una Trinidad no nominal, sino que creen que el Padre, Hijo y Espíritu Santo existen y subsisten, son alguien; pero de ninguna manera creen que sean tres dioses o tres principios. Cuando a otros se les pregunta por qué hablan de "una sola hipóstasis" contestan que, para ellos "hipóstasis" es lo mismo que "ousía" y que no creen que en Dios haya más que una substancia o naturaleza; pero tampoco creen que el Hijo y el Espíritu Santo sean sin substancia o hipóstasis, no creen que sean puros nombres⁴.

El papel de San Basilio y de los otros Capadocios fue clarificar esta situación con una adecuada terminología. Distingue, en primer lugar, "ousía" de "hipóstasis". Con "ousía" designa lo común (koinon) que puede ser determinado por la "hipóstasis". El Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres "hipóstasis", es decir, tres modos diferentes de tener la misma "ousía". Estas tres "hipóstasis" tienen una existencia propia y perfecta en ella misma.

Gregorio Nacianceno continúa la reflexión: lo propio que existe en Dios, las "hipóstasis" divinas, son el no ser engendrado, ser engendrado y ser producido. Cada una de ellas son "consustanciales". Por otra parte, identifica el significado de "prósopon" y de "hipóstasis"⁵. Gregorio de Nisa profundiza aún más en esta línea: distinción entre "ousía" e "hipóstasis".

Se necesitaba, después de hacer una distinción tan clara entre las "hipóstasis", acentuar la unidad divina, para no caer en el peligro del triteísmo. Los mismos Padres Capadocios expresan esta unidad: en primer lugar haciendo resaltar la "hipóstasis" del Padre. No son tres "hipóstasis" originarias, independientes. El Padre es la "hipóstasis" originaria, sin origen. La divinidad se identifica con el Padre. Las otras dos "hipóstasis" divinas proceden del Padre, una por generación, otra por producción. Por esto mismo se distinguen, además de que el Espíritu procede mediante, por el Hijo. También se debe a los Capadocios la distinción entre "ousía" y "schesis" (relación), de tal manera que se puede decir que las "hipóstasis" divinas no se distinguen por la "ousía", sino por la "schesis", relación. La unidad de las tres "hipóstasis" se da también en su obrar conjunto: el obrar divino se inicia en el Padre, se continúa en el Hijo y llega a su perfección en el Espíritu Santo; El Padre es la causa original, el Hijo la creadora y el Espíritu la plenificadora.

Finalmente se debe a los Capadocios una profunda reflexión sobre el Espíritu Santo. En primer lugar determinan con toda claridad que no es creatura, sino Creador. El Espíritu está unido al Padre y posee la eternidad, el señorío, el poder y la divinidad. Por eso le corresponde la adoración divina. No San Basilio, pero si Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa

3 Cf. J. Moingt y B; Sesbouë, op. cit., 119.

4 Cf. San Atanasio, Tomo a los Antioqueños, 5.

5 Cf. B; Studer, op. cit., 177. También para lo que sigue. Ibidem, 179-188.

afirman la "consustancialidad" del Espíritu Santo. De esta manera preparan las definiciones del I Concilio de Constantinopla y la fórmula trinitaria del ulterior II Concilio de Constantinopla.

3. EL CONCILIO I DE CONSTANTINOPLA

3.1. El error contra el Espíritu Santo

Hacia el año 360 se manifiesta en la Iglesia, como una extensión del Arrianismo, la afirmación de que el Espíritu Santo sería una creatura; por lo tanto no sería Dios. Se tocaba aquí un punto más práctico que teológico. Si el Espíritu enviado por Jesús y que es el que produce en los creyentes la adopción, la santificación y divinización, que es el que da la vida a la Iglesia, no es Dios, toda la fe queda vacía, la Iglesia sin su Contenido.

El error frente al Espíritu Santo, que se le puede considerar como subordinacionismo, tiene tres raíces: **Aecio y Eunomio (arrianos radicales, eunomianos), Macedonio (macedonianos o pneumatómacos = "enemigos del Espíritu Santo") y los "Trópicos"**. Los primeros son arrianos radicales y, por lo tanto, mantienen la inferioridad del Hijo y del Espíritu. Macedonio es un arriano moderado: mantiene que el Padre y el Hijo son de la misma naturaleza, pero niega la igualdad del Espíritu Santo. Los "Trópicos", de Egipto, explican que las metáforas usadas en la Escritura para designar al Espíritu Santo (cf. 1 Tim 5,21) indican que es una creatura (ángel). Todos ellos no aceptan la igualdad entre el Padre y el Espíritu Santo, sino una semejanza. Según esta tendencia no se podría decir que el Espíritu Santo sea de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo, ya que la Escritura no muestra ninguna doxología en la que se exprese adoración al Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo; se reza en el Espíritu, pero no al Espíritu. De ser el Espíritu de la misma naturaleza del Padre tendría que ser nacido, engendrado; pero esto nunca se dice de él. El Espíritu es, pues, creado. La herejía fue condenada en el Sínodo de

Alejandría (362), por el Papa Dámaso I (374)⁶ y, finalmente, por el Concilio I de Constantinopla (381).

3.2. La definición del I Concilio de Constantinopla⁷

Se nota, en primer lugar, que los Padres de este Concilio no han querido expresarse, en sus afirmaciones sobre el Espíritu Santo, en términos filosóficos, empleados en Nicea. De todas formas, las expresiones que emplean han sido elegidas para determinar, conforme a la polémica y para evitar dificultades, definen claramente la divinidad del Espíritu Santo.

* "(Creo) también en el Espíritu Santo

"El Espíritu es, como el Hijo, objeto de la fe de los cristianos. Es conveniente hacer notar que también este Concilio utiliza el género literario del símbolo de la fe para definir la verdad. Se resalta la preposición **en** (εἰς), que tiene un sentido de orientación personal. No se dice que se cree **en** (ἐν) como lugar (ejemplo: en la Iglesia)⁸. Se trata de un sujeto personal de fe y de adhesión.

* "que es Señor"

Se afirma la divinidad del Espíritu; Ser Señor sólo le conviene a Dios. Es el nombre que se da a Jesús resucitado. Aquí resuena la Escritura (2 Cor 3,17 ss.)

* "dador de vida

"El Espíritu comunica la vida divina. Tiene una función personal de hacer las cosas nuevas. Dar la vida es hacer algo nuevo. El Espíritu resucita a Jesús y da la vida eterna. Pero no da lo que no tiene. (Rom 8,2)

6 Cf. DS 144-147 (Dz I).

7 Cf. DS 150 (Dz 86).

8 Cf. DS 60; 62. En algunos símbolos de fe se diferencia bien el creer en (eiV), personal, y el creer en (en), lugar.

* **"que procede del Padre"**

Aquí se expresa la relación intratrinitaria. El Espíritu puede dar la vida porque "procede" del Padre. No se habla de generación, para distinguirlo del Hijo. Este término es bíblico; está tomado de Jn 15,26. No se explica en qué consista este proceder.

* **"que con el Padre y el Hijo reciben una misma adoración y gloria"**

De nuevo se expresa la divinidad del Espíritu con estas palabras. Sólo Dios puede ser adorado. No pertenece a una categoría inferior a la del Padre y del Hijo. Se le puede adorar, es objeto personal de oración. No sólo se reza en el Espíritu, sino al Espíritu.

* **"que habló por los profetas"**

"No es nueva esta afirmación. Tiene resonancias bíblicas y catequéticas. Con esta afirmación se inicia la descripción de lo que el Espíritu hace en la historia de la Salvación. Incluso se podría decir que las afirmaciones sobre la Iglesia pueden ser entendidas como acciones del Espíritu Santo.

Este Concilio, de 150 Padres, fue primeramente un concilio oriental. Después de un tiempo de silencio sobre él, fue reconocido en el Concilio de Calcedonia y aprobado como Concilio Ecuménico. Poco después, los obispos occidentales se reúnen sobre el mismo tema y el Papa Dámaso escribe a Paulino de Antioquía condenando los errores sobre el Espíritu Santo⁹.

4. EL CONCILIO II DE CONSTANTINOPLA (553)

En lo referente al tema de la Trinidad interesa destacar solamente el canon primero. En él se encuentra una

formulación que puede considerarse como la síntesis dogmática trinitaria a la que había llegado el Magisterio de la Iglesia¹⁰.

Este canon se divide en dos partes: la primera está redactada en el lenguaje conceptual trinitario; la segunda tiene un fondo escriturístico. Se resalta que esta segunda parte, que es casi una doxología bíblica, es la que sirve de base a la anterior.

En la primera parte se afirma la unidad y la distinción divina expresadas con conceptos que remiten a una u otra. A la unidad pertenece: "la naturaleza" (φύσις), "la esencia" o "substancia" (οὐσία), "la potencia" (δύναμις), "el poder" (ἐξουσία), "la consubstancialidad" (τριαδα ὁμοουσιῶν), "la divinidad" (θεοτητα). Nótese que aquí están empleados los términos de naturaleza y substancia o esencia como equivalentes y que se extienden a toda la Trinidad la consubstancialidad y la divinidad. En la parte de la distinción se habla de que la unidad está "en tres subsistencias" (ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν) o "personas" (προσωποις). También aquí se realiza una equivalencia entre "hipóstasis" y "persona", pero la traducción latina que se hace de "hipóstasis" es "subsistencia" y no la de "substancia" para no equivocar los términos. Hipóstasis, subsistencia, persona y πρόσωπον son identificados. Con ello se consigue dar al término griego (y latino) de "πρόσωπον" un contenido real, substancial. No es ya un puro aparecer o mostrarse, sino una realidad que aparece, pero tiene subsistencia real. La adoración de que se habla se extiende a la divinidad, pero tiene como fin las personas.

La segunda parte afirma la unidad de las tres personas en cuanto que todas ellas se sitúan frente a las demás cosas. Pero en esta relación se mantiene la distinción, expresada con las proposiciones "de quien", "por quien", "en quien" (ἐξ οὗ, δι' οὗ, ἐν ᾧ). Pero también viene marcada la unidad por el empleo del "εἷς", en doble sentido: es un sólo Dios y no hay sino una sola persona con el nombre de Padre, otra con el de Hijo y otra con el de Espíritu Santo.

⁹ Cf. DS 152-178 (Dz 58-83).

¹⁰ DS421 (Dz 213).

Estas declaraciones del II Concilio de Constantinopla pueden considerarse como el término de la evolución del dogma trinitario. Aquí se recapitulan todos los esfuerzos. Aquí se expresa en una formulación dogmática un vocabulario trinitario preciso, tanto en griego como en latín¹¹.

5. DETERMINACIONES MAGISTERIALES CONCILIARES

A finales del siglo XI y principio del XII el Magisterio de la Iglesia tiene que hacer algunas correcciones de errores trinitarios. Se trata del nominalismo de Roscelin (+1120), el conceptualismo de Pedro Abelardo (+1142) y el realismo de Gilberto Porretano, obispo de Poitiers (+1154). Para Roscelin cada una de las personas divinas sería una "res", un ser independiente y autónomo; además el concepto de substancia, sería un concepto vacío. La consecuencia era la práctica afirmación de tres dioses¹². Con el deseo de enfrentar el triteísmo de Roscelin, Abelardo emplea expresiones sabelianistas. Los nombres del Padre, Hijo y Espíritu serían tan sólo nombres que se refieren a la substancia divina: "El Padre sería la plena potencia, el Hijo alguna potencia y el Espíritu ninguna potencia"¹³. Finalmente, Gilberto Porretano distinguía de tal manera la substancia divina de las personas que prácticamente afirmaba una cuaternidad en Dios¹⁴.

5.1. El Concilio IV Laterano¹⁵(1215)

Este Concilio contiene dos decisiones importantes: la primera es una definición de la fe contra los Albigenes y los Cátaros;

11 El Magisterio de la Iglesia había ya expresado su fe en el 382, con la Carta del Sínodo de Constantinopla. Posteriormente varios concilios emplean esta terminología. Cf. Concilio de Braga I en 561 (DS 451 (Dz 231)); Lateranense en 649 (DS 501-522 (Dz 254-274)); Concilio de Toledo XI, 675 (DS 525-531 (Dz 275-281)); San Agatón, 680 (DS 542 y 547); Concilio Toledo XVI de 696 (DS 568-570); San León IX en 1053 (DS 680-686 (Dz 343-349)); Inocencio III, en 1208, impone una confesión de fe a Durando de Osca (DS 790-791 (Dz 420-421)).

12 Roscelin fue combatido por Abelardo y condenado en el Concilio se Soissons en 1092.

13 Cf. DS 721, 734 (Dz 368, 381).

14 Cf. DS 745; Cf. también DThC XV/2, 1715-1717.

15 Cf. DS 800-808 (Dz 428-433).

la segunda sobre los errores del Abad Joaquín de Fiore o Fiore.

Los textos muestran que la doctrina de la Trinidad está en tranquila posesión. Sólo se trata de exponer la fe, en el primer texto, y de condenar y reprobar el error del Abad Joaquín, en el segundo. Este critica la doctrina del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo. El Abad de Fiore no quería afirmar la existencia de la substancia o esencia divina, porque si lo hacía, pensaba él, que afirmaría una cuaternidad en Dios, es decir, la substancia y las tres Personas. El Concilio apoya la explicación de Pedro Lombardo y reprueba la concepción de Joaquín. Afirma la necesidad de mantener el concepto de substancia o esencia, para no tener que afirmar entre las Personas divinas una unión puramente moral. Cuatro importantes definiciones se derivan del texto del Concilio:

- * La identidad de las Personas y de la Esencia divina.
- * La identidad de la esencia divina con cada una de las Personas.
- * La negación de que la esencia engendre (sin las Personas).
- * La negación de que Pedro Lombardo, y la Tradición, pudieran haber afirmado una cuaternidad en Dios.

Es importante la decisión del concilio de no considerar la esencia divina como una realidad que esté por encima de las Personas. Pero quizás una de las más valiosas afirmaciones del Concilio esté en que los ejemplos que se toman de la historia no pueden aplicarse a Dios sin analogía: porque entre el creador y la creatura no se pueden señalar las semejanzas, sin que se haga notar entre ellos una mayor semejanza.

5.2. II Concilio de Lyon (1274) y Concilio de Florencia (1439-1445)

Ambos Concilios pertenecen a la tercera época de la historia del "Filioque". La diferente expresión de las relaciones entre

el Hijo y el Espíritu Santo puede considerarse en tres épocas¹⁶:

a) Época de la diversidad pacífica

Occidente latino y Oriente griego elaboran la doctrina trinitaria basados en la Escritura, pero con modelos y concepciones distintas. Para los occidentales el Espíritu es el Amor o el Don recíproco del Padre y del Hijo. Se comprende como procesión de la voluntad. Sin negar la principalidad del Padre, como origen sin origen, se concibe el Espíritu procediendo del Padre y del Hijo. Oriente parte de otros modelos: El Hijo es la Palabra del Padre, pronunciada junto con el Espíritu. El Espíritu es Espíritu del Verbo, porque le acompaña, le revela, se orienta a él. Así como la palabra humana va siempre acompañada del aire, del soplo; así también la Palabra del Verbo va acompañada del Espíritu. Los orientales pueden distinguir entre "procesión" y "prodenai", la primera corresponde sólo al Padre, la segunda es la manera que tiene de participar el Hijo en la procesión del Padre. Por otra parte, la teología latina va a determinar la necesidad de que existan relaciones opuestas para que haya distinción de Personas; pero las relaciones opuestas necesariamente se fundan en los orígenes. De tal manera que si una Persona no se origina de otra no habría posibilidad de distinción.

La Sagrada Escritura puede ser interpretada rectamente por ambas tradiciones. Según ella, sólo el Hijo procede del Padre por generación; pero el Espíritu procede del Padre y es enviado por el Hijo, es Espíritu del Padre y del Hijo. Los Padres y Doctores de la Iglesia no vieron contradicción en afirmar ambas tradiciones: también Orígenes, san Atanasio, San Basilio, los dos Gregorios, Máximo el Confesor e, incluso, Juan Damasceno¹⁷.

16 Cf. F. Courth, op. cit., 126-137; Y. M.-D. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 608-645. Y la literatura citada en la parte en que trata del diálogo ecuménico sobre este tema.

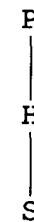
17 Cf. los textos de cada uno en F. Courth, op. cit., 126-131.

b) Época de confrontación

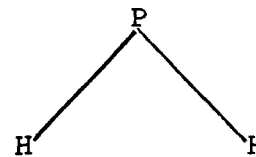
El comienzo puede situarse cuando la Iglesia griega se hace consciente de la introducción oficial del "Filioque" en el credo (809 y finalmente aceptada por Benedicto VIII en 1014). Ante esta situación viene la disconformidad, protesta y condena: Focio (867) y Miguel Cerulario (1054). Teólogos de una y otra tradición se encuentran en una defensa y en un ataque continuo, de tal manera que se acentúa la incomprensión y la división.

Si en un principio las teologías griegas y latinas podrían estar de acuerdo, dentro de las diferencias, posteriormente las posturas se hacen incompatibles. Focio atribuye a los latinos que el Espíritu Santo procede de dos principios independientes; él mismo hace proceder sólo del Padre al Espíritu Santo. Las posturas teológicas son visibles con algunos esquemas¹⁸.

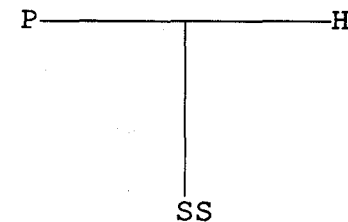
Basilio y los Padres Griegos



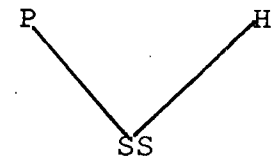
El Padre es el único principio de la divinidad. El SS procede del Padre por el Hijo.



Agustín y los latinos



El Padre es el único principio de la divinidad, engendra al Hijo y del Padre y el Hijo procede el SS.



18 Cf. B. de Margerie, op. cit., 227.

Según Focio el H y el SS proceden del Padre, independientes; Este esquema es la interpretación que hace Focio de la teología latina.

el Hijo no participa en la procesión del Espíritu.

c) Epoca de acercamiento

A esta época responden ya los Concilios II de Lyon y Florencia. El II Concilio de Lyon¹⁹ intentó realizar una unión con la Iglesia griega, únicamente a través de delegados del Emperador. En lo que se refiere al problema del "Filioque" afirma el texto del Concilio con decisión la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo; pero, para deshacer las falsas interpretaciones, aclara que esta procedencia no es como de dos principios: "non tanquam ex duabus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit". El Concilio no tuvo éxito. Pero clarificó la procesión del Espíritu Santo que había designado anteriormente "pariter ab utroque"²⁰.

El Concilio de Florencia intenta la unidad con otro acercamiento doctrinal en el tema del "Filioque". En el Decreto para los Griegos (DS 1300-1302 (Dz 691)) y para los Jacobitas (DS 1330-1332 (Dz 703-705)) declara:

- * El Espíritu Santo es (procede) eternamente del Padre y del Hijo;
- * que tiene su esencia y ser subsistente del Padre y del Hijo;
- * que procede eternamente de uno y otro como de un solo principio y única espiración;
- * que el Hijo es, según los Griegos, causa; según los latinos, principio de subsistencia del Espíritu Santo, como el Padre;
- * que el Espíritu Santo proceda del Hijo, lo tiene el Hijo del Padre; se lo dio el Padre al engendrarlo;

¹⁹ Cf. Dz 460.

²⁰ Cf. Dz 428 Lateranense IV.

- * que todo lo que es o tiene el Padre, no lo tiene de otro, sino de sí mismo, como principio sin principio. Lo que es o tiene el Hijo, lo tiene del Padre, como principio de principio. Lo que es o tiene el Espíritu lo tiene del Padre y del Hijo, pero como de un solo principio;
- * que el Padre el Hijo y el Espíritu no son tres principios de las creaturas, sino un solo principio;
- * que la introducción en el "credo" del "Filioque" fue realizada a causa de la situación por inminente necesidad, lícita y razonablemente.

Este nuevo intento de unión también fracasó. Sin embargo, cada vez se es más consciente en las iglesias de Oriente y Occidente que la unión puede ser realizada. Las fórmulas "Ex Patre filioque procedit" no es contradictoria con la fórmula "Ex Patre per Filium procedit". Lo importante es que ambas tradiciones respetan la principalidad del Padre y la mediación del Hijo.

6. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA DESDE EL CONCILIO DE FLORENCIA HASTA EL CONCILIO VATICANO II

Sobre la doctrina trinitaria el Magisterio de la Iglesia se ha expresado, después del Concilio Florentino, en algunas ocasiones. La mayor parte de las veces se trata de toma de postura contra errores, otras veces se trata de confesiones de fe y, últimamente, de documentos de enseñanza:

- * Pablo IV en la Constitución "Cum quorundam hominibus" (1555) toma postura contra los Socinianos, error que se propagó por algunas regiones de Europa, y que negaban la Trinidad²¹.

²¹ Cf. DS 1880 (Dz 993).

- * Dos Confesiones de fe fueron propuestas por Gregorio XIII para la Iglesia Greco-Rusa (1575) y por Benedicto XIV para los Orientales (1743)²².
- * Pío VI en la "Bulla Auctorem fidei" corrige una formulación trinitaria realizada en el malogrado Sínodo de Pistoia²³.
- * De alguna manera tocan los Concilios de París (1849), Burdeos (1850) y Colonia (1860) los errores de filósofos que, especulando sobre la Trinidad, llegan a afirmar un panteísmo racionalista. Varios Papas tienen que defender el misterio trinitario de los excesos de racionalismo de G. Hermes, A. Günthers, J. Frohschammer y A. Rosmini-Serbaty²⁴, así como contra el Modernismo.
- * Dos aclaraciones a la doctrina trinitaria surgieron de parte de una Comisión de Cardenales con motivo de la edición del "catecismo holandés" (1968)²⁵ y de la Congregación para la Doctrina de la fe (1972)²⁶.
- * Merece atención el "Credo del Pueblo de Dios" redactado por Pablo VI y la enseñanza trinitaria realizada explícitamente por Juan Pablo II con sus Encíclicas "Redemptor hominis" (1979)²⁷, "Dives in misericordia" (1980)²⁸ y "Dominum et vivificantem" (1986)²⁹.

7. DOGMA Y TEOLOGIA

El Magisterio extraordinario y ordinario de la Iglesia, en determinadas ocasiones, aclara algunos puntos de la fe cristiana. Lo hace, normalmente, ante el peligro de una mala comprensión de la fe. Pero otras veces está guiada por el mandato del Señor: debe enseñar todo lo que Jesús ha

enseñado³⁰. Por otra parte la reflexión teológica, que está siempre al servicio de la fe de la Iglesia, llega a proponer algunos caminos de comprensión y realiza ciertas afirmaciones muy en conexión con la fe de la Iglesia. Otras veces, la misma teología, realiza una labor pionera, de búsqueda, que no compromete a la fe, sino a la misma teología³¹.

a) Verdades reveladas y definidas

Han sido definidas por el Magisterio como contenidas en la revelación, por lo tanto son verdades de fe:

- * Existe un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.
- * Dios es Padre de un único Hijo. Es fuente, origen y principio de la deidad. Es principio sin principio. Engendra al Hijo de su substancia. Da al Hijo todo, excepto el ser Padre. Espira, con el Hijo, al Espíritu Santo.
- * Jesucristo es el Hijo único de Dios, nacido antes de los siglos, engendrado de la substancia del Padre. Consustancial al Padre. El Hijo es principio de principio. No es creado, es nacido o engendrado de la naturaleza del Padre. Junto con el Padre, el Hijo es principio del Espíritu Santo.
- * El Espíritu Santo es Dios. Debe ser adorado y glorificado con el Padre y el Hijo. No es engendrado ni no engendrado; procede del Padre y del Hijo, pero no como de dos principios, sino de un solo principio. No se dice nunca que el Espíritu Santo sea principio del Hijo.
- * El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales, consustanciales o coesenciales, de tal manera que en la

22 Cf. DS 1986 (Dz 1084) y DS 2526 (Dz 1460).

23 Cf. DS 2697 (Dz 1596).

24 Cf. DS 2738 (Dz 1619); DS 2828 (Dz 1655); DS 2851 (Dz 1669); DS 2854-2856 (Dz 1671-1673); DS 3225-3226 (Dz 1915-1916); DS 2909 (Dz 1709).

25 Cf. AAS 60 (1968) 685-691.

26 Cf. AAS 64 (1972) 237-241.

27 Cf. AAS 71 (1979) 257-324.

28 Cf. AAS 72 (1980) 1177-1232.

29 Cf. AAS 78 (1986) 809-900.

30 Cf. O. Ruiz Arenas, Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación. Bogotá 1987, 263-284.

31 Cf. *Ibidem*, 277-278, 278: "El teólogo, pues, es un servidor de la verdad revelada que tiene como tarea esclarecer la conciencia de fe que tiene el Pueblo de Dios. Pero al exponer sus doctrinas teológicas debe tener en cuenta que no puede presentarlas como si sus propias conclusiones fueran el contenido de la revelación...".

Trinidad nadie es inferior o superior, mayor o menor; pero se distinguen realmente entre sí.

- * En Dios mismo se dan dos procesiones inmanentes que se denominan generación y procesión. El sujeto de las procesiones inmanentes son las Personas, no la naturaleza divina.
- * En Dios no hay distinción donde no se dan oposiciones relativas. Es decir, en Dios no hay distinción de esencias; una sólo es la esencia divina. Sin embargo, se distinguen en Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu porque entre ellos se dan relaciones opuestas. Las relaciones divinas, sin embargo, se identifican con la esencia divina. Es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios.
- * Las Tres divinas Personas coexisten; son consustanciales, coesenciales, siempre están unidas.
- * Las acciones de la Trinidad "ad extra" son comunes a las Tres Personas, pero se atribuyen o se apropian a las distintas Personas.
- * Las Personas divinas que proceden, es decir, el Hijo y el Espíritu Santo, son verdadera y propiamente enviadas.
- * La Trinidad inhabita en el alma de los justificados, de los santos.
- * El Misterio de la Trinidad sólo puede ser conocido por la revelación. La razón no puede alcanzar una evidencia del misterio, ni una vez revelado.

b) Afirmaciones teológicas

Pero también hay ciertas verdades teológicas sobre la Trinidad. Algunas son aceptadas por todos los teólogos como comprendidas en la revelación o como consecuencias de ella; y esto las hace estar muy cerca de ser verdades de fe. Otras no son aceptadas por todos los teólogos o son defendidas como posibles. Es claro que para negar una de

estas afirmaciones teológicas se necesita tener al menos tantos fundamentos como se tienen para afirmarlas. A esta clase de verdades pertenecerían:

- * Que el Hijo procede del Padre según operación de entendimiento.
- * Que el Espíritu procede del Padre y del Hijo según operación de voluntad.
- * Que las relaciones reales se distinguen con distinción de razón de la esencia divina.
- * Que las Personas divinas se constituyen por las relaciones opuestas.
- * Que la Persona del Padre se constituye por la innascibilidad.

c) Verdades de fe y enunciados dogmáticos

Tengamos en cuenta, sin embargo, que la revelación enseña "más" que estas verdades que son definidas o aclaradas. El Magisterio siempre ha pedido a los fieles la lectura directa de la Sagrada Escritura. Más aún, la tradición viva de la Iglesia transmite una vida trinitaria que no puede nunca agotarse en enunciados. Pero no hay duda que los enunciados son necesarios para profesar rectamente la fe que se cree, se celebra y se vive. Por eso hay una unión tan íntima entre los enunciados dogmáticos y la verdad de fe. El que no acepta las definiciones de la fe no puede sentirse viviendo en la fe. Se coloca al margen o en contra de ella.

8. TRABAJOS

8.1. Profundización Teológica

- * Estudiar las afirmaciones trinitarias que se hacen en el Documento de Puebla.

* Comparar las afirmaciones que se hacen en Nicea y Constantinopla, sobre el Hijo y el Espíritu Santo. Ver si hay paralelismo.

* Hacer un esquema con las afirmaciones fundamentales del Dogma sobre la Santísima Trinidad.

8.2. Guía pastoral

* ¿Qué importancia pastoral se sigue de la afirmación de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo?

* ¿Qué errores pienso que se dan hoy en día referentes a la Trinidad?

* Hacer una corta catequesis sobre el "credo".

8.3. Lecturas

* Suma Teológica, I, q. 36, art. 2.

* San Basilio Magno, sobre el Espíritu Santo. En: Liturgia de las Horas, tomo II, Lunes de la IV Semana de Pascua.

* San Hilario, sobre la Trinidad. En: Liturgia de las Horas, Tomo II, Viernes de la VII Semana de Pascua.

* Juan Pablo II, "Tres personas distintas y un solo Dios verdadero". Catequesis del 4.12.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 8 de diciembre de 1985, 735.

desde Pentecostés hasta el 100 1a. Regla de fe Kerygma prim. Símbolo de los Apóstoles PP. Apóstólicos	entre 50 y 100 hasta 130-150 Predicación a los judíos y paganos: divinidad de Cristo de Pablo a Juan San Justino	hacia 180-220 1a. síntesis doctrinal San Ireneo Teruliano	en 325 Nicea Atanasio	en 361 Constant. I Atanasio Basilio	en 553 Constant. II Basilio León de Bizancio Gregorio Nacianceno Gregorio Niceno	s. XII. 1215 Laterano IV Agustín, Boecio, Gilberio Porciano ... Santo Tomás	1274 Lyon II 1439 Florencia En relación a la demostración este momento se sitúa después del 5.	-1965 Defensa del Misterio Explicación filosófica de la Trinidad	1965 - Vaticano II Juan Pablo II Dimensión pastoral y práctica
P A D R E	Creo en un solo Dios el Padre...	Uno en Tres Tres en la unidad	nacimiento de la sustancia del Padre, consustancial al Padre	Señor y dador de vida, que precede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria	Uno en naturaleza Tres personas realmente distintas según sus relaciones de origen y sus propiedades uno solo y el mismo según las perfecciones y las acciones	Por el que toda la Trinidad habita en los santos	... y del Hijo como un solo principio	Dimensión social a partir de Jesucristo	Movimientos de renovación en el Espíritu
H I J O	Y en (el que el Padre ha enviado) Jesucristo su Hijo	nacimiento de la sustancia del Padre, consustancial al Padre	nacimiento de la sustancia del Padre, consustancial al Padre	Señor y dador de vida, que precede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria	Uno en naturaleza Tres personas realmente distintas según sus relaciones de origen y sus propiedades uno solo y el mismo según las perfecciones y las acciones	Por el que toda la Trinidad habita en los santos	... y del Hijo como un solo principio	Dimensión social a partir de Jesucristo	Movimientos de renovación en el Espíritu
E S P Í R I T U	Y en (el que ha sido dado por el Padre) el Espíritu Santo...	nacimiento de la sustancia del Padre, consustancial al Padre	nacimiento de la sustancia del Padre, consustancial al Padre	Señor y dador de vida, que precede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria	Uno en naturaleza Tres personas realmente distintas según sus relaciones de origen y sus propiedades uno solo y el mismo según las perfecciones y las acciones	Por el que toda la Trinidad habita en los santos	... y del Hijo como un solo principio	Dimensión social a partir de Jesucristo	Movimientos de renovación en el Espíritu
Doctrina de salvación: percepción de la idea trinitaria en la revelación divina.									
ECONOMIA									
Actividad salvífica de Dios preestablecida en la historia. Plan de Dios que distribuido en origen. una economía trinitaria.									
Primera fase Don del Espíritu en su Hijo Trinidad Unidad del Dios del Eterno.									
TEOLOGIA									
Definiciones dogmáticas conceptuales: inteligencia racional del ser de Dios a partir de su manifestación. Generación eterna del Verbo. Procesión eterna del Espíritu. gloria									
Segunda fase De las misiones a las procesiones.									
ESCOLASTICA									
Discurso científico de la representación teológica. Elaboración sistemática y racional en el interior mismo de Dios y cuyos resultados son aceptados en el dogma. Conciliación racional de la unidad y pluralidad. Conciliación de dos esencias y su exterioridad divina y su exterioridad en nosotros.									
Tercera fase De la Comunión al Don									
FILOSOFIA									
La Trinidad para ejemplo para la filosofía. PASTORAL importancia para la vida espiritual y social									
Cuarta fase Trinidad e historia									

**LA REFLEXION
CREYENTE SOBRE
EL DOGMA DE LA
TRINIDAD**

CUARTA PARTE

LA REFLEXION CREYENTE SOBRE EL DOGMA DE LA TRINIDAD

Las definiciones del Magisterio y la reflexión de grandes teólogos llevó a la posibilidad de hacer las síntesis teológicas trinitarias. La fe se articula en un cierto orden. Los datos de la Escritura se asumen dentro de una totalidad sistemática.

En esta parte se presentan tres grandes teólogos occidentales:

- * **San Agustín**, que pone las bases de los futuros tratados teológicos con su libro "De Trinitate".
- * **Ricardo de San Víctor**, con una síntesis original y muy actual, aporta con su esfuerzo y trabajo, el tratado "De Trinitate" más importante entre San Agustín y Santo Tomás.
- * **Santo Tomás de Aquino**, con su insuperable "Summa Theologica", que aun hoy en día tiene actualidad por la profundidad y amplitud con que trata todas las preguntas relativas al misterio de la Santa Trinidad.

LECCION CATORCE

LA DOCTRINA TRINITARIA DE SAN AGUSTIN

libertad, son medios para tratar de comprender el misterio trinitario, del que el hombre es imagen y semejanza. Sin embargo, San Agustín, humilde y realista, sabe de la diferencia entre Dios Trino y el hombre.

Sumario

1. *La doctrina de la Trinidad de la Iglesia occidental tiene varios momentos de grandeza. El primero y más fundante es el que se debe a San Agustín. Es el pensador más profundo y más influyente de la cultura teológica occidental. Su libro "De Trinitate" es un ejemplo que seguirán todos los teólogos posteriores. Por eso conviene estudiar este libro y la doctrina expuesta en él. Ojalá que se pudiera leer todo el libro o sus capítulos más importantes.*
2. *El punto de partida de San Agustín es una lectura del Antiguo y del Nuevo Testamento, hecha a la luz de la fe de la Iglesia. San Agustín lee el Antiguo Testamento con ojos cristianos y encuentra en él la presencia del único y verdadero Dios que no es otro que la Trinidad. Esta presencia trinitaria se hace más evidente en el Nuevo Testamento, pues en él la Trinidad opera inseparablemente la salvación de los hombres, por medio del Hijo y del Espíritu.*
3. *San Agustín dedica los libros IV-VII a la solución racional de las dificultades que tiene el hombre para aceptar racionalmente el misterio. Distingue en Dios la substancia o esencia de lo que en Dios mismo es relativo. Este es un paso enorme. Además se empeña por comprender el término "persona", si bien no llega a concebir esta realidad en toda su hondura ontológica. Con su esfuerzo prepara el camino a Santo Tomás.*
4. *Es conocido el empeño intelectual que realiza San Agustín para encontrar en las realidades creadas algunos vestigios o imágenes que puedan servirle para conocer cómo es Dios Trino en su vida íntima. Sus profundas reflexiones sobre el mismo ser del hombre, sobre su vida afectiva, intelectual, sobre su*

1. INTRODUCCION

1.1. San Agustín: "Doctor Trinitatis"

San Agustín podría ser llamado el "Doctor Trinitatis" en vez de "Doctor Gratiae"¹. Quizás deberían incluirse en uno los dos títulos: "Doctor Trinitatis et Gratiae". El aporte de San Agustín a la teología y filosofía Occidental ha sido enorme². Y todo ello a pesar de la tradición "sombria" de su pensamiento, que le hace el principal responsable de una concepción pesimista del hombre y de un uso abusivo de la razón para comprender la fe³. No se trata sólo de que toda la primera Edad Media le haya seguido, y que lo hayan hecho los agustinianos, como San Anselmo o San Buenaventura; sino que el mismo Santo Tomás, que tiene otros presupuestos que los de San Agustín, en la doctrina trinitaria le ha seguido punto por punto. Esta doctrina es "de una gran luminosidad y agudeza -de una prudente sobriedad y circunspección- y resulta ser, en definitiva, más "moderna" y actual que otras síntesis sobre la Trinidad". "San Agustín es el que mejor enfocó en Occidente el tema trinitario"⁴. Incluso hoy sus preguntas son las nuestras; los problemas que él se plantea y no resuelve, no han pasado; sus intentos por comprender la Trinidad desde las imágenes creadas continúa siendo un ejemplo para nuevas búsquedas. El libro "De Trinitate" es una obra monumental, casi una Summa Theologica.

Estudiar el tema de la Trinidad en San Agustín quiere fundamentalmente decir estudiar y presentar sus quince libros del "De Trinitate". Todas las afirmaciones trinitarias anteriores y contemporáneas a este escrito encuentran en él su pleno desarrollo y madurez⁵, las pocas que se dan

posteriormente tienen en él su fuente⁶. El "De Trinitate" es un libro excepcional, equilibrado, bien repartido y estructurado. "Alabado ardientemente por Casiodoro, se impone como libro de lectura patristica en la Edad Media, [y] se traduce al griego, uno de los pocos trabajos latinos juzgados dignos de este honor"⁷. Los temas que se han introducido sobre Jesucristo, aunque parecen ser apéndices, sirven para darse cuenta de la dimensión histórica, económica, de la Trinidad. Se da en él un pensamiento histórico, exegético, filosófico y especulativo. Esta "obra tan penosa"⁸ es de una riqueza inagotable, "notablemente original y propia"⁹, "en todo y del todo personal"¹⁰.

Evidentemente que San Agustín conoce mucho de lo que se ha escrito sobre la Trinidad por teólogos latinos y griegos anteriores a él¹¹. En su libro aparecen citas explícitas e implícitas de Padres griegos y latinos, sobre todo de los símbolos de la fe. Pero en estos escritos no encuentra San Agustín lo que buscaba: "una exposición completa y madura de la teología trinitaria"¹².

1.2. Fecha de composición de "De Trinitate"

La redacción de los quince libros sobre la Trinidad abarcó un espacio considerable de años. San Agustín mismo dice, en la carta que envía a Aurelio, junto con la obra terminada, para que la ponga separada al frente de sus libros, que la empezó joven y la terminó anciano: "iuvenis inchoavi, senex edidi".

1 J. M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca 1979, 288. Ver también L. Arias, *Introducción. Obras de San Agustín*, V. Tratado sobre la Santísima Trinidad, Madrid 31967, 18.
2 Cf. E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984. Przywara le califica como "el genio del espíritu europeo" (21).
3 Cf. B. Russell, *Historia social de la Filosofía*. Barcelona 1967; A. Solignac, *Les excès de l'"intellectus fidei" dans la doctrine d'Agustin sur la grâce*. En: *Nouvelle Revue Théologique* 110(1988)825-849, 825.
4 J. M. Rovira Belloso, *op. cit.*, 287 y 288.
5 Cf. F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de s. Augustin*. En: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 31(1930)97-123; A. Trapè. (Introducción) En: *Opere di Sant'Agostino, La Trinità* (Nuova Biblioteca Agostiniana, Parte I, Vol. IV), Roma 1987, LII-LIV.

6 Cf. B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della chiesa; Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma 1986, 240: "l'espressione più completa della sua riflessione trinitaria".
7 R. Boigelot, *Le mot "personne" dans les écrits trinitaires de saint Augustin*. En: *Nouvelle Revue Théologique* 57(1930)5-16, 5.
8 *De Trinitate, Carta prólogo (174 a Aurelio): "opus tam laboriosum"*.
9 J. Vives, "Si oyeráis hoy su voz..." *Exploración cristiana del misterio de Dios*, Santander 1988, 249.
10 B. Studer, *op. cit.*, 237.
11 Cf. *De Trinitate*, I,7,14; I,4,7; II,1,2; III, Prol. 1.: "Tengan en cuenta que las obras que versan sobre estas materias no están escritas en latín o no se encuentran -para nosotros fueron de difícil adquisición-; además, no estoy tan familiarizado con el griego para poder leer y entender los libros publicados en dicho idioma, aunque, por lo poco que nos ha sido traducido, no dudo que dichos escritos contengan en abundancia lo que con tanta utilidad buscando voy". "Apoyado y sostenido en lecturas de obras ya divulgadas sobre este tema, emprendo la búsqueda de cuanto juzgo se puede piadosamente investigar y escribir referente a la Trinidad...".
12 A. Trapè, *op. cit.*, IX, nota 12.

Habiendo nacido el año 354, San Agustín se consideraba joven a los 45 años y anciano a los 66. Agustín mismo dice que cesó su trabajo, interrumpió su dictado al darse cuenta de que los primeros doce libros le habían sido "arrebataados", "hurtados". Se desanimó y pensó no seguir escribiendo, pero "solicitado por los ruegos insistentes de muchos hermanos..." siguió su trabajo: corrigió en cuanto pudo los anteriores y los publicó junto con los libros restantes.

El problema que se plantea está en determinar si cuando le arrebataron los doce primeros libros no estaban ya compuestos todos. San Agustín estaba esperando tan sólo corregirlos, para hacer una redacción más semejante entre todos los libros, más clara y sencilla. La otra posibilidad está en que una vez que había escrito los doce libros primeros, le fueron arrebatados; después, vencido su desánimo, escribió los restantes (XIIb-XV) y añadió las correcciones a los anteriores.

Después de comparar varias opiniones, como conclusión final podemos anotar los siguientes datos: la fecha de comienzo es 399-400. La fecha de la redacción final entre 420-426. Durante 25 años, al menos, San Agustín no deja de pensar y trabajar en este libro. Su pensamiento no deja de evolucionar. Por eso siente la necesidad de corregirlo por entero antes de publicarlo.

1.3. El plan de "De Trinitate"

El mismo San Agustín propone al principio de su obra el plan que desea seguir:

Primero es necesario probar, fundado en la autoridad de las Santas Escrituras, si esto es lo que dice la fe. Luego, si Dios quiere y nos socorre, ayudaremos quizás de tal modo a estos gárrulos racionadores, más hinchados que capaces, y por ello enfermos de una gran enfermedad, para que encuentren algo de lo cual no puedan dudar, poniendo en tela de juicio, a causa de lo que no son capaces de entender, su propia inteligencia

antes que la verdad misma o la validez de nuestras razones¹³.

Según ese planteamiento, el escrito que comienza a escribir San Agustín constaría de dos partes. Una escriturística. Se trata de probar que la fe de la Iglesia se corresponde con lo que dice la Escritura. San Agustín parte, pues de la fe de la Iglesia, e intenta demostrar que esta fe coincide con lo que dice la Escritura. En esta parte tendrá que vérselas con los que tienen una idea de Dios diferente de la católica e interpretan la Escritura de otro modo que los intérpretes católicos [catholici tractatores]¹⁴, los arrianos o seminarianos.

Una vez [deinde], aclarada la coincidencia de la Escritura con la confesión de fe católica, el santo quiere dedicarse a ayudar a los que dudan o niegan esta verdad a ir más allá: mediante la razón, la agudeza y profundización inteligente, hacerles descubrir esta verdad. Esta sería la segunda parte, que suele llamarse especulativa. De esta manera volverán de nuevo a la fe y al orden [ad initium fidei et ordinem redeant]. Una vez que la confiesen piamente, podrán contemplar mejor la verdad incommutable. Un libro que tarda unos veinte años en componerse puede fácilmente complicarse. El esquema que se tenía al principio, se puede oscurecer, surgen nuevas preguntas, aparecen nuevos temas. Además, el concepto de orden que se tenía en el siglo IV y V no es el mismo que tenemos hoy¹⁵. En el libro de San Agustín aparecen varios temas que parecen tener poco que ver con el principal. La pregunta es ¿se ha mantenido a lo largo de la obra la idea original? Y si así fuera, ¿dónde termina la parte positiva y dónde la especulativa? Aquí se dividen los expositores. Se pueden llegar a las siguientes consecuencias:

13 De Trinitate, I,2,4. "Sed primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum utrum ita se fides habeat demonstrandum est. Deinde si voluerit et adiuverit Deus, istis garrulis ratiocinatoribus, elatoribus quam capacioribus atque ideo morbo periculosiore laborantibus, sic fortasse serviemus ut inveniant aliquid unde dubitare non possint, et ob hoc in eo quod invenire nequiverint, de suis mentibus potius quam de ipsa veritate vel de nostris disputationibus conqueratur." Traducción y cursivas mías.

14 De Trinitate, I,4,7.

15 Cf. H.I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, segunda edición corregida y aumentada con una "Retractatio", París 1949.

- * Estos libros han sido escritos con un plan y que forman una unidad. Y esto a pesar de que hayan sido escritos en diferentes épocas, a lo largo de 20 años y aunque hayan sido corregidos en una redacción final.
- * Los libros I-IV hacen claramente una unidad. Se trata de mostrar según la Escritura la unidad y la igualdad del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Al final del Libro IV y a principio del Libro V se nota un cambio en la temática. Se enfrenta aquí a los adversarios de nuestra fe ["fidei nostrae adversariis"]¹⁶; lo hace con la teoría de las relaciones. El libro VIII tiene una unidad en sí. Se distancia de los anteriores (VIII, intr. 1) y de los posteriores (VIII, 10, 14). Esto no se ha tenido en cuenta muchas veces y se ha unido este libro, sin diferencia, con los posteriores. Los libros IX-XIV tienen una unidad: la búsqueda de la imagen de Dios en el hombre.

Finalmente, el libro XV, intenta el último esfuerzo: hace un resumen de los libros anteriores, rechaza lo allí encontrado como inapropiado y busca de nuevo ver la imagen de la Trinidad en la ciencia, en la "mens, notitia y amor"; pero también esta realidad humana es inadecuada. Agustín deja escapar un quejido: "muchas verdades he descubierto" ["multa vera vidisti"], "pero no puede fijar su pupila en este misterio" ["non potest ibi aciem figere; scio, non potest"], y mucho menos puede explicar con palabras lo que ha vislumbrado. Queda sólo la plegaria¹⁷.

2. EL CONTENIDO DEL LIBRO

2.1. El punto de partida

Cuando San Agustín entra a tomar parte del debate teológico la fe en la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo se había ya consolidado. El Concilio de Nicea (325) y el de Constantinopla (381) habían conseguido implantarse. La afirmación de la consubstancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo estaba admitida. Sin embargo, no estaban

todos los problemas resueltos. Ni los exegéticos, ni los conceptuales. San Agustín quiere, por interés propio, abordar la solución de estos problemas. Para ello se propone su propio punto de partida. Parte, ciertamente de la fe de la Iglesia, pero enunciada de manera especial: a partir de la unidad divina y de la igualdad de las personas. Esto se nota fácilmente al confrontar sus propias palabras:

Por lo cual, con la ayuda del Señor, nuestro Dios, intentaré contestar, en cuanto pueda, a la cuestión que mis adversarios piden, a saber: que la Trinidad es un solo, único y verdadero Dios, y cuán rectamente se dice, cree y entiende que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma esencia o sustancia¹⁸.

Se trata pues de demostrar o mostrar que Dios es la Trinidad y que no hay ni ha habido otro Dios que la Trinidad. Busca demostrar que el Uno es Trino; que lo que judíos y paganos tenían por Dios Uno, Bueno, Poderoso, necesariamente era La Trinidad. Esto es lo que enseñan los intérpretes católicos:

La Trinidad que es Dios, enseñan, al tenor de las Escrituras, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de una misma e idéntica sustancia, insinúan, en inseparable igualdad, la unicidad divina, y, en consecuencia, no son tres dioses, sino un solo Dios¹⁹.

Este Dios es el que San Agustín está buscando:

... la unidad de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo²⁰.

Andamos, es cierto, buscando, no una trinidad cualquiera, sino la Trinidad que es Dios: verdadero, sumo y único Dios²¹.

La fe, pues para San Agustín se expresa de manera diferente que como se expresa en el texto de los símbolos conocidos:

18 Ibidem I,2,4.

19 Ibidem I,4,7.

20 Ibidem I,3,5.

21 Ibidem IX,1,1.

16 De Trinitate IV,3,4.

17 Ibidem XV,27,50.

Creemos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ser un solo Dios, creador y rector de todas las creaturas; que el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo; que son la Trinidad de personas en relaciones mutuas, y una única e igual esencia²²

¿Es este punto de partida aceptable? ¿Qué implicaciones tiene? ¿Significa que se olvida la dimensión "económica" de la Trinidad?²³ ¿Se ha hecho de un "misterio salvífico" un "misterio especulativo"?²⁴ ¿Es el concepto de sustancia tan absoluto y predominante que se pierda de vista la actuación de cada Persona divina? Durante mucho tiempo se ha visto a San Agustín como el causante de que la teología occidental fuera demasiado filosófica, independiente de la Encarnación. Hoy ya no se anda más por estos caminos. Se reconoce el talante especulativo de San Agustín, pero también la dimensión económica de su teología.

2.2. Interpretación de la Escritura: cuando habla de Dios se refiere a la Trinidad

Para San Agustín sólo hay un Dios que es la Trinidad. Su punto de partida es la reflexión de la unidad de la esencia divina y la igualdad esencial de las personas. La diferencia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, prácticamente, no hay que demostrarla: salta a la vista. Para mostrar esta unidad y esta igualdad interpreta la Escritura. En la Escritura se dan expresiones que parecen afirmar que Dios es sólo uno: el Padre. Hay otras expresiones que parecen contradecir sobre todo la igualdad, y por lo tanto la unidad, del Hijo y del Espíritu Santo respecto del Padre. Los cuatro primeros libros se dedican a solucionar este problema de la Escritura. San Agustín expone ciertas reglas para leer la Escritura.

22 Ibidem

23 Cf. O. du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966.

24 Cf. la protesta ante una interpretación del De Trinitate de San Agustín carente de dimensión vivencial e histórica de A. Turrado, La teología trinitaria de San Agustín en el "Mysterium Salutis". En: Revista Agustiniiana de Espiritualidad 12(1971)445-459; también en F. Bourassa, Théologie trinitaire chez saint Augustin. En: Gregorianum 58(1977)673-725 y 59(1978)375-412, especialmente 677-684.

Reglas que son discutibles, aunque no lo sea lo que quiere demostrar: igualdad y unidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Si Dios es Uno, hay que afirmar que los textos escriturísticos, cuando hablan de Dios han de referirse a la Trinidad²⁵, a no ser que explícitamente indiquen su referencia a una u otra persona. En estos pasajes, dirá San Agustín:

no se nombra propiamente al Padre, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, sino al feliz y solo poderoso, Rey de reyes y Señor de señores, único Dios verdadero, la misma Trinidad²⁶.

Cuando San Juan habla de la creación, la dice del Hijo (Jn 1,14); cuando San Pablo habla de la inmortalidad, de la invisibilidad (1 Tim 6,16), o de la sabiduría (1 Cor 1,24), cuando se dice que Dios obra prodigios (Salmo 71,8) hay que entenderlas también del Hijo. Si el Hijo no es creatura, sino que por él todo fue creado, y si el Espíritu Santo no es creatura, entonces ambos son Dios. Y, por consiguiente, todas estas cualidades o acciones han de ser entendidas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, único y verdadero Dios. Por eso todo lo que se dice de Dios se dice del Padre, del Hijo y del Espíritu. Por eso afirma San Agustín:

No podemos decir que el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob sea el Hijo de Dios y no lo sea el Padre. Nadie tampoco se atreverá a decir que el Espíritu Santo o la Trinidad único Dios verdadero no es el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Únicamente el que no es Dios no puede ser Dios de estos patriarcas²⁷.

25 La investigación exegética actual ha dado a conocer que esto no es tan claro. Pero el que Dios se refiera sólo al Padre, después de haber definido la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo no es tampoco tan evidente. Cuando en el Antiguo Testamento se dice que Dios crea, ¿hay que entenderlo, según la fe de la Iglesia, sólo del Padre? ¿No hay que entenderlo del Hijo y del Espíritu Santo?

26 Ibidem I,6,10.

27 Ibidem II,13,23.

2.3. Solución de algunas dificultades que propone la misma Escritura

Hay expresiones que muestran la superioridad del Padre sobre el Hijo: (Jn 14,28; 1 Cor 15,28; Mc 13,32), pero la recta comprensión indica que hay que tener en cuenta la doble naturaleza del Hijo: en su naturaleza asumida, el Hijo es inferior al Padre; en su naturaleza divina, es igual. De aquí surge una regla para interpretar católicamente las Escrituras:

...distinguir entre lo que se dice según la forma de Dios, en la que es igual al Padre, y en la forma de siervo que asumió en el tiempo, en la que es al Padre inferior. Comprendida esta regla, ya no nos inquietarán las aparentes contradicciones que encontramos en las sentencias de los Libros inspirados²⁸.

Hay otras expresiones en la Escritura que afirman que el Hijo recibe el ser del Padre y que es Hijo por el Padre. Del Padre no se dice nunca que recibe el ser. Pero esta procedencia del ser Hijo se refiere al Hijo como igual al Padre, pero nacido del Padre. Lo mismo ocurre con el Espíritu Santo: procede del Padre. Esta manera de proceder no implica inferioridad. Como no implica inferioridad las misiones, los envíos: ser enviado es manifestarse de manera visible donde ya estaba invisiblemente. Pero la manifestación sólo no arguye semejanza.

2.4. Las manifestaciones divinas en el Antiguo Testamento²⁹

Cuando San Agustín trata este tema hay una serie de opiniones diferentes. La opinión de que Dios era un Dios desconocido era común a judíos, paganos y cristianos. La manifestación de Dios se hacía por medio de ángeles, eones, nombres, o a través del Hijo. Para Marción el Dios del Antiguo Testamento, Yahvé, no es el verdadero Dios. No

28 Ibidem I,11,22; II,1,3

29 Cf. L.J. van der Lof, L'exégèse exacte et objective des théophanies de l'Ancien Testament dans le "De Trinitate". En: Augustiniana 14(1964)485-499.

había inconveniente en que se manifestara. El verdadero Dios es el Padre de Jesucristo y se manifiesta por medio de su Hijo. ¿Se manifestó el Padre en el Antiguo Testamento? Marción lo negaba; los judíos lo afirmaban, basándose en las Escrituras, aunque siempre permaneciera de alguna manera ignoto: el Hijo no se manifestó, no existía, no era eterno. ¿Se manifestó el Hijo? Evidentemente, porque el Padre es invisible, opinaban los neoplatónicos, e incluso, los arrianos.

Las opiniones católicas varían también en este punto. Pero intentan mantener la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Para San Ireneo, por ejemplo, "la revelación (resp. gnosis) tiene también lugar en el A.T. por medio del Hijo, con un conocimiento saludable para la fe"³⁰. La doctrina de San Agustín se hace aquí cauta. Examina numerosas epifanías del Antiguo Testamento antes de dar su contestación, que se puede resumir en los siguientes puntos:

- * No se puede concretar, sin temeridad, cuál de las tres personas se apareció a los padres y profetas. No se puede determinar, a no ser que el texto lo indique, si fue el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo; o si unas veces se apareció el Padre, otras el Hijo y algunas el Espíritu Santo; o, finalmente, si se manifestó el Dios único, sin distinción de personas, es decir, la Trinidad³¹.
- * En toda manifestación se revela la Trinidad. Es el único Dios existente. No hay otro Dios. Luego si Dios se manifiesta, aunque lo haga el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo, se manifiesta la Trinidad.
- * Todas las personas son igualmente invisibles en su naturaleza divina.
- * Las personas divinas o la Trinidad se manifiestan siempre bajo formas externas. En su misma naturaleza son invisibles. En el Antiguo Testamento las

30 A. Orbe, Introducción a la teología de los siglos II y III (Analecta gregoriana 248). Tomo I. Università Gregoriana, Roma 1987, 29; ver también 404-405: "Según Ireneo, los profetas del AT, igual que todos los justos, conocieron con el Espíritu profético (santificante), mediante el Verbo, la existencia del Dios Creador y Espíritu...".

31 De Trinitate, II,7,13; II, 18,35. De esta afirmación no se puede concluir que San Agustín afirme que cualquiera de las personas trinitarias pueda encarnarse. Cf. F. Bourassa, art. cit., 676, nota 2.

manifestaciones divinas se han hecho por medio de los ángeles y de las criaturas.

- * Todas las teofanías del Antiguo Testamento están orientadas a la Encarnación del Verbo y tienden a la visión beatífica.

2.5. Manifestaciones de Dios en el Nuevo Testamento

Cuando San Agustín comienza a hablar de la teofanía por excelencia, la manifestación del Padre por Jesucristo, pierde toda su mesura y orden. El orden de la materia pasa a ser sustituido por el orden del corazón. De aquí las disgresiones, si pueden llamarse disgresiones, de los libros IV y XIII. Se contiene en estos excursos una cristología bastante completa. Se encuentran cantidad de formulaciones cristológicas "pre-calcedonenses" y soteriológicas de gran trascendencia³². También hay una disgresión que parece más bien un juego intelectual: la perfección del número seis. De todas maneras muestra la diferencia entre el Antiguo y Nuevo Testamento. Pero para comprenderla, se necesita la luz de Cristo, su humildad, que ilumina nuestra fe, la purifica. La diferencia parece estar en que las manifestaciones divinas del Antiguo Testamento eran prefiguraciones, representaciones, eran mediadas por las criaturas y los ángeles. Las epifanías del Nuevo Testamento son diferentes. Especialmente destaca la del Verbo:

...el mismo Verbo de Dios se hizo carne, es decir se hizo hombre, sin que se haya transformado o convertido en aquello que se hizo; y de tal suerte se encarnó, que en él se encuentra el Verbo de Dios, la carne del hombre y alma racional del

32 Fórmulas cristológicas: IV,2,4; IV,8,12; IV,9,12; IV, 13,16. 18; IV, 14,19; IV, 18,24; IV,20,27; IV, 20,27; IV, 21,30. 31; XIII,10,13; XIII,17,22; XIII,18,23; XIII,19,24; XV, 26,46. Hay fórmulas muy cercanas a Calcedonia: "ex duabus substantiis fieret una persona"(XIII,17,22); "coniunctus una cum illo persona"(XIII,17,22); " utrumque simul in unam personam Dei et hominis", "homo in unitate personae coniunctus est Deo"(XIII,19,24); etc. No menos importancia tienen las fórmulas soteriológicas: IV,2,4: "adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae, abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit nos participes divinitatis suae." Ver también XIII,10,13; XIII,18,23; XIII,11; XIII,12,16; XIII,14,18.19; XIII,16,21; etc.

hombre; y esta totalidad se llama Dios por [ser] Dios y hombre por [ser] hombre³³.

La diferencia entre esta epifanía del Verbo y la del Padre (la voz) y las del Espíritu Santo (paloma, lenguas de fuego) es grande. En éstas no se da como en la Encarnación la unión con la persona³⁴.

Las epifanías del Nuevo Testamento muestran tres verdades fundamentales: que "la Trinidad, inseparable en su esencia, puede manifestarse separadamente en la criatura sensible", y que en estas manifestaciones la acción de la Trinidad se da indivisamente. Cada una de las personas -según San Agustín- se puede manifestar personalmente. Así ocurre en la voz del Padre (Bautismo y Transfiguración), en las apariciones sensibles del Espíritu Santo (hálito, fuego, paloma) y en la Encarnación del Hijo. Sin embargo, toda la Trinidad actúa inseparablemente:

La Trinidad inseparablemente ha operado la voz del Padre, la carne del Hijo y la paloma del Espíritu Santo, refiriéndose cada una de estas realidades a cada una de las personas. Por este ejemplo se conoce cómo la Trinidad, inseparable en sí misma, se manifiesta separadamente por la forma visible de la criatura, y la operación inseparable de la Trinidad está en cada una de las cosas singulares que se dice manifestar propiamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo³⁵.

Este es un principio agustiniano que pasará a la historia del dogma, pero no sin ambigüedades. Cuando dice que la acción de Dios en el mundo es trinitaria no quiere decir que sea sin distinción de las personas, pero tampoco que lo que actúa es la sustancia o esencia divina sin las personas. Para San Agustín es clara la diferencia entre el Padre, Hijo y Espíritu en el seno de la Trinidad. No solamente es clara la distinción entre el Padre y el Hijo en cuanto que el Hijo procede del Padre y no el Padre del Hijo; sino que el Padre

33 De Trinitate, IV,21,31.

34 Ibidem II,6,11; II,7,12; IV,21,30.

35 Ibidem IV,21,30 (Traducción propia). La traducción de la BAC (320) supone la teoría de la unidad en la sustancia y la de las apropiaciones; por eso no es recta. Ver también De Trinitate, XII,11,15

en la donación del Espíritu Santo permanece siendo "totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis, principium" y, por ello, el que procede del Padre y del Hijo hace ciertamente referencia a aquel de quien nació el Hijo³⁶.

En tercer lugar, las epifanías muestran que el envío del Hijo y del Espíritu Santo no implica inferioridad o desigualdad personal, sino tan sólo procedencia. Ser enviado es tan sólo reconocer el nacimiento eterno del Padre. Pero este nacimiento eterno del Hijo no dice desemejanza. Lo mismo ocurre con el Espíritu Santo. El envío radica en las procesiones y las procesiones u orígenes no implican desigualdad, sino sólo orden de origen:

Así como para el Hijo nacer es ser del Padre, así para el Hijo ser enviado es conocer ser originado del Padre. Y de la misma manera como ser don de Dios es proceder del Padre, así también ser enviado es conocerse como procedente del Padre.

3. COMPRESION RACIONAL DEL MISTERIO: SOLUCION DE DIFICULTADES QUE PROVIENEN DE LA RAZON

La doctrina de la Trinidad no sólo tiene dificultades al contrastar su formulación con la Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino al analizarla racionalmente. Parece estar en contra de la misma razón. Que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean Dios y que sean un solo Dios parece contradecir la razón. Es necesario, pues, aplicar la inteligencia al misterio, para comprenderlo. Es lo que trata de hacer San Agustín. Para ello utiliza los elementos filosóficos y racionales de su tiempo. Sobre todo va a hacerlo, analizando y explicando tres términos: sustancia o esencia, lo relativo y persona. Pero se ha de decir que si San Agustín aparece como fijado en el concepto de sustancia divina, la relación es su descubrimiento, aunque deje mucho por determinar; la persona es su término débil: no es capaz de darle el alcance que realmente tiene. Aún así ha puesto las bases de toda futura teología trinitaria posterior, al menos occidental.

36 Ibidem, IV,20,29. Cf. XV,26,47.

3.1. La **sustancia** o **esencia** divina

San Agustín está encandilado con la idea de sustancia o esencia divina. Para él no hay ninguna duda de que Dios sea una sustancia. Esencia o sustancia están indicando la existencia:

[Dios] es, sin duda, sustancia, o si el nombre es más propio esencia, que los griegos llaman "ousía". Así pues como de saber se dice sabiduría, y de conocer (scire) ciencia, así también esencia viene de ser. Y, ¿a quién corresponde más el ser, sino a aquel que dijo a su siervo Moisés: Yo soy el que soy...?³⁷

Sin embargo, se puede uno preguntar, ¿qué es lo que entiende San Agustín por sustancia o, mejor, por esencia? ¿Es algo más que un concepto que, cuando se quiere rellenar de contenido, rompe todos los moldes del pensar?

A Dios le hemos de concebir, si podemos y en la medida que podemos- como un ser bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas; omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin un átomo de pasividad. El que así discorra de Dios, aunque no llegue a conocer lo que es, evita, sin embargo, con piadosa diligencia y en cuanto es posible, pensar de él lo que no es³⁸.

Sustancia o esencia es para San Agustín sinónimo de "natura" o de "res". Es lo que existe. Todo lo que existe es naturaleza o sustancia. El mal, la corrupción no es, aunque se dé en el ser. Ahora bien, sólo hay dos posibilidades de ser o existir: como creador o como creatura. Lo que diferencia a una de otra es la inmutabilidad, la espiritualidad, la infinitud, el ser simple. Con la idea de sustancia se quiere, primeramente, expresar la existencia: Dios es el que es, el que

37 De Trinitate, V,2,3.

38 Ibidem, V,1,2.

existe; pero también ciertas características sustanciales: Dios está pensado en términos de Espíritu. La materia es mudable. Pero no menos en términos de amor: Dios es amor.

Frente a la sustancia está el accidente, que es todo aquello que una cosa puede adquirir o perder por mutación. En Dios no hay accidentes, nada se dice de él de manera accidental.

3.2. Lo relativo en Dios³⁹

Ahora bien, para San Agustín no todo lo que se dice de él se dice según la sustancia. Se habla a veces según lo relativo. No dice nunca relación, sino relativo.

En Dios, sin embargo, nada se dice ciertamente según accidente, porque en él nada hay mutable; pero tampoco todo lo que se dice se dice según la sustancia. Se dice relativo (ad aliquid), como el Padre al Hijo, y el Hijo al Padre, y esto no es accidente⁴⁰.

Da la impresión de que aquí San Agustín supera con su terminología toda escuela filosófica. Aquí especialmente se deja llevar por el lenguaje de la Escritura y aplica una terminología aristotélica (sustancia, accidentes, relativo), dándole un nuevo sentido. De esta manera descubre una nueva realidad ontológica que no existía en filosofía: lo relativo no accidental, lo relativo que se da en la sustancia y, por lo mismo, es sustancial. San Agustín ha creado la teología de las relaciones. Esta intuición pudieron haberla tenido anteriormente los Padres griegos, pero entre lo que éstos dicen y lo que afirma el obispo de Hipona hay una enorme distancia. Faltaba, evidentemente, profundizar, completarla, enriquecerla; pero ya estaba hecho el aporte. El carácter ocasional y lógico, el carácter defensivo (liberarse del Arrianismo y del Sabelianismo) que tiene este término en San Agustín va a llenarse en la teología posterior de contenido.

Con la diferencia entre sustancia y lo relativo San Agustín está ya en el camino a crear un lenguaje preciso y propio de la Trinidad. Puede resumirse en estos dos enunciados. Todo lo que se dice en Dios según la sustancia se puede decir de cada persona y en singular. Todo lo que se dice de Dios relativo, se dice de las personas. Esto sólo indica distinción, no aumento o disminución. Por eso mismo, la Trinidad no se puede llamar Padre, ni tampoco Hijo. El Padre no es más que el Hijo; el Padre y el Hijo juntos no son más que el Padre o el Hijo solos; ni el Padre y el Hijo son mayores que el Espíritu Santo. Esto se dice relativamente, la grandeza se dice sustancialmente.

3.3. El término "persona" en la Trinidad

Que San Agustín tenía cierta antipatía para aplicar la palabra "persona" a la Trinidad es un aserto del P. Boigelot que merece tenerse en cuenta⁴¹. B. Studer habla solamente, más comedido, de una incomodidad⁴². Lo que si es cierto es que San Agustín no alcanza a situar el término de persona en el lugar que le corresponde: al lado de la relación, y eso a pesar de su afirmación: **El ser es término absoluto, la persona es término relativo⁴³.**

Persona tiene en San Agustín cinco sentidos diferentes:

1) ministerio, rol: hablar por propia persona o hablar en persona de otro; así en las teofanías: los ángeles obran en persona Dei. 2) Sujeto que asume una función, título, dignidad, oficio. 3) Individuo concreto, hombre o mujer. 4) El Verbo encarnado tiene una sola persona. 5) El Padre, Hijo y Espíritu Santo son persona. En el De Trinitate emplea esta palabra en el sentido 1) 41 veces; en el 2) 1 vez; en el 3) 8 veces; en el 4) 11 veces; en el 5) 95 veces⁴⁴. Desde luego San Agustín no llama a la Trinidad "persona", como no la llama "Padre" si no es en un sentido traslaticio. Utiliza este término

41 R. Boigelot, Le mot "personne" dans les écrits trinitaires de saint Augustin. En : Nouvelle Revue Théologique 57(1930)5-16, 10.

42 B. Studer, Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre. En: Theologie und Philosophie 57(1982)161-177 (sobre San Agustín 170-177): "Doch Augustinus zügert nicht, sein Unbehagen über die Formel tres personae (oder auch tres substantiae) zuzugeben."

43 De Trinitate, VII,6,11.

44 Cf. I. Chevalier, op. cit., 51ss.

39 Cf. El excelente aporte de I. Chevalier, Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires, Fribourg 1940.

40 Ibidem V,5,6.

más por costumbre y por adecuarse a la tradición. Sin embargo, está a punto de descubrir la posibilidad de utilizarla. ¿Por qué no lo hace?

El término "persona" aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo no puede determinar ni el género ni la especie, que no existen en Dios. Persona sería, en el caso de aplicársela a Dios, algo que coincide con el mismo ser de Padre, Hijo y Espíritu. Pero, entonces, ¿cómo se puede expresar lo propio del Padre, Hijo y Espíritu Santo con una misma palabra? "Persona" es una palabra muy genérica, que incluso se aplica al hombre y a Dios, luego no puede expresar lo propio. ¿Por qué se dice entonces del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que son "personas". San Agustín no encuentra la solución. Da cuatro opiniones débiles, para usar esta palabra: porque no lo contradice la Escritura⁴⁵; por seguir "nuestra" costumbre⁴⁶; por la pobreza del lenguaje, que no es capaz de expresar adecuadamente lo propio y distintivo en términos abstractos⁴⁷; para no permanecer en silencio cuando preguntan qué son esos tres⁴⁸. A pesar de su profundidad, no consigue San Agustín encontrar una explicación al empleo de persona en la teología trinitaria. Lo hará posteriormente Santo Tomás, al identificar persona con la relación subsistente.

4. A LA BUSQUEDA DE IMAGENES DE LA TRINIDAD⁴⁹

San Agustín dedica más de la mitad de su obra "De Trinitate" a la búsqueda de imágenes trinitarias. En este tema se manifiesta como un auténtico creador, y constituye, ciertamente, "la contribución más personal dada a la teología trinitaria"⁵⁰. Esto no quiere decir que no ha tenido una cierta relación con filósofos anteriores, sino que esta relación es

45 De Trinitate, VII,4,8.

46 Ibidem.

47 Ibidem, VII,4,9.

48 Ibidem, VII,6,11.

49 Cf. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers, Münster 1967. Amplia literatura en páginas IX-XXV (hasta 1927) y actualizada en páginas XII

50 A Trapè, op. cit., LXI.

muy relativa, de tal manera que se puede hablar aquí con propiedad de una "revolución agustiniana"⁵¹.

4.1. La Trinidad "psicológica"

Lo que se ha dado en llamar "la Trinidad psicológica" o "la doctrina psicológica de la Trinidad" no es sino el esfuerzo que hace San Agustín para comprender la Trinidad mediante imágenes o semejanzas tomadas de la naturaleza y, especialmente, del hombre, para que le lleven a un conocimiento más cercano de la Trinidad, para que le lleven al conocimiento y quizás a la visión. No es, desde luego, ningún apéndice a la obra. Comprender la fe en la Trinidad requiere no quedarse en la fe ingenua, sino en la fe purificada. ¿Creemos en Dios Trino y no le conocemos? ¿Amamos a Dios Trino y le ignoramos y desconocemos? Ciertamente:

Porque anhelamos comprender, cuanto es posible, la eternidad, igualdad y unidad de un Dios Trino, antes de entender es necesario creer y vigilar para que nuestra fe no sea ficticia; pues un día hemos de gozar de esta misma Trinidad, para vivir felices⁵².

La inteligencia del misterio ayuda a la fe a no errar, a no equivocar su objeto; al menos se descubre, con esta comprensión, si no lo que es Dios, lo que no es Dios. A situar la fe en toda su dimensión de fe no impura o errónea ayuda la comprensión del misterio mediante analogías e imágenes. Lo que importa es preguntarse de qué analogías y comparaciones debemos servirmos para ello. San Agustín enseña que la Escritura, adaptándose a nuestra pobreza por medio de palabras y semejanzas, ha intentado elevar a los hombres a la contemplación de la Trinidad⁵³. Jesucristo mismo, tomando nuestra naturaleza humana, purifica nuestra fe y nos unifica y conduce hacia la Trinidad⁵⁴. Nada

51 P. Hadot, op. cit., 441.

52 De Trinitate, VIII,5,8.

53 Ibidem, I,1,2.

54 Cf. Ibidem, IV,18,24.

hay que se oponga razonablemente a este misterio⁵⁵. Pero, ¿cómo poder acercarse más a la comprensión de este él? El creyente intuye este misterio y la luz de Dios brilla en su interior. ¿Cómo explicar con palabras este "conocimiento"? Por medio de imágenes, cada vez más perfectas y más cercanas a la Trinidad. Entre las imágenes y la realidad hay una tenue semejanza, aunque la desemejanza sea mayor⁵⁶. ¿Podrá expresarse con palabras lo que se piensa y puede pensarse a Dios como es?⁵⁷ San Agustín sabe que no. Por eso su "fracaso" era de antemano conocido por él. Sin embargo, de la contemplación de las trinitades humanas puede llegar a darse un "salto" a la realidad divina. Así emprende el camino a través de ocho arduos libros.

Esta parte debe ser, más bien, comprendida como un camino para acceder al Dios Trino, que sitúa a San Agustín dentro de la mística. "Hay un verdadero misticismo en esta teología. No es propiamente una contemplación, sino un estudio hecho por un místico y fundamentado sobre una alta experiencia de Dios"⁵⁸. El fin que persigue San Agustín es "percibir con claridad y distinción"⁵⁹ el misterio, este misterio que percibe ya en la fe, que ha vislumbrado, que desea y goza ya con la voluntad, y que, sin embargo, no puede explicarlo: "...no puedes, lo sé; digo la verdad, me la digo a mí mismo: se que no puedo"⁶⁰. De todas maneras mucho ha conseguido. Entre otras cosas, acercarse a la comprensión de la procesión del Espíritu Santo. Nadie hasta San Agustín había conseguido acercarse intelectualmente a la manera de proceder de la Tercera persona; nadie la había visto en relación a la voluntad, al amor, al don⁶¹. Otro aspecto importante y fundamental resalta en esta manera de abordar el conocimiento de Dios. La centralidad del hombre. Hasta San Agustín se conocía a Dios por el testimonio de la Escritura o por la creación. La creación del hombre a imagen y semejanza de Dios daba pie para allegarse al conocimiento de Dios. Pero que este Dios fuera Trino no era tan evidente.

55 Cf. *Ibidem*, V-VII. El descubrimiento de lo relativo en la esencia divina hace posible un hablar de Dios Trino.

56 Cf. *Ibidem* XV,16,26.

57 Cf. *Ibidem* V,1,2.

58 F. Cayré, *Théologie, sagesse et contemplation dans le De Trinitate*. En: *L'année théologique augustinienne* 13(1953)366-369.

59 *De Trinitate* XV, 27, 50.

60 *Ibidem*

61 *Ibidem*, XV,21,41.

Basándose en el mismo ser del hombre, en su conocer, en su amar, San Agustín pone al hombre en el centro. El giro antropológico se hace aquí patente. Desde lo más íntimo del hombre se puede intentar comprender la realidad trinitaria de Dios.

En los libros IV al VI hay seis fórmulas que no tienen como centro la vida intelectual, el alma o la mente del hombre⁶²:

1º Eternidad, verdad, voluntad (IV,1,2)

2º Cosa, imagen, congruencia (VI,10,11)

3º Eternidad, figura (species), uso (VI,10,11)

4º Ser, entender, vivir (VI,10,11)

5º Unidad, figura, orden (VI,10,12)

6º Origen, belleza, delectación (VI,10,12)

Pero en los libros VIII-XV hay una búsqueda mayor y más decisiva. Se da una cierta jerarquización y la elección de la imagen principal a la cual todas las otras estarán subordinadas. Esta trinidad está en lo más digno, lo más alto del hombre. San Agustín encuentra ocho imágenes:

1º El que ama, el amado, el amor (VIII,10,14)

2º Mente, noticia, amor (IX,3,3)

3º Memoria, inteligencia, voluntad (X,11,17)

4º Cosa (vista), visión, atención (XI,2,2)

5º Memoria (sensible), visión (interior), voluntad (unitiva) (IX,3,6-9)

6º Memoria (inteligencia), ciencia, voluntad (XII, 15,25)

7º Ciencia (de la fe), recuerdo, voluntad (XIII,20,26)

8º Ciencia de Dios, inteligencia de Dios, amor de Dios (XIV,12,15)

4.2. La Trinidad del amor

En los libros VIII y IX trata San Agustín de descubrir la Trinidad en el amor. Pero encuentra no lo que busca, aunque sí el lugar donde se debe buscar. Sin embargo, desecha esta analogía pronto. Lo que un teólogo rechaza o abandona,

62 Cf. F. Cayré, *Les images de la Trinité*. En: *L'année théologique augustinienne* 13(1953)363-365. En la exposición siguiente sigo a este autor.

otros lo recogen. Esta reflexión de San Agustín ha tenido una historia amplia en la teología.

Cuando alguien ama, existe el amor. No existe el amor sin amar. Pero cuando se ama no solamente se ama a alguien, sino que se ama al mismo amor. Pero el amor supone un amante, un amado y el amor⁶³. De aquí que se pueda decir: **Ves la Trinidad si ves el amor**⁶⁴. Mas, ¿qué decir cuándo el que ama y el amado es uno mismo? En este caso sólo hay dos realidades; el amante y el amado se identifican. En estas dos realidades se da una distinción y una identidad: son dos realidades, pero si una desaparece, desaparece la otra: quita el amor y desaparecerá el amante y amado; quita el amante y desaparecerá el amor. Además estas dos realidades coinciden en una unidad. Sin embargo, no se da aquí una imagen trinitaria. Por otra parte, ¿el amor no requiere conocer para amar? Luego donde hay amor tiene que haber también una tercera realidad: el conocimiento. Por esto mismo el análisis del amor no es suficiente para dar a conocer la Trinidad. Hay que dar un paso más.

4.3. La Trinidad en la memoria de Dios, conocimiento de Dios y amor de Dios

Después de ascender a través de las realidades del hombre, después de pasar por el hombre exterior, al hombre interior, ciencia y fe, llega San Agustín a examinar al hombre en la sabiduría, es decir, en las realidades del hombre que son eternas, incorpóreas, inmutables. Así llega a encontrarse con una trinidad en el hombre: la mente, la noticia que le lleva a su conocimiento y el amor con que se ama. Suelta de todo vínculo material, la mente del hombre se conoce a sí misma mediante una imagen de sí misma, la noticia, y se ama. De esta manera la mente, que es su mismo recuerdo, está presente en sí misma; la mente se entiende en una noticia que es también ella misma en cuanto conocida; y se ama. La mente, siendo sólo una, es siempre su recuerdo, siempre se comprende y se ama; la memoria, inteligencia y voluntad no son idénticas. Se oponen como términos relativos, sin que la sustancia se multiplique. Surge aquí una imagen de la

Trinidad. Ahora bien, cuando, traspasando aún los límites de la creatura, la mente se recuerda del Señor, su Dios; se entiende de Dios; y ama a Dios, entonces es cuando se da la Trinidad que se busca.

Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse la mente, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría; de lo contrario, aunque se recuerde a sí misma, se comprenda y se ame, es una ignorante. Acuértese, pues, de su Dios, a cuya imagen ha sido creada; conózcale y ámele⁶⁵.

4.4. En el país de la desemejanza

Cuando San Agustín apunta las diferencias entre estas imágenes de la Trinidad en el hombre y la misma Trinidad deja escapar un grito de dolor. Nada es como Dios. Las diferencias son enormes. La más importante, sin duda, es que en el hombre, la mente, el conocer y el amor no son personas; pero en Dios sí lo son. El conocer del hombre no versa sólo sobre lo conocido sino sobre lo desconocido y sobre el error. La memoria, el conocer y el amor son parte del hombre, que es también carne. La memoria, inteligencia y la voluntad no son el alma. La imagen trinitaria que existe en el hombre es creada, la que existe en Dios es increada, eterna. Entre el hombre y Dios se encuentra una distancia que sólo puede ser salvada por Dios y por la fe. La inteligencia, las imágenes quedan aquí en la región de la desemejanza⁶⁶. De nuevo va a repetir aquí San Agustín lo que dijo poco antes de su conversión:

Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente porque proceden de ti; mas no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece incommutable⁶⁷.

63 De Trinitate VIII, 10,14; IX, 2,2.

64 Ibidem, VIII,8,12.

65 Ibidem, XIV, 12,15.

66 Confesiones, VII,10,16.

67 Ibidem, VII,11,17.

Después de afanarse San Agustín, no le queda más que volver a fijar su atención en la regla de fe. Pero con el ansia siempre nueva de seguir buscando:

Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia⁶⁸. Pues, se busca para que sea más dulce el hallazgo, se encuentra para buscar con más avidez⁶⁹.

5. TRABAJOS

5.1. Profundización Teológica

- * Hacer un pequeño estudio sobre las fórmulas cristológicas "pre-calcedonenses" en los libros del De Trinitate que tratan de Jesucristo.
- * Poner en claro qué Persona es, según San Agustín, la que se muestra en el Antiguo Testamento.
- * Estudiar cómo San Agustín muestra la divinidad del Espíritu Santo.

5.2. Guía pastoral

- * Hacer una corta lista de las imágenes de la Trinidad que se pueden descubrir en el hombre.
- * Hacer una catequesis sobre las imágenes de la Trinidad.
- * Reunir varias estampas, santos, postales de la Trinidad y darse cuenta cómo se la representa.

⁶⁸ Ibidem, IX,1,1.
⁶⁹ Ibidem, XV,2,2.

5.3. Lecturas

- * Leer el pequeño libro de San Agustín, La fe y el símbolo de los Apóstoles. En: San Agustín, Obras completas, Tomo XXXIX, Madrid 1988, 386-421.
- * Juan Pablo II, "Jesucristo, revelador de la Trinidad". Catequesis del 19.8.87. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 23 de agosto de 1987, 591.
- * San Agustín, Sermón 217. En: Obras de San Agustín, Tomo XXIV, BAC, Madrid 1983, 199-207.
- * San Agustín, Sermón 52. En: Obras de San Agustín, Tomo VII, BAC, Madrid 1964, 40-59.

LECCION QUINCE

LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN
RICARDO DE SAN VÍCTOR

Sumario

1. *Para muchos Ricardo de San Víctor es un desconocido. Sin embargo, entre San Agustín y Santo Tomás, es el que ha realizado el esfuerzo más original y significativo para presentar un "tratado" de Trinidad muy atrayente y de gran unidad. Hoy en día se valora mucho a este "canónigo de San Agustín" por sus escritos místicos, pero sobre todo, por su tratado "De Trinitate". Traducido en los últimos años al francés, alemán e italiano, es de lectura fácil y recomendable.*
2. *Ricardo de San Víctor tiene un método propio. Parte, ciertamente de la fe y quiere comprenderla, no a la luz de la historia de la salvación, sino de principios lógicos indudables e incontrovertibles. De esta manera cree encontrar lo que él llama "razones necesarias", que hacen posible la aceptación del misterio trinitario.*
3. *El centro de su argumentación se sitúa en el amor, en la caridad. Si la caridad es lo mejor, lo más grande, lo más perfecto que existe, entonces tiene que tenerla Dios de manera suprema. Pero, para que exista la caridad tiene que existir necesariamente la diversidad de personas. Se necesita, por lo tanto, explicar lo que es "persona", cosa que hace Ricardo de manera propia y original, recurriendo a la "ex-sistencia", y mostrando que deben ser tres para que la caridad sea perfecta.*
4. *A pesar de la riqueza mística y espiritual de su proyecto, éste no fue continuado por sus discípulos. Quedó aislado en la historia, esperando que sea continuado, quizás en nuestro tiempo.*

1. INTRODUCCION

1.1. Actualidad de Ricardo de San Víctor

Ricardo de San Víctor ha empezado a ser actual y a resucitar en nuestro tiempo. Hay épocas que resucitan muertos. Se continúa diciendo, aunque no se sabe hasta qué punto es verdad, que la teología trinitaria está representada por dos tradiciones: la oriental y la occidental; y que dentro de la occidental hay nuevamente dos tendencias: la agustiniana-tomista y la más personalista, comunitaria y cercana a la oriental, cuyo representante eximio sería Ricardo¹. Esta tradición habría sido interrumpida por la fuerza de la síntesis de Santo Tomás, volviendo a ser asumida por los teólogos y filósofos que ven en la existencia el constitutivo del ser y tratan de descubrir una metafísica existencial². En todo caso es posible afirmar que "la especulación de Ricardo sobre el misterio intratrinitario es la única obra que sobresale en este tema entre el tratado de Agustín De Trinitate (399-419) y los tratados trinitarios de Buenaventura y Tomás"³.

1.2. El siglo XII y la Escuela de San Víctor

Con el año 800 comienza Europa a sentirse y querer ser el centro del mundo y se inicia un proceso de unificación y de universalización: unificación de poderes, territorial, eclesial, teológica, litúrgica. A pesar de la existencia de diversos reyes, Europa es una. Hay un lenguaje común y una común cultura. Las cruzadas son el signo de su deseo de expansión. Dentro de este proceso, los monasterios tienen un papel importante; pero cada vez más van a ser sustituidos por nuevos centros de cultura situados en las ciudades. Ocurre así el florecimiento de las escuelas catedralicias, de los conventos y de las órdenes religiosas. Francia es, sin duda, el centro del pensar teológico. Abelardo muere en 1142, después de haber entusiasmado a la juventud universitaria;

1 Cf. P. Hofmann, Analogie und Person. Zur Trinitaetsspekulation Richards von St. Viktor. En: ThPh 59(1984)191-234, 191.

2 Cf. A.M. Ethier, Le "De Trinitate" de Richard de Saint Victor, Paris/Ottawa 1939, 101.

3 H. U. von Balthasar, Introducción a Richard von Sankt-Viktor, Die Dreieinigheit, Einsiedeln 1980, 21.

Gilberto Porretano produce admiración en unos y críticas en otros; Pedro Lombardo enseña en París una teología equilibrada y sabia; San Bernardo ha realizado una ingente reforma y muere en 1153.

Aunque las fronteras de Europa están bien marcadas con el mundo oriental, aunque el pensamiento occidental se va separando del oriental, Europa no conoce fronteras culturales internas. Un italiano podía ser Abad de un monasterio en Normandía y, posteriormente, Arzobispo de Canterbury; un inglés podía ser obispo de Chartres o Prior en San Víctor de París. Los profesores de teología se mueven por toda Europa, yendo de una Escuela a otra o creando ellos mismos las escuelas. El trabajo teológico está en fermentación. Avicena, filósofo árabe, muere en 1037; Maimónides, filósofo judío, en 1204. Cuatro son las columnas donde se apoyará esta primera Edad Media: San Agustín (354 - 430), el Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V), San Anselmo (1033 - 1109) y San Gregorio Magno (540 - 604); quizás también hay que contar como uno de los padres de occidente a Boecio (480 - 524). Es cierto que en este siglo XII no habrá grandes figuras como en el siglo XIII. Pero hay una gran multitud de excelentes y laboriosos teólogos. Este tiempo conoce ya el comienzo de la dispersión de los saberes, y el distanciamiento de la Teología y la Espiritualidad⁴. El siglo XII se conoce "como el siglo en que la actual Europa ha comenzado su historia"⁵.

La Escuela de San Víctor fue creada por Guillermo de Champeaux en 1108 en una antigua abandonada abadía, situada en las afueras de París. Guillermo había abandonado su antigua escuela a causa de las disputas tenidas con un alumno rebelde, Abelardo, que le hacía la vida imposible; pero le habían seguido no pocos de sus alumnos. Se inicia una Escuela que no sería catedralicia, pero tampoco, en sentido estricto, monástica. Los canónigos de San Agustín

llevan en la Abadía de San Víctor una vida contemplativa, pero con clima propio⁶. No se rehuye el intento de unir el saber dialéctico con la ciencia, la escolástica con la mística; se intenta unir la fe y la razón, la ciencia con la sabiduría⁷. La Escuela de San Víctor se interesa por la contemplación, pero no se entrega en una fe sin razones. Por otra parte, las razones que busca para la fe y la contemplación han de estar al alcance de los sencillos, piadosos, aunque pueden servir también a los ilustrados.

En este ambiente cultural y situacional se encuentra viviendo y enseñando el profesor contemplativo, cercano y profundamente original que es Ricardo de San Víctor.

1.3. Ricardo de San Víctor: vida y obras

Muy poco se sabe históricamente de la vida de Ricardo. Su firma consta en algunos documentos y crónicas de su abadía; de su muerte nos llegan dos epitafios⁸. Su vida parece haber sido breve. Es de origen escocés o inglés. Puede haber nacido en 1123. El año 1139 entra en la Abadía de San Víctor, dos años antes de la muerte de Hugo de San Víctor. Puede, por lo tanto, haber sido, durante estos dos años, discípulo de él. En 1159 aparece firmando como subprior; en 1162 como prior. El Abad de este tiempo no fue un ejemplo a imitar, y terminó destituido; pero nada se trasluce en los escritos de Ricardo de estas debilidades de su superior. El 10 de marzo de 1173 muere⁹.

Lo que no dicen documentos, puede apreciarse por la lectura de sus obras¹⁰. Nos encontramos con un auténtico maestro

4 Cf. la acertada observación sobre el mismo Ricardo de San Víctor hecha por J. Beumer, Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker. En: Scholastik 31(1956) 213-238.

5 F. Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und den Werden Europas im 12. Jahrhundert. Wien/Zürich 1949: "Europa - das Abendland der Gegenwart - ist im 11. und 12. Jahrhundert entstanden"(9), "Das 12. Jahrhundert darf mit vollen Recht als das erste Jahrhundert eines neuen Europa angesprochen werden"(15).

6 Cf. P. Hofmann, Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St. Viktor. En: PhTh 59(1984)191 - 234, 192.

7 Cf. U. Kühneweg, Der Trinitätsausweis Richard von St. Viktor. En: ThPh 62 (1987)401 - 422, 403; M. A. Schmidt, Zur Trinitätslehre der Frühscholastik. Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung. En: ThZ 40(1984)181 - 192,189.

8 Cf. PL 196, col. XI y el comentario de Hugonin en el mismo tomo (XIII-XVIII). Los epitafios son bastantes posteriores a su muerte (1348 y 1531). Excelente resumen en P. G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952, 165-170.

9 Cf. C. Ottaviano, Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero, Roma 1933, 533.

10 Cf. las acertadas características que le asigna por el examen del texto de sus escritos teológicos J. Ribailier en: Richard de Saint Victor, Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables per J. Ribailier, Paris 1976, 8 y 9.

espiritual y buen teólogo, que trata de unir ambos saberes¹¹. También trata de unir el saber racional y la vida religiosa¹². Es un buen pedagogo. Su expresión es sencilla y accesible. Trata de enseñar a discípulos que sabe no siempre están dispuestos a aprender. Es, ciertamente, ordenado, a pesar de ciertas repeticiones. Es exigente con su obra, no se satisface fácilmente. Siente y admira la belleza, la proporcionalidad. Es algo escrupuloso y pesimista, desconfiado de la sensualidad y muy severo con las faltas contra la sexualidad. Conoce las doctrinas de los Padres, sobre todo de los occidentales (cita, la mayor parte de las veces implícitamente, a San Agustín, San Anselmo, Boecio, Gregorio Magno, Pseudo Dionisio) y conoce y toma postura ante los contemporáneos. Evita las polémicas. Resalta, sobre todo, la originalidad de su pensamiento y la independencia de su espíritu. Comprende sus limitaciones, sobre todo en lo que se refiere a expresar la verdad divina; pero está convencido de que su propio punto de partida es novedoso, no lo ha visto en otros, y de que su lógica es estricta y convincente. Escribe y habla para sencillos; pero sabe que le van a leer también los inteligentes. Tratarle de "joven ingenuo" y de utilizar un "procedimiento infantil", como lo hace Ethier¹³ es injusto. Se le podría caracterizar, resumiendo, como un sencillo maestro de espiritualidad, con una clara y original teología, creativo, servicial, lógico, exigente, empeñoso. Es decir, un buen profesor. Quizás un estudioso trabajador que sentado sobre los grandes gigantes de la teología puede ver más allá de donde aquellos vieron, y puede, a su vez, promover el crecimiento de gigantes.

Sus obras han sido clasificadas de diversas maneras. Entre los escritos que se refieren a la vida interior se encuentran los llamados "Benjamin mayor" y "Benjamin menor". El primero trata de la preparación a la contemplación; el segundo, de la

11 Cf. A. M. Ethier, op. cit., 8: "A vrai dire, nous n'avons pas affaire, avec Richard, à un auteur aux physionomies très variées. Ni artiste, ni poète, ni historien, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'une pièce, un théologien de la vie spirituelle"; J. Beumer, art. cit., 214: "Die Theologie Richards ist nämlich von seiner Mystik abhängig, und seine Mystik von der Theologie".

12 Cf. G. Dumeige, op. cit., 20: "rare alliance du savoir et de la vie religieuse".

13 A. M. Ethier, op. cit., 87: "Oui, c'est bien le cas de le dire, Richard jubile comme un enfant d'école qui vient de résoudre un énorme problème... Naïveté juvénile, bien vite dégonflée au contact d'un maître éminent"... "... Le procédé de Richard est souvent des plus enfantins" (102).

misma contemplación. Son libros que han tenido gran influencia en la mística alemana.

Los que se refieren a temas teológicos, unos son estrictamente dogmáticos, y de ellos tres eminentemente trinitarios: "De Trinitate", "De tribus appropriatis personis in Trinitate" y "Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii". Trata también el tema dogmático de la redención de Cristo y una corta antropología. El resto de los libros tienen un aspecto moral.

Al tercer grupo pertenecen los opúsculos exegéticos, en los que trata de interpretar textos difíciles del Antiguo y del Nuevo Testamento. En estas obras es menos original.

1.4. El Tratado "De Trinitate"

Es "el tratado teológico más importante del medievo"¹⁴, "el mejor fruto de la corriente de las sumas o sentencias del siglo XII", en todo caso, "la obra más importante de Ricardo y la única en su género"¹⁵. Es alabado por todos los comentadores como de una originalidad grandísima, al distanciarse no sólo de Boecio, sino de Anselmo y Agustín. Le citan los grandes escolásticos como Santo Tomás, San Buenaventura, Alejandro de Hales. Nunca se ha dudado de su autoría.

Consta de 6 libros, cada uno con 25 capítulos, que pueden presentarse en el siguiente esquema:

Libro I:	Existencia de una sustancia divina, única y absolutamente perfecta
Libro II:	Los atributos divinos: increado, eterno, inmenso, único, soberano bien
Libro III:	Pluralidad, igualdad y unidad de Personas
Libro IV:	Explicación del concepto de Persona y aplicación a Dios
Libro V:	Las procesiones inmediata y mediata-inmediata
Libro VI:	Nombres de las Personas

14 Hugonin, PL, 196, XXIV.
15 C. Ottaviano, op. cit., 530.

La fecha en que fue escrito es incierta. Parece ser una obra de madurez, si se compara con los otros escritos. Lo más probable es que se haya tardado varios años en escribirlo. Se trata, ciertamente, de un curso o de clases dadas en la abadía. Algunas pistas para determinar la fecha de composición nos las adjunta Ribaillier¹⁶. Teniendo en cuenta que, quizás, no haya terminado él de corregir totalmente el último libro, ya que puede haber sido añadido al conjunto después de su muerte, puede colegirse que es una obra de la última mitad de su vida profesoral¹⁷.

El libro sorprende por la pocas citas bíblicas (casi todas ellas además en el prólogo y en el libro VI) y patristicas. Sólo se cita explícitamente a Pseudo Jerónimo (IV,3), San Jerónimo (IV,4), San Agustín (IV,20) y Boecio (IV, 21). Pocas reminiscencias claras. Bastante citas de la fe de la Iglesia y de la liturgia¹⁸. Pero se manifiestan influencias intelectuales del neoplatonismo, San Agustín, Pseudo Dionisio¹⁹, anselmianas, de Abelardo, San Bernardo, Hugo y Achard de San Víctor²⁰.

¿En qué tradición se ordena este tratado? ¿Oriental u Occidental? Hoy ya no es tan clara esta división de De Régnon²¹ y es menos clara la asignación que hizo a Ricardo de pertenecer a la tradición oriental y su dependencia de los Padres griegos. Es uno de los teólogos tan amplios y universales que abarca a ambas tradiciones. Su punto de partida está sobre ellas, superando sus riesgos y situándose como punto intermedio²². Pero también su proyecto es

ambiguo²³. Desde luego puede considerársele como perteneciente a la tradición occidental, agustiniana, boeciana, anselmiana; pero enriqueciéndola con una corriente personalista que se basa en el concepto del amor. Esto es lo que le hace estar hoy tan cerca de teólogos ortodoxos actuales²⁴.

En la actualidad se posee la edición crítica del De Trinitate hecha por J. Ribaillier, edición muy bien cuidada, que se basa sobre el manuscrito más antiguo, pero que ha tenido en cuenta todas las demás familias²⁵. En la colección Sources Chrétiennes aparece el texto de Migne, pero mejorado, con la traducción francesa, realizadas ambas, las mejoras y la traducción, por G. Salet²⁶. En la PL se encuentra también este texto, con muchas faltas, sobre todo de puntuación²⁷. Existe una traducción alemana realizada por Hans Urs von Balthasar²⁸ y el libro III conoce una traducción inglesa²⁹. Ultimamente ha aparecido en italiano una traducción, con introducción y notas³⁰. Por motivos de facilidad se citará por la edición de Salet, a no ser que existan diferencias con el texto crítico.

2. CUESTIONES DE METODO

2.1. La fe está al principio

El prólogo del libro De Trinitate de San Víctor es una introducción al estudio de un tema difícil. A este estudio sólo se puede entrar por la puerta de la fe. La fe es el origen y el

16 J. Ribaillier, De Trinitate, 13.

17 Cf. también G. Dumeige, op. cit., 169.

18 Interesante la comparación entre la estructura de los tres primeros libros y el Símbolo Quiquingue que hace O. González, Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura. En: La Ciudad de Dios 176(1963)567-602, 574.

19 Pero la afirmación de O. González de que el influjo del Pseudo Dionisio sea inexistente es insostenible si se mira incluso algunas expresiones de Ricardo. Puede que no sea un influjo directo, pero sí ya ambiental. Cf. Ibidem, 578-589.

20 Cf. las notas complementarias de Ribaillier, De Trinitate, 463-508.

21 Cf. Th. de Régnon, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, Vol II, Paris 1892, 240.

22 Cf. el juicio acertado de J. Pikaza, Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor. En: Estudios Trinitarios 6(1972), 90: "Se puede tomar a Ricardo como punto intermedio entre los latinos que tienden a hacer de la esencia un absoluto y los griegos posteriores que, al seguir partiendo de la monarquía paterna y haber perdido el sentido de lo ontológico de la tradición, convierten la procesión del Espíritu Santo en algo desvinculado de la génesis del Hijo".

23 Cf. G. Dumeige, op. cit., 100-102; A.M. Ethier, op. cit., 22-24, 103; W. Simonis, op. cit., 114; T. L. Penido, Glosses sur la procession d'amour dans la Trinité. En: EThL 14(1937)33-68, 67.

24 Al comparar con el de Ricardo el pensamiento de D. Staniloae uno se da cuenta de sus semejanzas. Cf. D. Staniloae, Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa? Roma 1986 (esp. 43).

25 Richard de Saint Victor, De Trinitate, Paris, De Vrin 1958.

26 Richard de Sant-Victor, La Trinité. Texte, Introduction, traduction et notes de Gaston Salet, S.J. (Sources Chrétiennes, 63), Paris, du Cerf 1959.

27 Richardi a Sancto Victore. Opera omnia. PL, 196, col. 887-992, Paris 1855.

28 Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit, (Reihe Christliche Meister, 4), Einsiedeln 1980.

29 G.A. Zinn (trad.) - J. Châtillon (Praef.), Richard of St. Victor, "The Twelve Patriarchs", "The Mystical Ark", "Books Three of the Trinity. (Classics and Western Spirituality), London 1979.

30 Riccardo di S. Vittore, La Trinità. Traducción, introducción, notas e índices de Mario Spinelli, Roma 1990.

fundamento de todo bien. La adhesión que se hace a las verdades conocidas por la fe es la más firme; más firme que la que se hace a las verdades adquiridas por la inteligencia. Dudar de la fe es casi como una locura. Pero el creyente está llamado a contemplar las verdades que cree cara a cara. Entre estos dos términos se da un intermedio, la fe que recibe y el conocimiento que el creyente debe adquirir con esfuerzo. Ricardo es aquí agustiniano y anselmiano:

Nos debe parecer poco creer lo que es verdadero y recto de Dios; trabajemos, como se ha dicho, para entender lo que creemos. Empleémonos siempre, en cuanto puede ser lícito y posible, por comprender con la razón lo que tenemos por la fe³¹.

Se resalta el aspecto cognoscitivo de la fe; pero también su certeza, su seguridad, la adhesión. La fe es el principio de la caridad y de la esperanza. Pero no es el punto final en el proceso del conocer. Es el umbral de entrada, en el que no se debe quedar el invitado. Pero es a donde se debe recurrir en todo momento, es el suelo permanente donde crece la inteligencia de las verdades:

"¡No entiendo", dices, "no comprendo"! Pero lo que no puedes comprender por la inteligencia, puedes creer por la devoción de la fe³².

Cuando Ricardo se encuentra con una tarea difícil para la inteligencia, vuelve los ojos a las expresiones de fe. Su recurso a la "fides catholica", a las confesiones que se leen, oyen o cantan en la liturgia (I,5;IV,1;VI,21;VI,22), a los "fidei nostra documenta" (III,1), a los prefacios de la Misa (III,8), a "lo que canta la Iglesia por toda la tierra" (IV,20) es constante. Y lo que es aún más significativo: al final de su trabajo la razón no supera lo que dice la fe. **"Constat itaque, quod credimus"** dice Ricardo ya al final del libro I, concluyendo toda su obra y habiendo convencido (a los lectores o a los

31 De Trinitate, prol.: "Parum ergo debet nobis esse quae recta et vera sunt de Deo credere; sed satagamus, ut dictum est, quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide."

32 De Trinitate VI,22: "Non capio", inquis, "non intelligo"! Sed quod per intelligentiam capere non potes, per fidei devotionem credere potes."(Texto Ribaillier)

alumnos) de que Dios no puede ser sino uno y trino, conviniendo la unidad de sustancia con la trinidad de Personas³³. La fe tiene además una labor importantísima: evitar que la inteligencia se pierda en fantasías:

Así pues debemos echar de nuestros corazones esta clase de fantasías (es decir, la desigualdad de las personas, porque una da y otra recibe) y creer todavía más firmemente lo que aún no logramos comprender por la inteligencia³⁴.

Si bien es cierto que aquí Ricardo no piensa el carácter salvífico de la fe y se centra en su dimensión cognoscitiva, no se le puede acusar de utilizar la fe como un trampolín³⁵.

2.2. La inteligencia de la fe

Si bien la fe está al comienzo, acompaña la confesión de la fe, de tal manera que al término la comprensión no deja a la fe atrás, es necesario avanzar constantemente en la inteligencia de la fe. En esta inteligencia está la alegría suprema, las mayores riquezas, la delectación infinita. Aquí se descubre el místico que es a la vez teólogo.

En la inteligencia de la fe está la perfecta realización de lo humano: En la inteligencia y el pleno conocimiento de estas verdades está la vida eterna. En esta adquisición está la suma utilidad, en su contemplación la suma alegría. Estas son las más grandes riquezas y las delicias eternas; en gustarlas se encuentra la íntima dulzura, y en su fruición la infinita delectación³⁶.

33 De Trinitate, VI,25.

34 De Trinitate, V,24: "Debemus itaque huiusmodi phantasias de cordibus nostris abiecere et omnino firmiter credere que necdum possumus per intelligentiam capere". (Texto Ribaillier. El texto de Ribaillier sigue la escritura latina del manuscrito Mazarine)

35 Cf. J. Ribaillier, op. cit., 20.

36 De Trinitate, I,3: "In horum plena notitia et perfecta intelligentia, vita obtinetur aeterna. In hac sane acquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jucunditas. Hae sunt summe divitiae, hae sempiternae deliciae; in horum gustu intima dulcedo, in eorum fruitione infinita delectatio".

Esta inteligencia de la fe es una fe inteligente; tiende a apoyar la misma fe, ya que se va a ver como algo que no va contra la razón. De aquí surge la universalidad de la fe. La fe no es la herencia de unos pocos, sino algo que está de acuerdo con la común razón. Si la inteligencia no es capaz de explicar todo en la fe, no es ninguna cosa extraña; tampoco puede explicar todas las verdades que acepta el hombre sin dificultad³⁷. Si el hombre es inteligente y creyente no se ve por qué sobre ciertas verdades necesarias no ha de tener un conocimiento de fe y de razón. La fe y la inteligencia de la fe deben coincidir, aunque por diferentes caminos: el de la fe es la autoridad; el de la inteligencia de la fe, la razón³⁸.

2.3. Las razones necesarias

De aquí la expresión de "razones necesarias" que emplea continuamente Ricardo en su tratado. Evidentemente piensa que existen argumentos que prueban con certeza la existencia y el mismo ser divino. Lo que existe necesariamente, como Dios uno y trino, ha de tener razones necesarias para existir; y el hombre las puede encontrar y exponer. Ricardo es uno de estos hombres. Encuentra razones, puntos de partida, argumentos que demuestran que Dios es tripersonal. No se basa para ello en los testimonios de la Escritura. Para argumentar la existencia del ser divino parte de la lógica o de la experiencia; para argumentar sobre la tripersonalidad parte de la experiencia, de la felicidad, de la gloria que supone el amor. Es bien cierto, por otra parte, que sin el trasfondo cristiano de su vida y de su historia no podría llegar al resultado que llega³⁹. Todavía no se ha realizado culturalmente la separación de fe y razón; todavía no se ha determinado teológicamente que hay verdades que sólo son descubiertas por la fe. Ricardo está muy lejos de ser un racionalista, o un semi-racionalista⁴⁰. Tiene enorme

sentido para el misterio⁴¹. Está convencido de que no hay una doble verdad, y de que la única verdad puede ser creída y comprendida, sin que la fe ni la razón desaparezcan. Hoy concebiríamos estas "razones necesarias" como "una concatenación lógica de proposiciones, que nos da una expresión coherente de las verdades que la fe nos presenta como necesarias"⁴². Las "razones necesarias" serían algo más que argumentos o ejercicios lógicos que realiza el creyente y que le llevarían a percibir la no contradicción de los misterios de la fe con las exigencias de la razón⁴³; algo más que la sola "pretensión de llegar a una convicción, metodológicamente adquirida, de su objetividad existencial"⁴⁴. Ricardo está convencido de que el que tiene una razón sana se ha de encontrar con la verdad divina que ha sido revelada en Jesucristo.

Las "razones necesarias" tendrían estos aspectos:

1) Muestran que la fe es verdadera, y, por lo tanto, coinciden con ella; 2) lo realizan por un método racional, que supone esfuerzo y no está abierto a todos; 3) hay un punto de partida que es evidente, de experiencia directa; 4) se da una lógica clara a lo largo de la demostración; 5) tienen en sí una cierta belleza, proporcionalidad; 6) causan una fruición, alegría, dulzura cuando se encuentran.

2.4. El método

El método que emplea Ricardo de San Víctor en este tratado es sencillo y está utilizado con mucha regularidad. Se puede exponer en los siguientes pasos:

1. El punto de partida es la fe de la Iglesia, que se reza, canta, medita, se anuncia por el mundo. La fe es cierta, segura. El contenido es claro, y se adhiere a él con un inconfundible acento íntimo y tierno (mi Dios):

37 Cf. De Trinitate, IV,2; II, 21; III, 10: "...si experientia te docet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura humana, nonne eo ipso te docuisse deberet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura divina?"

38 Nos damos cuenta de que en este tiempo la razón no se ha independizado, separado de la fe; ambas pueden vivir concordadas.

39 Rectamente juzga G. Dumeige, op. cit., 156: "Qu'est en son fond dernier le De Trinitate sinon une recherche dont le 'Deus caritas est' de Saint Jean est à la fois le leitmotiv et le dernier mot?"

40 Cf. J. Ibáñez-F. Mendoza, Dios Trino en Personas, Madrid 1988, 58.

41 A Dios le denomina "illa supereminenti incomprehensibilitate" (II,21). El espíritu apofático del Pseudo Dionisio está en Ricardo bien presente.

42 G. Salet, op. cit., 43 y 468.

43 Cf. J. Ribailier, op. cit., 20.

44 A. M. Ethier, op. cit., 69.

Leí de mi Dios que es uno y trino, uno sustancialmente pero personalmente tres: todo esto lo leí...⁴⁵.

2. Se trata ahora de avanzar desde la fe, de probar lo que se conoce por la fe. Por eso continúa diciendo:

Pero dónde todo esto se pruebe, no recuerdo haberlo leído⁴⁶.

"No recuerdo haber jamás leído dónde todo esto se pruebe", repite, y acentúa: "abundan las autoridades pero no de igual manera las argumentaciones, los ejercicios faltan (experimenta desunt), los argumentos son raros"⁴⁷. La propuesta es, pues, dar argumentaciones, experimentos, argumentos, para mostrar la verdad de lo que ha leído, pero por otros caminos. Estos caminos mediante los que da argumentaciones no los ha visto en los padres anteriores; son propios de él.

3. El punto de partida metodológico es siempre una verdad que no puede ser puesta en duda. Cada vez que empieza con el ejercicio aparecen expresiones semejantes, que se repiten a lo largo del proceso y en la conclusión alcanzada: "comencemos desde donde nadie pueda dudar"(I,6;I,7); "partamos de lo que es absolutamente cierto para mostrar lo que nadie puede dudar"(II,2); "está fuera de duda"(II,4; II,9); "indudablemente podemos resumir"(II,6); "es imposible que"(II,7); "tenemos por cierto"(II,8); "entre cada uno en sí mismo y sin duda reconocerá"(III,3); "tenemos la certeza de que"(III,11)...

Estas verdades de las que se parte pueden ser reducidas a las siguientes categorías:

a) una verdad lógica, es decir, una verdad que se acepta como evidente:

- "todo lo que existe o puede existir es eterno o creado"(I,6)

45 De Trinitate, I,5: "Legi de Deo meo quod sit trinus et unus, unus substantialiter sed personaliter trinus: haec omnia legi-".

46 Ibidem: "-sed unde haec omnia probentur, me legisse non memini".

47 Ibidem, III,1.

- "el ser que existe eternamente es increado"(II,2)
- "el ser que no tiene principio ni fin es infinito"(II,4)
- "no existen ni pueden existir dos seres infinitos"(II,6)
- "lo que recibe el ser de la creación alguna vez no existió"(II,8)
- "la perfección total no puede no tener todas las perfecciones"(III,2)

b) Una verdad de experiencia, es decir una afirmación que es fácilmente inteligible y aceptable por todos los que le escuchan o leen.

- "Que cada uno se introduzca en sí mismo y encontrará sin duda ni contradicción que nada hay mejor que la caridad, nada más delectable que la caridad". (III,3)

- "Así pues digamos en primer lugar lo que sabemos todos por una especie de instinto natural y que se confirma por la vida corriente y las experiencias cotidianas: es manifiesto que muchas personas están tanto más unidas cuanto más cercano es su parentesco, y tanto más felices son cuanto más unidas están".(V,2)

c) Una verdad de conformidad o belleza. Es decir, lo que es más bello y proporcionado se adecua más a la verdad que lo que es desproporcionado. Este es un principio que no hace falta justificar.

- "Te pregunto, ¿cuál es para ti la pluralidad más bella, cuál es para ti la pluralidad más conveniente: aquella cuya distinción le viene de la ordenadísima variedad de las propiedades y en la que se realiza la unión por relaciones proporcionales admirablemente dispuestas... No pienso que nadie estimará que puede faltar a la belleza soberana lo que es más bello y pueda realizarse en ella lo que es menos bello" (V,2; cfr. V,14).

d) Una verdad que se deriva de un principio de semejanza. Se trata de la analogía, es decir de la aplicación a Dios de lo que se da en la naturaleza creada de manera análoga.

- "Leemos en la naturaleza creada lo que debemos pensar o estimar de la naturaleza increada". (I,9)

- "Que nadie se turbe, nadie se indigne si, para (llegar a) una comprensión más evidente de la verdad, hablamos de las cosas divinas y supramundanas a modo humano. Este modo de hablar que viene en ayuda de nuestra indigencia con tanta más seguridad cuanto más lo encontramos usado continuamente en la Sagrada Escritura". (III,18)

4. Se trata de pensar conforme a estos principios con un pensamiento lógico, recto, claro, llevando a las últimas consecuencias los principios, sin que se contradigan, sino complementándose unos con otros. De esta manera va a deducir que la persona no se puede definir únicamente por la sustancia, sino por el origen. De otra forma se daría una contradicción. Mediante la aplicación de otros principios se va a determinar que tiene que haber varias personas en Dios, pero que no puede haber más de tres personas, porque iría entonces contra el principio de la proporcionalidad o belleza.

5. El punto de llegada es la confirmación de la fe, pero con un aumento de fruición y habiendo realizado un esfuerzo, habiendo cumplido con el ardor que quema el alma por la búsqueda del rostro de Dios.

3. LOS CONTENIDOS DEL "DE TRINITATE"

3.1. La Existencia de Dios (Libro I)

En su primer libro propone Ricardo las "razones necesarias" que hagan al hombre, incluso al que está algo dormido, adherir racionalmente a Dios. Demuestra la existencia de Dios a partir de una verdad "de la cual nadie puede dudar". Es una verdad lógica y de experiencia: "todo lo que existe o puede existir es eterno o temporal". La existencia de lo temporal es evidente por sí misma, por eso es necesario ("ratiocinando colligitur"(I,8)) que exista un ser eterno. De otra manera no tiene explicación la existencia del ser temporal. En este ser eterno no se excluye, en principio, una doble forma de existir: eterno de sí mismo y eterno de otro. La lógica no contradice los datos de la fe. La existencia en el ser eterno de una producción no se puede negar a priori, pues si se da en el temporal, ¿por qué no en el eterno? Este ser eterno tiene que ser "quo nihil majus, nihil melius". Dado que hay grados de ser en los seres, el ser eterno tiene que ser

el mayor y el mejor. Por otra parte, los seres temporales pueden ser o no ser, han pasado del poder ser al ser de hecho. Este pasar del poder ser al ser de hecho, esta "potentia essendi", no la tienen en sí mismos; luego la han recibido de quien la tiene.

Posteriormente pasa a determinar que este ser eterno, perfecto y que posee el poder ser sólo puede ser uno: el que tiene en sí la divinidad. La divinidad no es comunicable a otras sustancias; no pueden existir dos sustancias divinas. En esta única divinidad se identifican sustancia, potencia y sabiduría. Ahora bien, es difícil comprender esta divinidad, pero es necesario atribuirle, como todos lo hacen, la inmutabilidad, la plena sabiduría y plena potencia, la sustancia suma y la unicidad.

3.2. Los atributos de Dios (Libro II)

De una manera lógica exigente se propone demostrar cuáles son los atributos absolutos de la naturaleza divina. Algunos son aceptados universalmente; otros, como el de la unicidad divina, son más difíciles de aceptar. Sin embargo, la lógica aplicada racionalmente conduce a demostrar todos los atributos a partir de la eternidad y del ser de sí mismo. Esta sustancia divina, este Dios, que es eterno y de sí mismo, es increado, sempiterno, inmutable, inmenso, infinito, todopoderoso. Estas propiedades sólo puede tenerlas Dios. Son incomunicables a otras sustancias. Dios es además el soberano bien, simple, único Señor. De tal manera que esta sustancia única y sobre la razón se puede llamar "essentia supersubstantialis" (II,22).

3.3. El amor en Dios requiere pluralidad (Libro III)

Ricardo se da cuenta de que en este libro va a dar una explicación muy personal. Le ha costado llegar a ella. No la ha visto en otros. La va a exponer. Si no ha llegado a la meta que quería, al menos le habrá servido haber trabajado.

a) La argumentación

En Dios se tiene que dar la bondad suprema, la felicidad suprema, la suprema plenitud de la gloria. Pero entonces no puede faltar la caridad. Todos están de acuerdo en ello. No hay duda ni contradicción:

Nada mejor que la caridad, nada más perfecto que la caridad- es la más grande y la más perfecta (III,2) -nada mejor que la caridad, nada más gozoso que la caridad (III,3) -nada más dulce que la caridad, nada más gozoso; la vida racional no experimenta nada más dulce que las delicias de la caridad, nunca deleite alguno es más delectable. (III,4)⁴⁸.

De acuerdo a esto se va argumentando:

- * Dios es perfecto y no puede faltarle ninguna perfección.
- * La caridad, el amar y ser amado, es una perfección.
- * En Dios tiene que darse la caridad de manera suprema.
- * No es suficiente para expresar todo su amor una persona a la que no se pueda amar con todo el amor divino, a alguien creado.
- * Para que exista el amor divino tienen que existir personas que se amen divinamente.
- * El amor es, además, lo que hace más feliz.
- * Dios que es la plenitud de la felicidad tiene que recibir la plenitud de amor.
- * La felicidad implica el que el amante sea amado por el amado en una plenitud total. Tiene que existir un amor recíproco.

⁴⁸ "Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius-caritas summa et summe perfecta (III,2) -nihil caritate melius, -nihil caritate jucundius (III,3)...nihil caritate dulcius, nihil caritate jucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla unquam delectatione delectabilius fruitur (III,4)

- * Luego tiene que haber amor, al menos, entre dos personas.
- * Si Dios no comunicase la grandeza de su plenitud, sería o porque no quiere, y sería egoísta; o porque no sabe, y no sería sabio; o porque no puede, y no sería todopoderoso.

Pero Dios tiene que gloriarse de dar a otro lo mejor que tiene y tiene que gloriarse de recibir de otro lo mejor que puede dar.

En esta entrega del amor a otro hay que mantener el orden. El otro no puede ser menor, porque no podría recibir toda la caridad y no podría darla de vuelta. No haría plenamente feliz al que la da⁴⁹. Por eso mismo, y ya que en los libros anteriores se probó que no podían existir dos dioses, tienen que existir dos personas. ¿Pero sólo dos? ¿No tiene que existir una tercera persona? Pero esta demostración es más difícil de realizar. En este tercer libro se dan sólo algunos argumentos. Se deja para el libro V la prueba mayor.

La existencia de un tercer amado viene exigida por la misma esencia de la caridad. Tiene que ser perfecta bajo todo punto de vista. La caridad incluye el que se quiera amar a otro como a uno mismo. La prueba de la caridad consumada es que se desee amar a otro, que se quiera comunicar el amor con que uno es amado. No admitir a otro en la comunión de amor es signo de debilidad, que no se puede dar en Dios. El amor entre dos tiene que proyectarse más allá. De aquí surgen todavía tres razones: Cuando hay amor total, se quiere que el que es amado, pueda a su vez amar a otro; de aquí que surge un "condilecto" de ambos. Cuando hay amor total, se quiere que el amado tenga también la alegría de ser amado. La plenitud de la gloria reclama también que se comunique a un tercero.

⁴⁹ Cf. M. Guimet, "Caritas ordinata" et "Amor discretus" dans la théologie trinitaire de Richard de Saint Victor. En: RMAL 4(1948) 225-236; Idem, Notes en marge d'un texte de Richard de Saint Victor. En: Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age, XIV, 361-394; J. Câtillon, Au dossier de la caritas ordinata. En: RMAL 4(1948) 65-66.

Ricardo ha llegado a su meta. Y se repite. Cree haber hallado el argumento⁵⁰ para mostrar que han de ser Tres, pero no queda satisfecho. Ha encontrado el lugar donde debe buscar: la caridad.

b) Las características de la caridad

Hagamos una enumeración de las características que asigna a la caridad a lo largo de este libro:

- * Es lo mejor que existe, lo más perfecto.
- * Para que exista amor es necesario que existan tres.
- * La caridad tiene que ser ordenada, es decir, requiere un igual, un ser de la misma "categoría". Las creaturas no pueden ser amadas con el mismo amor con que se aman las Personas divinas.
- * La caridad perfecta está en dar y recibir. Tiene que existir respuesta para que la caridad sea perfecta.
- * La caridad es lo más dulce, gozoso y delicioso para toda clase de seres racionales, hombres, ángeles, Dios.
- * La caridad pide un tercer asociado, que reciba el amor de los dos.
- * La caridad desea la felicidad y la gloria del que se ama.
- * La caridad no admite defectos en el otro.
- * En la suma caridad se encuentra la suma concordia, el sumo intercambio y la suma alegría.

50/ Con razón se puede llamar a este argumento "el argumento ontológico trinitario" Cf. O. González, *Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura*. En: *La Ciudad de Dios* 176(1963)567-602, 567.

c) Algunas preguntas

Teniendo en cuenta la originalidad de Ricardo de San Víctor, teniendo en cuenta de que es el primero que proyecta la caridad comunitaria en Dios, y sin dejar de aceptar el análisis tan fino y rico de la caridad personal, podrían plantearse, sin embargo, algunas preguntas. ¿De qué experiencia saca Ricardo que la caridad es lo mejor, lo más valioso? ¿Lo podría decir si no participara de la experiencia del Nuevo Testamento?⁵¹ La caridad, dice, requiere otro igual a quien amar. ¿Es así en el Nuevo Testamento? ¿No es precisamente el amor de Dios divino porque ama más allá de los "límites" divinos que le asigna la razón? En todo caso hay que constatar que Ricardo de San Víctor parte de un concepto de amor muy en consonancia con el mundo greco-filosófico que proyecta en Dios mismo. Ya que no quiere tratar de los "sacramentos de nuestra redención realizados en el tiempo", sino de "las verdades eternas" tiene que hacer una diferenciación entre economía y teología. En la historia de la salvación el amor de Dios parece ser de otra manera, parece ser un amor que hace al sujeto salir de sí mismo, un amor que no tiene fronteras. El amor de Dios, manifestado en Jesucristo, es más grande que la medida razonable. Jesús dice que hay que amar a Dios más que a la propia vida (Mt 10,39) y él mismo ama al hombre sin medida. Pero el amor de Dios intratrinitario es un amor ordenado, con medida. ¿Hay dos amores en Dios? Hay que hacer una distinción entre el amor intratrinitario o el amor de Dios en la historia? ¿Se manifiesta el mismo Dios en la historia, con su amor "desordenado" que el que se describe en la teología de Ricardo, con su amor "ordenado y discreto"? Sin embargo, donde está menos clara su argumentación es en la necesidad del "condilecto", de la tercera persona. Pero incluso en la necesidad de la segunda para que exista el amor, es dudoso. ¿No piensan los israelitas como los mahometanos que Dios ama? La diferenciación entre amor esencial y amor personal está poco contemplada.

51 Cf. G. Dumeige, op. cit.. Para Dumeige es evidente que el que puede hablar así es un religioso que utiliza los temas de la experiencia cristiana y un comentarista apasionado y entusiasta del capítulo XIII de la primera carta de San Pablo a los Corintios.

3.4. La definición de persona (Libro IV)

a) Descripción de "persona"

Para el Victorino es evidente que ya ha demostrado que sólo puede haber un Dios. Y también ha demostrado la necesidad de que haya en Dios tres personas. El que no lo comprenda es que es "mentis inops", no tiene nada en la cabeza. Nada hay más verdadero que estas proposiciones tomadas cada una por separado. Pero, ¿cómo pueden darse juntas? Para mostrar cómo pueden concordarse se necesita firmeza de fe. En todo caso, para que sea verdad una cosa, no es necesario que el hombre lo vea. Hay muchas cosas que el hombre no puede captar. Por eso se ha caído en errores (nombra a los Arrianos y Sabelianos) y se dan varias explicaciones. Ricardo conoce tres: la de los griegos, la de San Jerónimo y la de Boecio. Ninguna le satisface. Va a buscar una nueva explicación. Todos están de acuerdo en que aquí se da la mayor originalidad del Victorino⁵².

Desde luego elige el término "persona", y no el de hipóstasis (término que utilizan los griegos, pero que no lo utiliza él porque no es griego!) o subsistencia (que le parece oscura), porque no ha sido empleada sin inspiración y magisterio del Espíritu Santo, que se manifestó en la necesidad que tuvieron los "primeros" de responder a la pregunta que se les hacía sobre quién eran ésos tres⁵³ y porque la entienden incluso los simples. Determina lo que significa persona con las siguientes notas:

- * Se dice, en primer lugar, según la substancia; pero entre substancia y persona hay grandes diferencias.
- * Implica la **racionalidad**. El animal no es persona; es substancia.

52 Cf. H. Wipfler, op. cit., 101; A.M. Ethier, op. cit., 94 habla de "la ingeniosa descomposición del término 'existencia'...", para añadir que no se encuentra en esta definición ningún elemento objetivo fecundo. Es bastante exagerado. Más rectamente se expresa E. H. Cousins, *The notion of the person in the De Trinitate of Richard of St. Victor*, New York 1966, 235 cuando dice: "His definition of the person is a major contribution in itself". J. Riballier, op.cit., 24; H. R. Sclette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*. En: *Miscelanea Grabmann*, München 1959, 55-72, 72.

53 Ricardo se refiere a San Agustín. Cf. San Agustín, *De Trinitate*, 5,9; 7,4; 7,6.11.

- * Implica también singularidad. Todavía no se trata de una singularidad determinada, sino general. Se dicen de muchos, pero no determinadamente. De esta manera se dice de muchos.
- * Implica ser una propiedad individual, **singular, incomunicable**. Aquí se alcanza ya la singularidad individualizada. Sólo se dice de uno.
- * La persona se significa por el "quis", "quién es"; responde a la pregunta "quién". No se significa con la pregunta "quid", "qué es".
- * La persona designa siempre uno solo, distinto de todos los otros por **una propiedad personal**.
- * No se opone a otras personas, ni a la substancia en el sentido de que pueden darse una persona en dos substancias y tres personas en una substancia.
- * La pluralidad de substancias no afecta a la unidad de la persona; la diferencia de personas no afecta a la unidad de la substancia.
- * Para distinguir la persona de la substancia se debe preguntar no ¿qué es?, sino ¿de dónde es? Es decir, lo que caracteriza a la persona es su **origen, el modo de obtener su ser**.
- * La palabra **existencia** es apta para expresar estas dos consideraciones: el de ser alguien determinado - **sistere**; y el de dónde tiene el ser -**ex-**.
- * La existencia, la obtención del ser puede ser de tres modos diferentes: algunos se diferencian por la obtención de una naturaleza diferente (ángeles); otros por una naturaleza y un origen diferente (hombre); otros por el sólo origen (Dios).

Pues bien, esta realidad se puede decir de Dios mismo. Así como la definición que daba Boecio no se podía decir de Dios y del hombre, sino sólo del hombre, la definición de "persona" de Ricardo se puede decir de Dios y del hombre.

En vez de ser persona "la sustancia individual de naturaleza racional", sería "la existencia individual de naturaleza racional"⁵⁴ o "el existente por sí solo que existe según un modo singular, propio, de racional existencia"⁵⁵, o, incluso, "existencia incommunicable"⁵⁶. Esta definición vale también para Dios. De esta manera la persona divina puede definirse como: "divinae naturae incommunicabilis existientia", la existencia incommunicable de naturaleza divina⁵⁷, o existencias incommunicables en la divinidad⁵⁸.

b) ¿Qué es "existientia"?

Preguntémosnos más de cerca lo que significa para Ricardo la palabra "existientia", puesto que parece ser la central en su definición. En IV,21 rechaza la definición de Boecio porque podría aplicarse a toda la Trinidad, como "sustancia individual" que es. Pero esto no es posible. La definición de Boecio "rationalis naturae individua substantia", sirve sólo para las personas creadas (IV,23). La definición del mismo Ricardo que abarcaría a Dios, ángel y hombre sería: "rationalis naturae individua existientia" (IV,23). En ella se habría sustituido una palabra: "substantia" por "existientia". Cuando se aplica a Dios la definición toma otra forma: "divinae naturae incommunicabilis existientia" (IV,22). Se han sustituido aquí: 1) "rationalis" por "divinae", queriendo quizás dar a entender que la naturaleza divina es racional, pero de otra forma que las creaturas. La sustitución habría podido ser también por "intelectual"; 2) "individua" por ("existientia") "incommunicabilis". Rectamente ha comprendido Santo Tomás el alcance de este cambio. Se quiere indicar que en la divinidad la persona se define por la incommunicabilidad de la existencia; la esencia o naturaleza divina es individua, única, pero no tiene una existencia incommunicable, al menos "ad intra". Siendo la esencia divina

54 De Trinitate, IV,22: "rationalis naturae individua existientia".

55 De Trinitate, IV,24: "existens per se solum, juxta singularem quandam rationalis existientiae modum". Donde "per se solum" quiere decir su singularidad.

56 De Trinitate, IV, 17: "incommunicabilis existientia".

57 De Trinitate, IV,22: "divinae naturae incommunicabilis existientia".

58 Cf. De Trinitate, IV, 17: "Quot igitur in divinitate personae tot incommunicabiles existientiae".

comunicable, no es persona⁵⁹. Pero resta explicar el cambio de "substantia" por "existientia".

¿Qué significa "existientia" para Ricardo? De manera un poco artificial, pero no exenta de grandeza, divide la palabra en dos: "ex" y "sistere". "Existientia" quiere decir que es una realidad en el orden de la sustancia, es decir, que no es un accidente. Es un ser en sí, un "sistere". De la misma manera que el "esse" supone una "essentia", así la "existientia" supone una "sistentia". Esta realidad no es, ciertamente un "quid", sino un "quis", un alguien; pero no por eso nada, ni accidente. Ahora bien, este "sistere" tiene un origen, tiene un "ex", un de dónde. Teniendo en cuenta estos elementos, a saber: 1) la naturaleza racional (intelectual o divina); 2) la "incommunicabilidad"; 3) el "ex" y 4) la "sistentia" esta definición se puede aplicar a Dios, hombre y ángel.

Aplicada a Dios, uno se podría preguntar si la "sistentia" no es, en últimas consecuencias, la misma naturaleza divina, de tal manera que lo importante hubiera sido profundizar todavía más en el sentido del "ex", del origen. Se trataría entonces de determinar los "ex" que tiene este "sistere". ¿Por qué hay diversos "ex", diversos orígenes? Se podría contestar que hay "orígenes" porque hay "caridad", de tal manera que la caridad divina es, en principio, un hecho sin presupuestos, pero que al darse en Dios tiende a comunicarse. De esta manera las Tres existencias incommunicables divinas se originan por la misma naturaleza divina, que se identifica con la caridad, y no se necesita explicar las procesiones por medio de las acciones intelectual y volitiva divinas. Parece ser que Santo Tomás no tomó en cuenta este aspecto⁶⁰.

Al final de este libro IV compara todavía Ricardo de San Víctor el concepto de persona que ha propuesto con otras fórmulas en las que a lo que él llama persona se llaman sustancias y subsistencias. En realidad son diferentes nombres para expresar la única verdad. Las palabras se toman en diferentes sentidos, pero se quiere decir lo mismo.

59 Cf. De Pot., q. 9, art. 2, ad 12um.: "Richardus tamen de Sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod "persona in divinis accipitur" dixit: quod "persona est divinae naturae incommunicabilis existientia", ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur".

60 Santo Tomás conoce bien la definición de Ricardo, pero la toma sólo como una recta crítica a Boecio. Cf. 1 Sent., d. 25, art. 1, as 8um.

La definición de Boecio, sin embargo, se rechaza porque no se puede aplicar a Dios. La suya se aplica a todas las realidades personales, hombre, ángel, Dios.

3.5. Las Personas Divinas (Libro IV)

Teniendo ya una definición que sirve para aplicar a Dios el término de persona, debe ahora determinar aún lo que es característico de cada Persona divina. Pero con ello nos da todavía más características de la persona en general y no sólo de la divina.

a) Ampliación de las características de la persona

Todavía surgen algunas características generales:

- * Alteridad, porque donde no hay alteridad no puede haber pluralidad.
- * Familiaridad, es decir, una unión o unidad entre ellas.
- * Esta familiaridad o parentesco tiene que ser inmediato, no a través de otras realidades o personas.
- * Proporcionalidad. Donde hay relaciones personales tiene que existir una "variedad ordenadísima", un orden armonioso, unas relaciones admirablemente dispuestas, una belleza soberana.
- * Igualdad total.
- * Plenitud de felicidad y una gran delectación.
- * Donación, aceptación, retorno.

b) Determinación de las propiedades de cada persona divina

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente realiza ahora en el libro V un argumento de lo más atrayente, para demostrar al mismo tiempo, las propiedades personales de

las Personas Divinas y la necesidad de que sean solamente tres y nada más. Ya que las Personas se definen por los orígenes, por el modo de obtener su ser, van a diferenciarse los orígenes. Al mismo tiempo se va a demostrar que no puede haber en Dios más que tres orígenes. Veamos su modo de argumentar:

Se ha llegado a la conclusión de que en Dios, si hay caridad, debe haber una pluralidad. Pero esa pluralidad se da en la unidad y, por eso, tiene que ser "ordenada", tiene que existir un "parentesco". Tiene que existir, necesariamente, una persona que sea la primera y que no proceda de ninguna, que esté al principio. Esta propiedad de existir a partir de ninguno, tiene que ser incomunicable. No puede haber dos que no existan de ninguno y estén unidos "familiarmente". Para que no esté solo, tiene que proceder otra existencia de él. Esta segunda existencia que procede inmediatamente de la primera tiene que ser igual a la primera en todo. Tiene que tener el mismo poder y, por ello, haber recibido de él el ser origen de otra existencia. Por eso procede la tercera existencia de manera mediata-inmediata⁶¹. Si se diera otra cuarta existencia, su existencia sería ya mediata. Pero esto sería absurdo. Por otra parte, es evidente que en Dios sólo puede haber tres personas. Es evidente que tiene que haber una primera. Si no se llegaría al infinito. Pero, por lo mismo, tiene que haber una última, porque si no, se llegaría también al infinito. Por lo tanto, como no puede haber infinitas personas, y como sólo puede haber dos modos de proceder, inmediato y mediato-inmediato, tienen que ser tres. Luego se darán tres propiedades propias e incomunicables, que son:

- * no ser de nadie, sino de sí mismo
- * ser de otro, pero principio de otro
- * ser de dos y no ser principio de otro

61 Para explicar esta posibilidad de una producción mediata-inmediata, Ricardo utiliza el ejemplo siguiente: Adán es el origen inmediato de Eva (aunque no sea hija) y de Set. Pero de Set es inmediato y mediato (inmediato, porque es su hijo; y mediato, porque viene a través de Eva); también el ejemplo en que el padre de una mujer, si tiene un hijo de ella, es el abuelo y el padre del hijo de ambos. Los Padres normalmente no querían usar ejemplos tan carnales para significar las procesiones en Dios.

Por otra parte, esta conclusión se corrobora con el principio de la perfección, de la belleza, de la proporción, que no puede faltar en Dios. La consecuencia es manifiesta para un hombre que tenga un espíritu sano (*mens sana!*): la pluralidad de las personas debe realizar la unión en la belleza más armoniosa, la distinción en la alteridad mejor ordenada. Este principio tiene gran importancia. Al sumo ser no le puede faltar la suma belleza (V,2) y a la suma belleza no le puede faltar ninguna perfección (V,14). La suma belleza tiene que tener un sumo orden, suma variedad, suma proporcionalidad, suma concordia en la diferencia, en la alteridad orden, en los contrarios simetría y armonía (V,25). Por eso habrá:

- * una persona que da sin recibir
- * una persona que recibe y da
- * una persona que recibe y no da

Nuevamente. El amor pleno y perfecto sólo puede ser:

- | | | |
|-----------------------|---|----------------------|
| * sólo gratuito | gratuito nunca obligado | brota no infundido |
| * obligado y gratuito | obligado (respuesta)
y (gratuito) herencia | brota y es infundido |
| * sólo obligado | obligado | infundido no brota |

Todavía tiene que solucionar un problema. ¿No es diferente tener un amor gratuito que tenerlo obligado? ¿No tendrá una superioridad el que es la plenitud del amor gratuito que el que tiene la plenitud del amor obligado? En Dios no hay, ciertamente, ninguna desigualdad. No; porque el que posee todo sin haberlo recibido de nadie, no posee más que el que posee todo porque lo ha recibido. Además cuando se dice que lo ha recibido todo, no se quiere decir que sea una obra de la gracia; es de la naturaleza. Además, en Dios sólo existe un querer y una voluntad. Las personas trinitarias aman lo que es común y comunicable; pero también aman lo que la otra tiene de incomunicable. No hay diferencia posible. Aunque es cierto que con nuestras expresiones no se llegará nunca a exponer los profundos abismos de este misterio. Y aquí antes de hacer un resumen de todo lo que cree haber alcanzado, una bellísima confesión:

Que nadie se admire, que nadie se indigne si, a ejemplo de la Virgen Madre, dando a luz la verdad concebida, la envuelvo en los pañales de mis palabras lo que no soy capaz de revestir con las sedas de un lenguaje apto; que reconozco no poseo⁶².

c) Algunas preguntas

¿Ha conseguido Ricardo de San Víctor lo que se proponía? Fundamentalmente sí⁶³. Se ha acercado al misterio. Lo ha hecho también cercano. Ha dado explicaciones profundas y sencillas de cómo tiene que ser Dios. No lo ha convertido en matemáticas. Sobre todo ha dejado una cierta "descripción" de lo que es el amor y de lo que significa persona, rica, polifacética, de grandes posibilidades. El que le sigue se alegra. La inteligencia de la verdad revelada se siente. Pero restan muchas preguntas.

¿Ha conseguido unir amor y persona en Dios? Parece que no se da una clara unidad entre el amor y la constitución de las personas. Este era el intento fundamental. Da la impresión de que el amor supone la existencia de las personas, que se constituyen por el modo de obtener el origen. No hay todavía una claridad en la explicación de que el mismo acto de amar incluye la producción de las personas. Esta dificultad permanece a lo largo de su obra. La pregunta de cómo se constituyen las personas y la relación que tiene esta constitución con el amor no está totalmente aclarada⁶⁴. La afirmación de que el amor es trascendente es cierto, pero esta trascendencia no se relaciona directamente con la constitución de las personas. Santo Tomás, posteriormente, hará el intento de unir amor y persona ontológicamente,

62 De Trinitate, V,22: "Nemo ergo miretur, nemo indignetur si, more Virginis matris, conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui disertis sermonis sericis non valeo quae me non habere cognosco."

63 La opinión de T.L. Penido, *Glosses sur la procession d'amour dans la Trinité*. Eph. Theol. Lov. 14(1937) 33-68, 67 es realmente excesiva e injusta: "La théorie richardienne nous paraît insostenable parce que fausse jusqu'en ses racines".

64 Rectamente observa J. Caldach Romero, op. cit., 267 que "en la explicación por el amor, Ricardo considera a las Personas divinas ya constituidas como tales y con idéntica perfección" y en 270-271 que "con la propiedad de origen lo único que se propone Ricardo de San Víctor es distinguir a las Personas divinas...".

cuando explique que todo amor produce una especie de impulso o movimiento hacia algo, que se identifica con el amor y con la tercera Persona⁶⁵.

¿Ha superado la dificultad que veía en la definición de Boecio? Sólo en parte. Según Ricardo la definición de Boecio no se podía aplicar a Dios. Porque si persona es "la sustancia individual de naturaleza racional" Dios Trino o la sustancia divina sería persona. Pero, "la Trinidad no es persona, ni puede rectamente ser llamada persona"(IV,21)⁶⁶. Ahora bien, por su parte, nuestro Victorino afirma que la sustancia divina tiene una existencia propia, no es de nadie, e incomunicable a otras sustancias (I,17). ¿No tendría, entonces que ser persona? Se puede pensar que no es persona porque es comunicable a las tres personas intratrinitariamente; pero, en sí misma es "ad extra" incomunicable y sin origen, luego, de alguna manera, persona. No se puede aquí identificar naturaleza con el Padre tan rápidamente. ¿Se puede aplicar su definición de persona en la Cristología? El Verbo es persona, por su existencia incomunicable, y la naturaleza humana del Verbo, ¿no tiene origen incomunicable también? Si su origen fuera comunicable, podría no ser persona; pero, ¿sería todavía naturaleza humana? Son preguntas que quizás no se ha hecho Ricardo, pero que se las tenía que hacer.

¿Cómo se constituye la persona del Padre? En realidad, Ricardo tiene dificultad en distinguir la persona del Padre de la misma sustancia divina⁶⁷. Pero también en explicar si lo que constituye al Padre es el origen o la donación. ¿Es persona el Padre porque "tiene sin haberlo recibido de nadie" o porque "da sin recibir"? En la primera manera se identificaría con la misma sustancia; en la segunda, la constitución no sería por el origen⁶⁸.

Pero donde Ricardo entra en verdaderas dificultades es al explicar la constitución de la tercera Persona. El recurso que

hace al modo de producir mediato-inmediato y al principio de la belleza, del orden, de la armonía dan la impresión de poco enraizado en el mismo ser y en el mismo origen.

Por todo esto que se ha dicho, la misma definición de persona en relación con la existencia queda bastante en el aire. Sin embargo, se da una gran posibilidad de seguir profundizando en el concepto del amor, para unir más amor y persona.

3.6. Los nombres propios de las Personas (Libro VI)

¿Cómo es posible dar a estas Personas divinas intratrinitarias el nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo para hacer coincidir la teología con las expresiones históricas? Ya que Ricardo quiere partir desde la especulación tiene que hallar una respuesta. No puede explicar que el nombre de Padre se debe a que lo usó Jesucristo, manifestándose como Hijo, y que el nombre de Espíritu Santo ha sido dado por la Iglesia a esa realidad divina que Cristo le había donado. Ricardo de San Víctor debe explicar por qué el no ser de nadie, sino de sí mismo o el amor gratuito o el dar sin recibir se puede llamar padre; por qué el ser de otro y principio de otro, el recibir y dar amor, el recibir y dar puede ser llamado hijo; y, finalmente, por qué el ser de dos y no ser principio de otro, el recibir amor sin darlo, el recibir sin dar puede ser llamado Espíritu Santo. ¿Son estos nombres propios de cada persona o son una pura descripción? Además, ¿cómo justificar otros nombres que se dan a las Personas divinas en la revelación como Imagen del Padre y Verbo al Hijo y Don al Espíritu Santo? ¿Cómo justificar el que se diga del Padre el poder, del Hijo la sabiduría y del Espíritu la bondad? Esta es la tarea fundamental del último libro. En él no hay grandes novedades, pero sí se da todavía un esfuerzo especulativo. En este libro es donde Ricardo más depende de la analogía y donde se deja guiar más de cerca por la tradición de la Iglesia.

No le es muy difícil aplicar a las Personas divinas el nombre de Padre e Hijo. Se da una analogía con el género humano⁶⁹.

69 Es interesante notar como expresa esta analogía: "elucescit quidem nec dissimilitudo sine similitudine, nec similitudo sine dissimilitudine" (VI,5).

65 Santo Tomás, S. Th., I, q. 27, art. 4.

66 De Trinitate, IV, 2: "Trinitas nec persona est, nec persona recte dici potest". Es de notar esta acentuación no sólo del ser, sino del ser denominada persona.

67 Cf. A.M. Ethier, op.cit., 103.

68 Cf. H. Wipfler, op. cit., 72. Hace notar rectamente este punto cuando dice: "Seine Unterscheidung der trinitarischen Personen 'secundum originem' ist daher begrifflich nicht einsichtig. Nur die zweite und dritte Person kann er in Wirklichkeit secundum modum originis gegenseitig unterscheiden"; Ibidem, 63.

Ciertamente, en Dios, que es una "supernaturalidad" tiene que ser aplicada esta producción de la manera más pura, poderosa y eterna que en la naturaleza humana. Pero así como se llama hijo en la naturaleza humana al que procede de un solo padre, se puede llamar Padre al que no tiene origen de nadie y al que es origen de otro. Y se puede llamar Hijo al que es originado y recibe el ser de otro. Sin embargo, para la Tercera Persona es más difícil descubrir "el parentesco" que las une. Desde luego no se puede llamar hijo. ¿Cómo llamarlo? La Escritura emplea el nombre de "Soplo de Dios", "Dedo de Dios". Hay que hacer un nuevo esfuerzo. Puesto que procede de dos, hay que encontrar una semejanza. Esta semejanza se da en el suspiro espiritual de los corazones humanos que tienen un mismo propósito, una misma afección, un mismo deseo o sentimiento bueno y santo. La imagen analógica del Espíritu es ese espíritu, ese suspiro que procede de muchos corazones que tienen el mismo sentimiento. Y se da en Dios como amor, suspiro de las dos Personas que están unidas en el mismo amor, y el mismo sentimiento. Pues, ¿quién puede dudar, a menos de que esté lleno de locura, que se da entre el Padre y el Hijo un mismo espíritu y sentimiento? Este es el amor, común a ambos, que se llama y es el Espíritu Santo. Este es el Espíritu que se infunde en el corazón de los hombres para santificarlos y hacerlos santos.

Todavía tiene que justificar nuestro autor algunos nombres y su aplicación al Hijo o al Espíritu Santo, todavía tiene que explicar por qué algunos nombres son sólo apropiados a una de las Personas divinas, todavía va a comprometerse con la respuesta a una dificultad que le sale al paso con la doctrina de Pedro Lombardo⁷⁰; pero, en realidad, ya está todo dicho. La consideración del poder todopoderoso de Dios nos lleva a reconocer que es uno; su caridad, que es personalmente tres; y la (participación) en la Sabiduría nos muestra claramente el acuerdo entre la unidad sustancial y la trinidad personal.

70 Se trata de si puede decirse que "la substancia divina engendra la sustancia". Nuestro autor defiende que sí se puede decir y que no es necesario comprender dos sustancias cuando se dice que la sustancia es no engendrada y la del Hijo engendrada. Pero aquí Ricardo llevaba las de perder.

4. LA INFLUENCIA POSTERIOR DEL "DE TRINITATE"

No ha sido estudiada sistemáticamente la influencia del pensamiento de Ricardo en la posteridad⁷¹. Le conocen San Alberto Magno, Alejandro de Hales, Santo Tomás y San Buenaventura. Sin embargo, a decir verdad, ni su argumento trinitario basado en la caridad ni su concepto de persona juegan un papel significativo. San Buenaventura cita el De Trinitate unas 35 veces y, sin embargo, se puede decir que "Ricardo ha influido sobre Buenaventura sólo muy relativamente", "el influjo en San Buenaventura es mínimo"⁷². Santo Tomás de Aquino cita el nombre y las ideas de Ricardo de San Víctor 55 veces a lo largo de todas sus obras⁷³. En la Summa Theologica sólo le menciona en tres puntos, de los cuales dos se refieren a la doctrina de Ricardo en el De Trinitate. Acepta, sólo en parte y corrigiéndole, lo que dice de las razones necesarias. Estas "razones necesarias" sirven no para mostrar las raíces, sino para concordar con ellas. Referente a la definición de persona, está de acuerdo con él en que la definición de Boecio no sirve tal cual para definir la persona divina y acepta la definición que da Ricardo porque no sitúa a la persona en el plano de la sustancia, sino en los orígenes; y porque resalta la incomunicabilidad y no sólo la "individualidad"⁷⁴. La determinación de persona por la "existencia" no hizo fortuna aunque fuera maravillosa⁷⁵. Ricardo preparó, con su definición, y dio la ocasión para que se pensara a Dios en el plano de la existencia y no de la esencia o sustancia⁷⁶. Pero, su señal no fue recogida y la teología trinitaria posterior, sea de Buenaventura o de Santo

71 Cf. J. Châtillon, Richard de Saint-Victor. En: Dictionnaire de Spiritualité, XIII, Paris 1988, 611.

72 Cf. O. González, Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura. En: La Ciudad de Dios 176(1963)567-602, 598 y 602.

73 Cf. Index Thomisticum Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium. Indices et Concordantiae. Concordantiae Operum Thomisticorum, Sectio Secunda. Concordantia Prima, Vol. XIX, Stuttgart 1974, 805. y Sectio Prima. Indices. Indices Distributionis, Vol. 8, Stuttgart 1974, 243 (palabra Ricardus).

74 Cf. S. Th., I, q. 29, art. 3 ad 4; I, q. 30, art. 4; I, q. 32 art. 1. Cf. R.J. Deferrari - I, Barry, A lexicon of St. Thomas Aquinas. Washington 1948, 978. Cf. también 1 Sent., d.23, art. 2, ad 3um; 1 Sent., d. 25, art. 1, ad 6um y ad 8um; De Pot., q. 9, art. 2, ad 12um: "Richardus tamen de Sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod "persona in divinis accipitur", dixit: quod "persona est divinae naturae incommunicabilis existentia", ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur".

75 Cf. la citación de X. Zubiri que trae X. Pikaza, Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario, Salamanca 1989, 116.

76 Cf. J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Theologie. En: Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 205-223, 217.

Tomás siguió pensando la persona en el plano de la sustancia. Ricardo de San Víctor preparó las doctrinas trinitarias del siglo XIII pero su propia síntesis no fue continuada, perfeccionada, completada. Quizás una de las causas fuera que el mismo Ricardo no extiende su intuición a la Cristología ni a la Antropología. Quizás también que para Ricardo de San Víctor la existencia en sí misma no está reflexionada como para constituirse el principio de un nuevo sentido que abarcara la totalidad⁷⁷. Sólo en la época actual vuelve a mirarse la doctrina trinitaria de Ricardo por el centralismo que toma en ella el aspecto de la caridad.

5. TRABAJOS

5.1. Profundización Teológica

- * Hacer un pequeño estudio sobre las "razones necesarias" en Teología.
- * Estudiar bien el argumento de la belleza, proporcionalidad, orden que propone Ricardo de San Víctor.
- * Buscar en la Summa Theologica las referencias que se hacen a Ricardo de San Víctor y analizarlas detalladamente.

5.2. Guía pastoral

- * Pensar en el grupo parroquial el siguiente dicho: "Donde hay amor tiene que haber tres: el que ama, el que es amado y el amor". ¿Es el amor un signo de la Trinidad?
- * El que cree tiende a hacerse preguntas sobre lo que cree, para que su fe sea mejor. ¿Qué preguntas se hacen hoy sobre la misma fe?

⁷⁷ Cf. Ibidem.

- * Comparar la Trinidad con la familia y ver qué semejanzas y desemejanzas hay entre ambas realidades.

5.3. Lecturas

- * Leer "escrutando" la Escritura, es decir, leyendo todas las notas y referencias, el texto de 1 Jn 4,8.
- * San Buenaventura, Itinerario. En: Libro de la Liturgia de las Horas, Tomo III, Fiesta de San Buenaventura (15 de julio)
- * Juan Pablo II, "Dios es amor". Catequesis del 2.10.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 6 de octubre de 1985, 603.
- * Adam de Sancto Victore, Sequentia XI: De sancta Trinitate; En: PL 196, 1456-1459.

LECCION DIECISEIS

LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN
SANTO TOMAS DE AQUINO

Sumario

1. *La exposición más completa y perfecta de la doctrina trinitaria se da en la Summa Theologica de Santo Tomás. A lo largo de otros escritos va preparando esta armoniosa, total y concisa presentación magisterial, ordenada y científica de la Summa. La penetración y la perspicacia de la enorme inteligencia ordenadora del fraile dominico alcanza en estas cuestiones de la Primera parte de la Suma su culmen. Merece la pena leerlas. La teología trinitaria posterior casi se ha reducido a repetir y completar algo esta presentación, en cierta manera, tan audaz.*
2. *El método de Santo Tomás tiene como punto de partida la fe y se desarrolla dentro de ella. Pero está atento a escuchar todas las preguntas de su tiempo, y de otros más antiguos, que parecen poner en duda esta fe, para solucionarlas, mediante una contestación profunda, racional, bien fundamentada ontológicamente.*
3. *Santo Tomás parte, en la Summa, de los dogmas conciliares y de los textos de la Escritura, que definen que en Dios hay dos "procesiones". A partir de estos datos de la revelación se deduce que en Dios tiene que haber relaciones, es decir, unas realidades que se dan en la esencia sin multiplicarla, pero distinguiéndose entre ellas. Son las "relaciones subsistentes". Estas relaciones se identifican con las "personas". La reflexión de Santo Tomás alcanza en este punto, es decir, en la definición de lo que es "Persona divina" su máxima profundidad y altura.*

4. *El estudio de cada Persona divina en particular hace resaltar lo distintivo, pero también su acción conjunta y su mutua "in-existencia". Resulta así una visión clara de lo que es propio de cada Persona, de lo que le es apropiado y de lo que es común a las Tres.*
5. *Mediante el estudio de las "Misiones", Santo Tomás explica la presencia de la misma Trinidad en nuestra historia y en el alma del bautizado.*

1. INTRODUCCION

1.1. Santo Tomás: vida y obras

El siglo XIII tuvo la suerte de acoger a Santo Tomás de Aquino. Uno no se puede casi imaginar que un sencillo fraile dominico pudiera tener la capacidad de recibir la tradición de la Iglesia y darle una profundidad y amplitud tal, como para poder acoger en su seno al pensamiento más racional y auténtico. Para Santo Tomás la fe no se opone a la razón. Ambas se distinguen, pero pueden caminar juntas ayudándose una a otra. Una síntesis de pensamiento tan acabada, tan profunda y original, tan respetuosa de cada campo, tan diáfana, no se había dado en la Iglesia, y posiblemente no se dará otra mejor. Y esta síntesis, que no es de ninguna manera mezcla ni compromiso, llega a su cumbre en su reflexión trinitaria.

Su vida fue la de un profesor universitario que se dedica fundamentalmente al estudio, a la enseñanza, a contestar las consultas y los ruegos que le hacen, y a predicar de vez en cuando¹. Nacido en 1224/25 en Roccasecca, oblato benedictino de los 6 hasta los 12 años, estudiante en la Universidad de Nápoles, conoce a los Dominicos y les sigue, pese a todas las dificultades. Estudiante en París y Colonia, se ordena sacerdote en 1250/51 y comienza su "carrera profesoral": París (1252-1259), Nápoles, Orvieto, Roma (1260-1269), segunda estancia en París (1269-1272), de nuevo a Nápoles (1273), viaja para tomar parte en el Concilio de Lyon y muere en el camino (1274), sin haber cumplido 50 años.

Las obras que ha escrito entre 1252 y 1273²(;20 años!) tienen como temas la exposición de la Escritura;

1 Cf. J. A. Weisheipl, Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere. Milano 1987; sigue siendo un excelente libro para introducir al pensamiento de Santo Tomás el del P. M. D. Chénu, Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950 con amplia bibliografía (hay traducción española).

2 Al parecer el día 6 de diciembre de 1273 Santo Tomás tiene una experiencia mística que le impide escribir más. "No puedo; todo lo que he escrito es como paja", son sus palabras. Tres meses después muere.

comentarios a Aristóteles, Boecio y Pseudo Dionisio; escritos polémicos y opiniones de experto; algunas obras a petición de amigos, y predicaciones. Las más importantes, y como haciendo la síntesis de su pensamiento son las "disputaciones académicas" y las síntesis teológicas: "Summa Theologica", "Summa Contra Gentiles" y "Scriptum super libros Sententiarum".

Las fuentes de su pensamiento podrían enumerarse sin dificultad:

1) La Sagrada Escritura; 2) La Tradición de la Iglesia; 3) San Alberto Magno, San Anselmo, San Agustín, los Padres latinos y los griegos accesibles, Dionisio Areopagita; 4) en filosofía: Aristóteles y Boecio (y a través de ellos y de San Agustín y Dionisio, un moderado platonismo). Pero aún más importancia tiene darse cuenta de las características de su pensamiento: 1) Confianza total en la verdad de la fe, en la verdad cristiana, contenida en la Escritura y en el Magisterio; 2) acogida de la verdad racional donde se encuentre (Aristóteles, Arabes, Judíos); 3) clarificación de errores (averroísmo, agustinismo, griegos, seculares, aristotelismo); 4) Estilo universitario y escolástico. Pero sobresale en él esa capacidad de asimilar y sintetizar lo que otros han escrito con total fidelidad, de exponer concisa y lógicamente sus argumentos y pensamientos, de organizar y estructurar ordenadamente sus exposiciones y, sobre todo, el dar a la fe cristiana una profundidad que va más allá de la lógica y que hunde sus raíces en una concepción metafísica realista del ser. En Santo Tomás se da a la razón una autonomía como no la había gozado nunca y un campo amplio donde extenderse; la razón da a la fe, a su vez, un fundamento real que la hace más que posible, la hace necesaria, sin dejar de ser gratuita.

1.2. Escritos sobre la Trinidad

Según la lista que da de A. Michel, Santo Tomás ha tratado el tema de la Trinidad en muy diferentes

ocasiones³. La exposición que hace en la "Summa Theologica" es la más ordenada y completa, aunque no adjunta en ella la parte bíblica, por suponerla tratada en otros escritos. Es evidente que se da en ciertos temas una evolución en el pensamiento de Santo Tomás⁴. Pero es un tema que no podemos abarcar. Aquí presentamos la doctrina tal como se encuentra en la "Summa Theologica"(ST), teniendo en cuenta que es donde se encuentra la "exposición teológica magistral"⁵ más terminada de Santo Tomás y "será ya sustancialmente definitiva en la teología occidental"⁶. Y todo ello a pesar de que es una "obra de iniciación", "una obra didáctica"⁷ para principiantes.

2. PRESUPUESTOS AL TRATADO DE LA TRINIDAD⁸

2.1. La razón en el conocimiento de Dios

La fe sitúa a la razón donde puede desarrollar plenamente su actividad. Cuando Santo Tomás se

- 3 DThC, XV/2, Paris 1950, 1741. Se completan y ordenan los datos.
- 4 En I Sent (1254-56) explica el origen de la segunda persona a modo de naturaleza, en De Pot. (1265) la explica a modo de naturaleza y a modo de verbo en la acción de entender, en la Summa (1266) según la operación de entendimiento.
- 5 Cf. M. D. Philippe, Saint Thomas et le mystère de la Très Sainte Trinité. En: Lumière et Vie 30 (1956) 793-818, habla de "rigor maravilloso", "orden científico riguroso", "audacia y penetración del genio de Santo Tomás". Cf. también A. Aranda Lomeña, Santo Tomás, teólogo trinitario. En: Scripta Theologica 6 (1974) 273-297 que habla de la "maravillosa construcción trinitaria del Angélico" (273).
- 6 Cf. J. Vives, "Si oyerais su voz... Exploración cristiana del misterio de Dios, Santander 1988, 292.
- 7 F. Bourrassa, Note sur le traité de la Trinité de la Somme Théologique de S. Tomas. En: Science et Sprit 27 (1975) 187-207.
- 8 Algunos sencillos resúmenes de la doctrina de la Trinidad en Santo Tomas se encuentran en R. Coggi, Dizionario Tomistico. La SS. Trinità. En: Sacra Doctrina 5 (1988) 578-600; F. Courth, Trinität. In der Scholastik. En: Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 1b, Freiburg 1985, 100-118; A. Michel, Trinité. En: DThC XV/2, Paris 1950, 1741-1748; J. Vives, "Si oyerais su voz..." Exploración cristiana del misterio de Dios, Santander 1988, 271-295; Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Edición bilingüe, Tomo II-III, Madrid 1959 (las introducciones a cada cuestión hechas por el P. M. Cuervo son largas pero muy interesantes e ilustrativas). J.H. Nicolas, De la Trinité a la Trinité. Synthèse dogmatique, Paris 1985, 31- 265; J. Moingt y B. Sesboué, Traité de la Trinité. Etude du développement du dogme trinitaire, Paris 1985.

pregunta por Dios en las 26 primeras cuestiones de la Summa lo hace como creyente, pero dejando trabajar a la razón. Y la razón del hombre es, según Santo Tomás, capaz de demostrar la existencia de Dios y su modo de ser, sus perfecciones. La razón no conoce directamente a Dios, sino a través de las creaturas. Para alcanzar algún conocimiento de Dios tiene que distinguirlo de las creaturas. Pero entonces surge un conocimiento negativo: "Dios no es como las creaturas":

Pero, como de Dios no podemos conocer lo que es, sino lo que no es, no podemos considerar de Dios cómo es, sino cómo no es. Primero hemos de considerar cómo no es Dios; segundo, cómo es conocido por nosotros; en tercer lugar, cómo le nombramos⁹.

El modo de conocer la razón a Dios, a partir de las creaturas, es un conocimiento muy especial: es un conocimiento que surge de la negación de los límites de las creaturas; es, pues, un conocimiento negativo. Se conoce a Dios como una realidad en la que no se dan las determinaciones que se dan en las creaturas; conocemos de él lo que no es, pero no lo que es. La influencia del Pseudo Dionisio es aquí patente. Sin embargo, dentro de esta negatividad y lejanía, Santo Tomás afirma la posibilidad de hablar de Dios con proposiciones afirmativas, es decir, se puede decir de Dios también lo que es. Nuestras palabras significan el ser de Dios de modo positivo:

Así pues, cuando decimos Dios es bueno, no se quiere decir que Dios es causa de la bondad o que Dios no es malo. Sino que se dice, que lo que en las creaturas llamamos

9 ST, I, q. 3, intr.: "Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur (q. 12); tertio, quomodo nominetur (q. 13)"; Cf. ST, I, q. 12, art. 12; De Pot., 7, 5 ad 14.

bondad, preexiste en Dios, y ciertamente según un modo más alto¹⁰.

2.2. La revelación y la fe en el conocimiento de Dios

La situación cambia cuando Santo Tomás habla del conocimiento revelado de Dios. Aquí el hombre no conoce a través de las cosas creadas, que siempre le transmiten un conocimiento parcial, lejano, aunque propio y verdadero. Dios se da a conocer a sí mismo. Lo que no era posible conocer al hombre del ser de Dios, por medio de las creaturas, Dios mismo se lo ha dado a conocer. El hombre no podía conocer la Trinidad de las Personas divinas por medio de la razón natural. La razón sólo conoce a Dios a través de las creaturas, y éstas le hablan del Creador. La virtud creadora es común a las tres Personas; no habla a la razón de la distinción de Personas, sino de la unidad de Dios. Pero cuando Dios habla de sí mismo, descubre su mismo ser de manera positiva. Cuando descubre que es Trinidad la creación misma se esclarece. El esfuerzo del hombre tiene que tomar ahora otro sentido. ¿Cómo puede comprender ese ser divino que se le revela, con un conocimiento humano tan imperfecto y limitado? Aquí se da una explosión del conocimiento humano, de tal manera que comienza a ver el mundo de otra forma. La creación ahora puede ser comprendida a la luz de la Trinidad y se da a conocer cómo actúan las Tres Personas unidas y distintas¹¹.

2.3. La razón y la revelación

Sería una fatalidad separar estas dos formas de conocimiento, como si sólo una de ellas fuera suficiente por sí misma. No es así en Santo Tomás. No se pueden dividir a los hombres en "los que conocen a Dios por la

razón" y "los que conocen a Dios por la revelación". Este fue el equívoco de una escolástica posterior. En esta diferencia se da a conocer la paradoja del hombre, su situación histórica. El hombre es un ser creado con una llamada a conocer a Dios en sí mismo. Es una creatura hecha a "imagen y semejanza de Dios". Ninguna de estas dos dimensiones puede ser eliminada del hombre. Deben sí articularse, ordenarse rectamente una a la otra. La razón termina por comprender que la gratuidad de la revelación no le es algo extraño; la revelación, para que sea verdaderamente asumida por el hombre creyente tiene que comprenderse, entenderse, ser "razonable".

2.4. El método de la reflexión trinitaria en Santo Tomás

Teniendo en cuenta lo expresado en los dos puntos anteriores podemos, ahora, exponer concisamente el método de Santo Tomás cuando trata teológicamente el tema de la Trinidad. Hay que tener en cuenta que este método está también acompañado por el método escolástico, más externo.

1. Parte de la revelación. O de las consecuencias de ella.
2. Trata de comprender lógicamente lo que dice la revelación.
3. Se deja orientar por las soluciones dadas en la Tradición.
4. Encuentra en la realidad, analizada y comprendida a la luz de la fe, estructuras metafísicas del ser creado (normalmente mediante la filosofía aristotélica) que ayudan a comprender la revelación.
5. Aplica lo encontrado a Dios, supuesta la analogía (y el uso que hace el Magisterio).

10 ST, I, q.13, art. 2: " Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo et hoc quidem secundum modum altiore". Cf. Ibidem, art. 3 y art. 6.

11 ST, I, q. 32, art. 1, ad. 3um.

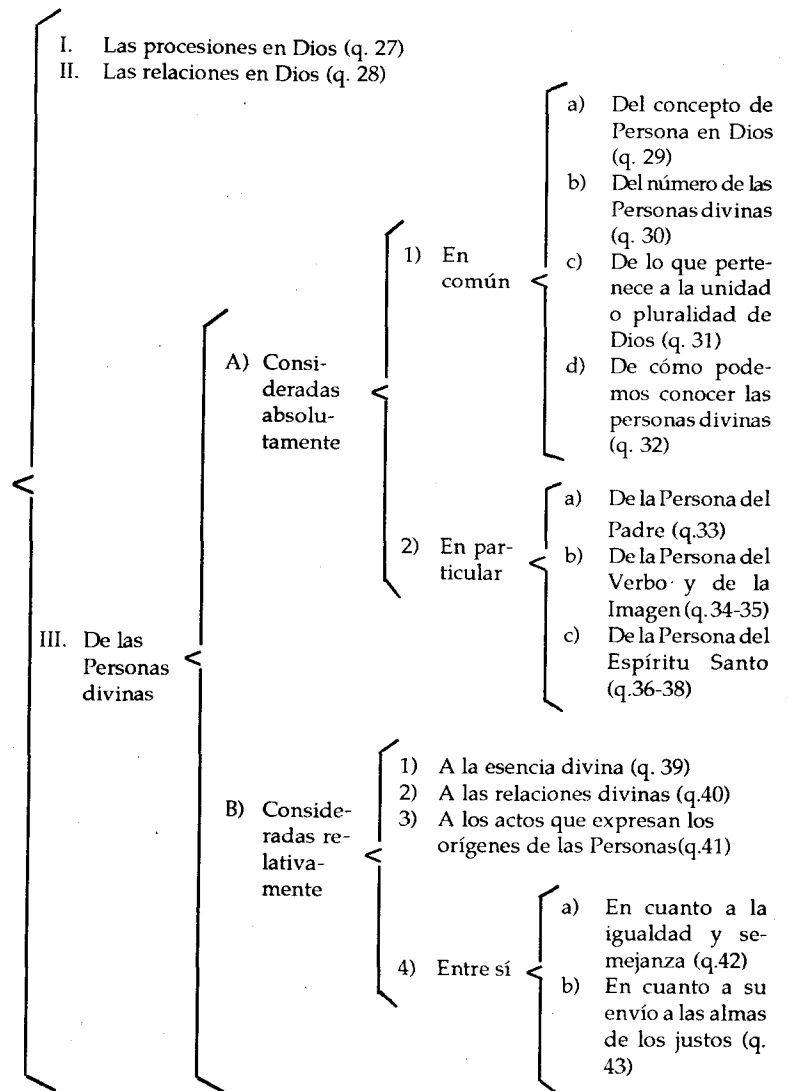
6. Explica adecuadamente y aclara la "racionalidad" del misterio.
7. Contesta a las dificultades que se habían observado.
8. Regresa a la revelación, ahora más comprendida y, por lo tanto, más creída. El acto de fe se realiza ahora con mayor conocimiento.

3. DIOS ES TRINIDAD

3.1. Esquema de la Summa Theologica¹²

Santo Tomás sigue un método escolástico sencillo en su conjunto, pero complejo. Contiene tres partes y va de lo más general a lo más particular:

ESQUEMA DE LA SUMMA THEOLOGICA



¹² Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Edición bilingüe, Tomo II-III, Madrid 1959, 13.

3.2. Las procesiones inmanentes (q. 27; 41)

1. Santo Tomás se refiere a textos concretos de la Escritura (Jn 8,42; Salmo 2,7; Jn 15,26; 14,16) y al Concilio de Nicea, a través de San Atanasio. La revelación y el Magisterio enseñan:

- * que el único Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo;
- * que el Padre no procede de nadie;
- * que el Hijo procede del Padre;
- * que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo;
- * que la procedencia del Hijo se denomina generación;
- * que la procedencia del Espíritu no es generación.

2. Terminológicamente se puede llamar a ese proceder "procesiones", "producciones", "emanaciones", "orígenes". Se ha de tomar la palabra que implique menos imperfecciones. Estas "procesiones" tienen que ser "inmanentes", darse en Dios; tienen que ser inmateriales y eternas; tienen que fundamentar una distinción real y no sólo nominal. Los nombres de las "procesiones" son designados, de alguna manera en la revelación, como "generación" y "procesión". Esta es la fe definida de la Iglesia.

3. Para comprender las "procesiones divinas" podemos tomar ejemplo de lo que ocurre en la creación, pero no tal como se da en las creaturas ínfimas (corporales), sino en las superiores (intelectuales). Además hemos de tener en cuenta que la cierta semejanza que encontramos en éstas últimas con la realidad divina, no alcanza a representarla. Hay que realizar todavía una inmensa traducción para comprender un poco lo que ocurre en Dios.

4. Toda "procesión" tiene necesariamente los siguientes elementos: de quien procede, el que procede,

por lo que procede, la acción por la que procede y la relación del que procede a su origen. Así en la procesión del Hijo: el Padre es de quien procede; el Hijo, el que procede; la naturaleza divina, por lo que procede; la acción por la que procede se llama engendrar, y la relación de origen se da entre el Padre y el Hijo. De modo semejante en el Espíritu Santo. No hay contradicción para comprender a la luz de las procesiones humanas las "procesiones divinas" cuando se cuida de eliminar del concepto de procesión todo aquello que es limitado y debido a la creaturalidad.

5. Santo Tomás encuentra en las creaturas intelectuales dos procesiones inmanentes que va a aprovechar para comprender las procesiones en Dios: el conocimiento y el amor. Aquí está implicada una teoría del conocimiento. Cuando el hombre conoce surge en él una imagen de lo conocido. En la acción de conocer el hombre produce un verbo mental de lo que conoce. Algo semejante ocurre con el amor, pero se dan también diferencias. Cuando alguien ama se representa al amado (por el concepto, que es producto de la acción de conocer), pero además surge en él una atracción hacia el amado, el cual se hace presente en el amante como impulso hacia el amado. Este impulso es el producto, el término, de la acción de amar.

6. Ya que Dios conoce y ama, también se dan en él la producción de una imagen de lo que conoce, un "verbum" y la producción de un "impulso". Ahora bien, la producción del "verbum" tiene razón de generación, es decir, en ella se encuentran características análogas a las que se dan en la generación: origen de un ser viviente de otro viviente, por comunicación de su misma naturaleza, según una acción vital. El lenguaje habla de "concebir una idea", "de dar a luz una idea". La "producción" del "impulso amoroso" no tiene razón de generación, sino de "moción", de "impulso vital", de "hálito" o "espíritu".

7. Ciertamente que en Dios se resalta más lo desemejante que lo semejante de estas analogías. El conocimiento del hombre produce un "verbo"

intencional que no puede ser llamado hijo, no tiene la misma existencia del sujeto pensante, no es de su misma naturaleza, este verbo no es Persona. En Dios la analogía queda superada: El "Verbo" del Padre es de la misma naturaleza, es consubstancial, eterno, persona. Y lo mismo se puede decir del Espíritu.

8. Algunas aclaraciones terminológicas. En toda producción hay dos términos: el que produce (en latín: *a quo*) y el producido (en latín: *qui*). Por eso la "procesión" puede decirse: el proceder de otro o de quien procede otro; o de otra forma: "ordo originis". Pero también hay una expresión para designar al principio, origen, de la producción: "el principio que" (latín: *principium quod*). Este principio es personal: El Padre es el principio del Hijo; y el Padre y el Hijo, el del Espíritu Santo. La naturaleza divina no es el "principium quod" (personal), sino el principio por el que se realiza la procesión (latín: *principio quo*). Todavía se puede determinar un principio por el cual se realiza la producción más próximo, el conocimiento para el Hijo y el amor para el Espíritu Santo (*principium quo proximum*). Finalmente hay que hablar del término de la producción, que es en Dios también personal: el Hijo y el Espíritu. Entre el principio que produce y el término producido se dan relaciones de origen. Santo Tomás sólo ha explicitado lógicamente lo que el Dogma enseña. Ahora se encuentra con la tarea de distinguir el principio de la producción y el término, sabiendo que ambos se identifican con la única esencia divina.

3.3. Las relaciones divinas (q. 28; 40)

Santo Tomás trata ahora de comprender la distinción que existe entre los orígenes y los términos de las producciones, es decir, entre el Padre, como origen, y el Hijo; y entre Padre y el Hijo, como origen del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo. Esta distinción no puede significar entre ellos una diferencia o desigualdad substancial. Pero tampoco puede darse una diferencia accidental, pues los accidentes no existen en Dios.

En este tema no tiene Santo Tomás la ayuda de la revelación ni del Magisterio. Sí la de algunos teólogos. Pero sobre todo es la aceptación del mismo misterio de la Trinidad por el hombre lo que está en juego. Si el Padre y el Hijo no se distinguen, entonces uno es un nombre del otro (Sabelio); si se distinguen, no puede ser por tener distinta naturaleza, porque entonces uno de ellos no sería Dios (Arrio). Tampoco se pueden distinguir por algo accidental. ¿Cómo se distinguen? La fe requiere la ayuda de la razón. Santo Tomás está haciendo teología. Lo que él descubre no lo había descubierto totalmente ni San Agustín; no está definido¹³.

a) La relación en los seres creados: primer acercamiento

Iniciemos la reflexión desde lejos: ¿Cómo se distinguen los seres? ¿Qué es lo que hace que dos seres sean distintos?¹⁴.

- * En cuanto que uno ocupa un espacio diferente del otro; la no coincidencia espacial. Esto se da en los seres materiales. No se da en Dios.
- * El ser diferentes partes de un ser. También en seres materiales, pero igualmente en conceptos. El hombre no es el alma, el alma es parte substancial del hombre. Esta diferencia no se puede dar en Dios.
- * En cuanto que la misma razón establece o crea entre dos seres una diferencia. Esta es una distinción de razón, que hace la razón. Es una distinción conceptual. Esta no cabe en Dios sino en relación a los atributos divinos. Si el Padre, Hijo y

13 El Magisterio de la Iglesia no ha definido directamente la existencia de relaciones en Dios. Sin embargo, el uso que ha hecho de estos términos hacen su afirmación en teología más que teológicamente cierto, respetando la tradición oriental.

14 Cf. para este tema J. H. Nicolas, De la Trinité a la Trinité. Synthèse dogmatique, París 1985, 116-134.

Espíritu Santo se distinguieran sólo de razón querría decir que la distinción viene de nuestros conceptos, lo que sería una especie de sabelianismo.

- * Para que haya distinción entre dos seres reales es necesario que se relacionen. Donde no hay relación no hay distinción. Para que haya relación entre dos seres tiene que haber alteridad. Donde no hay alteridad, sino abstracción, no hay diferencia. Ahora bien la alteridad remite a la relación opuesta, es decir a que el concepto de uno excluya el del otro de los relacionados. Esta relación opuesta puede ser de cuatro modos:
- ** Si sus conceptos se excluyen: hombre - no hombre: oposición de contradicción.
- ** Si un concepto se afirma de un ser y se niega de otro: oposición privativa. Esta oposición es menor que la anterior. Un vidente y un ciego son diferentes no por su humanidad, sino porque uno tiene una característica que el otro no tiene (pero que pertenece a su ser humano).
- ** Si el concepto que expresa la esencia de un ser es diferente del concepto que expresa la esencia del otro ser. Aquí no hay oposición contracitoria o privativa, sino contrarios: animalidad-racionalidad.
- ** Si el concepto con el que se expresa un ser no se refiere a lo que el ser es o tiene, sino a su relación opuesta. La relación califica al ser no en sí mismo sino respecto al otro. No se refieren al ser, no expresan estos conceptos la diferencia ontológica de seres opuestos, sino solamente que un concepto no es el otro. Si existe tal concepto, entonces podemos aplicarlo a la Trinidad.

b) La relación en los seres creados: relación opuesta

Pero con esto entramos a desentrañar lo que es la **oposición puramente relativa o las relaciones opuestas.**

- * El ser, en cuanto existe y cambia, nos revela su composición de substancia y de accidentes. Substancia es el ser que subsiste en sí; accidente el que subsiste en otro, en una substancia. La esencia de la substancia está en subsistir en sí misma; la esencia de los accidentes está en subsistir en la substancia.

Cada uno de los accidentes tiene una esencia propia, que le constituye en esa categoría de accidente. Ahora bien, mientras que todos los accidentes afectan a la substancia, el accidente relación no la afecta en sí, sino que sólo la refiere a otro, la compara con otro. La esencia de la relación está en decir relación a otro. Está en la substancia, se identifica con toda la substancia pero la refiere a un término basándose en un fundamento.

- * La relación es el único accidente que puede ser real o de razón. Es de razón cuando es el intelecto del hombre el que relaciona dos términos. Es real cuando los términos y el fundamento de la relación es real. La relación, por lo tanto, no significa "algo", sino sólo relación u orden entre dos términos", orden que distingue y une a los términos. La relación necesita para existir la substancia, pero sólo consiste en manifestar orden a otro. En cuanto tal, en cuanto relación, no dice perfección o imperfección de uno de los términos sobre otro.
- * La relación de por sí no exige que sea accidente. Ya que lo esencial de la relación es referirse a otro ("esse ad"), se puede hacer abstracción de que este "esse ad" sea substancia o accidente. Por eso mismo puede ser subsistente, es decir existir en la

substancia sin ser accidente. Tampoco es substancia. Es relación subsistente.

c) Las relaciones en Dios

Lo que se da en las creaturas se puede aplicar a Dios, mientras no implique imperfección. Toda realidad creada que sea una perfección se puede decir de Dios, mientras se eliminan de ella todas las limitaciones debida a su ser creatural y se diga de Dios eminentemente.

- * La substancia puede decirse de Dios. Dios es una substancia infinita. También la relación puede decirse de Dios, supuesto que sólo se diga de la substancia, y mientras lo que diga de ella no sea accidental. En Dios no existen accidentes.
- * Esta aplicación de la relación a Dios no contradice la razón, si "a posteriori" se indica que en Dios hay tres realidades que no son accidentes y que se dicen de la substancia. Si la razón da una explicación posible de estas realidades, la explicación teológica es cierta y aceptable.
- * La fe queda de acuerdo con la comprensión racional. Lo que la fe dice no se opone a la razón sino que es razonable. Hay en Dios tres realidades realmente distintas en la misma substancia. Estas tres realidades tienen un fundamento real: generación y espiración. Estas realidades son el origen y los términos de una relación real.
- * En Dios hay dos realidades subsistentes: La substancia divina y las relaciones divinas. Sólo hay una substancia; pero hay varias relaciones subsistentes distintas.

d) Consecuencias

Teniendo en cuenta lo dicho, Santo Tomás sacará las siguientes consecuencias:

* La distinción entre substancia y relaciones.

No puede ser una distinción real. Tiene que ser de razón. Pero de razón con fundamento en la realidad (infinitud del ser divino no puede ser expresado en un solo concepto; limitación del entendimiento humano, la misma aplicación analógica nos dice que en las creaturas están distinguidos). Además es una distinción en la realidad menor (lo absoluto incluye lo relativo).

Algunos teólogos proponen otra distinción "formalis a parte rei". Pero apenas se puede comprender qué sea esta distinción.

* Las relaciones se distinguen entre sí realmente en cuanto que sean opuestas.

Si no se oponen, se supone que se distinguen de razón, lo cual querría decir que se identifican realmente (aunque se distinguen de razón). En realidad se oponen y se distinguen realmente.

* De esta manera hay en Dios cuatro relaciones reales:

La del Padre al Hijo (Paternidad), la del Hijo al Padre (Filiación), la del Padre y el Hijo al Espíritu Santo (espiración activa) y la del Espíritu Santo al Padre y al Hijo (espiración pasiva o procesión). Pero de estas cuatro relaciones reales sólo tres constituyen relaciones subsistentes realmente distintas entre sí (opuestas e incommunicables): la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La espiración activa es común al Padre y al Hijo como un único principio respecto al Espíritu Santo y por eso no constituye otra Persona.

3.4. Las Personas divinas (q. 29)

Santo Tomás es consciente de que en la Sagrada Escritura no se dice que Dios es "persona". Es consciente también de que la tradición la ha empleado con profusión. Sigue aquí a San Agustín, pero da a la doctrina sobre la persona un contenido ontológico que no había conseguido el Santo de Hipona¹⁵. San Agustín se queda anclado en este concepto que toma como una necesidad del lenguaje. ¿Está definido por la Iglesia el empleo del término "persona" en la Trinidad? ¿Es de fe creer que Dios es "una esencia y tres Personas"? Respetando la tradición oriental, este término ha sido tan empleado en el Magisterio occidental que se puede decir que el empleo del concepto de "Persona" referido al Padre, Hijo y Espíritu Santo es más que teológicamente cierto.

Santo Tomás emprende, en la q. 29, una nueva tarea: la de determinar **qué son las tres relaciones opuestas**, de que ha tratado anteriormente y que se dan en Dios. Va a contestar que son "Persona". Pero quiere contestar a la pregunta **¿qué es ser "persona"**? Se encuentra con dos problemas: el de la tradición y el de la ontología. Es decir, qué términos ha empleado la tradición para decir que en Dios hay tres Personas y el significado que ha dado al concepto de persona. El segundo es el de determinar la realidad ontológica del concepto de persona. Santo Tomás quiere, al terminar esta pregunta, demostrar que **Persona** en Dios significa **relación opuesta**.

Comprender a Santo Tomás de Aquino en su exposición no es tan difícil. Se entiende bastante bien. Lo difícil es "ver", "comprender" que lo que dice tiene realidad, es real. Su doctrina no es una lógica sin contenidos, no es una logomaquia, sino que responde al mismo ser de la realidad. Es evidente que de la realidad se puede y se tiene que hablar, pero no se trata de diluir la realidad en

la lógica, sino de mostrar lógicamente la realidad. A nosotros se nos añade todavía el problema de vivir 700 años después de Santo Tomás. El término de persona ha sufrido una evolución. Ahora se define por la libertad, la conciencia de sí, la relación a otras personas. Pero si fundamentamos bien el concepto de Santo Tomás de persona veremos como toda evolución recta tiene una continuidad.

a) La fe orienta la búsqueda de la razón: ¿Qué es persona?

La persona tiene que ver con el individuo. Para que haya (exista o no!) individuo se requiere substancia y accidentes. Pero lo individual no está dado por los accidentes, ya que éstos se individualizan por la substancia. La individualidad está dada en o por la substancia. Sin embargo, la individualidad añade algo a la substancia. La razón última está que lo concreto no se dice de la substancia, sino en cuanto que esta substancia subsiste en razón de su individualidad. Luego hay algo que perfecciona la substancia en orden a la individualidad. Es lo que se llama supuesto. En los seres intelectuales, por razón de su dignidad, el supuesto se llama persona.

La definición de Boecio, que Santo Tomás asume, se puede aplicar para determinar el sentido de persona, con algunas acentuaciones. Boecio define la persona como "**substancia individual de naturaleza racional**". Si se entiende individual como "naturaleza primera", como "modo de subsistir que compete a las substancias individuales" o "lo singular en determinado género", si se entiende como "individual incomunicable", y si se entiende "racional" como "intelectual", se tiene el concepto de persona que presenta Santo Tomás.

	definen lo que es "persona"		
Boecio	substancia	individual	racional
Santo Tomás	individuo	substancia	intelectual

¹⁵ Cf. ST, I, q. 29, art. 3 ad 1um y 2um.

Lo que constituye la persona como tal es la individualidad, en el sentido de la incomunicabilidad. Persona es lo que da a la substancia el subsistir perfectamente en sí misma y ser absolutamente incomunicable a otro supuesto o persona. Si una naturaleza no tuviera esta nueva realidad, la persona, no subsistiría en sí sino en otro, no sería persona, aunque fuera substancia.

Queda todavía determinar dos aspectos: los nombres que ha propuesto la tradición para nombrar esta realidad y el contenido ontológico de ella. La tradición empleó la palabra "hipóstasis". Santo Tomás dice que esta palabra significa lo mismo que persona, pero para evitar el que se refiera con ella a la substancia (su misma traducción) se la suele traducir por subsistencia. Subsistencia es lo que confiere ser "persona" a la substancia. Por otra parte qué quiere decir persona se ve por la triple aplicación de los nombres con que se ha dado a conocer:

1) una realidad de naturaleza, es decir, que tiene una naturaleza (intelectual); 2) como subsistente, es decir, que existe por sí y no en otro (no puede decirse de otro); y 3) como hipóstasis o substancia, es decir, portadora de accidentes. Todo esto significa "persona" en las substancias creadas racionales.

b) Aplicación adecuada a Dios

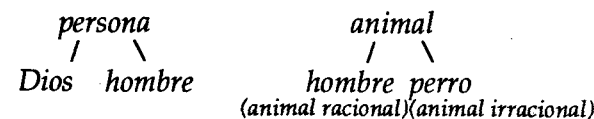
Santo Tomás afirma que el término "persona" se puede aplicar a Dios.

1. Supuesto que sea una perfección, es decir que diga "dignidad" de la naturaleza, que no se use en sentido de que tiene accidentes ni multiplicidad de esencias, se entienda como algo existente en sí e incomunicable.

2. Por otra parte en Dios el término de persona, si se dice de Dios, tiene que decirse de la substancia o de las relaciones; en Dios no hay otra realidad. La triple

Persona en Dios no puede decirse de la substancia, ya que entonces serían tres dioses. No habiendo en Dios más que substancia y relaciones subsistentes, tiene que decirse de las relaciones. Esta identificación no la habían realizado ni Aristóteles ni San Agustín. Pero esta identificación está pedida por la misma naturaleza del ser divino.

3. El razonamiento de Santo Tomás es el siguiente. En Dios se realiza el concepto de persona, aunque de manera diferente de como se realiza en el hombre. Persona no se aplica a Dios y al hombre de la misma manera, ya que lo general se puede decir de los concretos de distintas maneras.



El concepto de animal se dicen del hombre y del perro, pero de muy diferente forma. De manera semejante el concepto "persona" que quiere decir en el hombre "distinto en esta naturaleza humana", quiere decir "esta carne, huesos, alma, accidentes...", en Dios quiere decir "distinto en la naturaleza divina". Pero lo distinto en la naturaleza divina tienen que ser sólo las relaciones, que no son accidentales, sino relaciones en la substancia divina.

En Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen... que no es como un accidente adherido a un sujeto sino la misma esencia divina: de aquí que es subsistente, como subsiste la esencia divina... Por consiguiente, la persona divina significa la relación en cuanto subsistente (en la naturaleza divina)¹⁶.

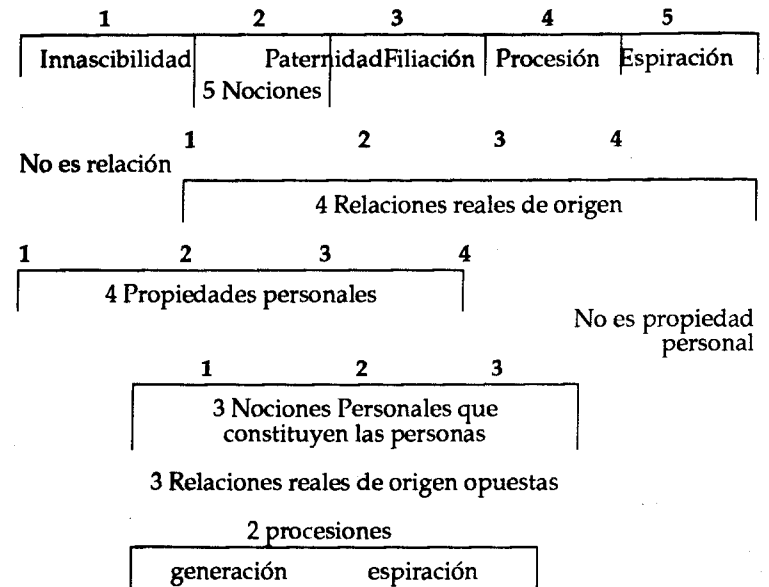
16 ST, I, q. 29, art. 4 in corp.: "Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis... non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit... Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem."

De esta manera se puede decir el concepto de "persona" de Dios y del hombre pero no unívocamente ni equívocamente, sino analógicamente. Este "analógicamente" implica que hay entre Dios y el hombre una semejanza, pero que la desemejanza es mayor. En Dios la Persona se identifica con la esencia y sólo dice referencia a otra Persona de esta misma esencia. En el hombre, persona se identifica con la substancia, pero dice referencia a otra persona identificada con otra substancia. Las relaciones en Dios no se multiplican en razón de la substancia, sino de los orígenes. En el hombre se multiplican en razón de la substancia. En Dios se da de modo más perfecto y excelente.

c) Consecuencias (q. 30-32)

De la conclusión de que el nombre de "Persona divina" se puede decir en Dios y de que se identifica con las relaciones opuestas, Santo Tomás concluye lógicamente que sólo son tres, que los términos numerales no dicen sino indivisión y que el término "Persona divina" puede decirse del Padre, del Hijo y del Espíritu no en el sentido de que cada uno tenga una "naturaleza divina" distinta, sino para significar una realidad subsistente en la única naturaleza divina¹⁷. De la existencia de Dios uno en esencia y trino en Personas surgen unas nuevas reglas en el lenguaje que deben ser respetadas¹⁸. Sobre todo es importante evitar dos errores: el de Arrio, que admite una trinidad de substancias, y el de Sabelio, quien sostiene la unidad de Personas.

Por otra parte, las Personas divinas tienen conceptos propios y distintos para significar o expresar su ser personal. Estos conceptos son abstractos. Se llaman Nociones. Son las cinco siguientes:



Teniendo en cuenta esta exposición se pueden decir de Dios cinco nociones, cuatro relaciones reales (la innascibilidad no es relación, según Santo Tomás, sino negación de relación), cuatro propiedades personales (la espiración común no es propiedad personal, por ser de dos Personas), tres relaciones reales de origen opuestas (que constituyen las Personas) y dos procesiones inmanentes (generación y espiración)¹⁹.

17 ST, I, q. 30, art. 4 in corp.: "hoc autem nomen "persona" non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura."

18 ST, I, q. 31.

19 J. Moingt y B. Sesboüé, *Traité de la Trinité. Etude du développement du dogme trinitaire*, Paris 1985, 152.

4. LAS PERSONAS DIVINAS EN PARTICULAR

4.1. De la Persona del Padre (q. 33)

Santo Tomás, al tratar el tema de la Persona del Padre, se limita a determinar lo propio de la Persona del Padre. Para ello:

- a) aclara la diferencia existente entre las tradiciones oriental (que dicen del Padre una cierta causalidad) y occidental (que le denomina principio).
- b) Aclara el sentido que tiene ser Padre en Dios y por qué le conviene ese nombre.
- c) Explica cómo este nombre es propio del Padre por su relación al Hijo, más que por su relación a las creaturas.
- d) Posteriormente pasa a determinar qué es lo personal del Padre, lo que le distingue de las otras Personas. a) No hay dificultad en comprender la diferencia de las tradiciones oriental y occidental. Los occidentales usan el término "principio" por ser más general y que quiere decir únicamente "aquello de quien procede algo", sin determinación de tiempo. El término "causa", que emplean los orientales, pudiera significar diversidad de substancias o dependencia de una cosa de otra. Por eso prefieren los occidentales el término principio.

Sin embargo, da la impresión de que Santo Tomás no da cuenta de todo el sentido de la tradición griega, para quien el concepto "causa" tiene también un significado intratrinitario que da prevalencia al Padre. El Padre, para los orientales, es el principio y fuente de la divinidad, que no procede de ninguna Persona y de quien proceden las otras. Santo Tomás se inclina más a denotar la igualdad de las Personas divinas. En este sentido, el concepto "principio" es más adecuado. Pero

el deseo de mantener la igualdad no impide reconocer un orden trinitario²⁰.

b) En las cosas creadas para que alguien sea padre, u origen, tiene que existir primero. Padre o paternidad se dice como relación, pero la relación se añade a la substancia. Además, el nombre de padre parece en Dios un nombre metafórico, que se le aplica porque al conocer engendra un verbum. Sin embargo, Santo Tomás insiste en que en Dios se da la Paternidad y el ser Padre de una manera más perfecta y más plena que en las creaturas. En Dios la Paternidad es una relación subsistente, en cuanto subsistente, e idéntica con la substancia. En Dios se realiza verdaderamente el concepto de paternidad al concebir el Verbo, porque es subsistente distinto de naturaleza divina. No así en la naturaleza humana, en la que el verbo es intencional y ni se puede decir con propiedad que es engendrado ni hijo. La paternidad se encuentra en Dios más perfectamente que en las creaturas.

c) ¿La paternidad divina tiene un sentido personal o esencial? ¿De quién o de qué se dice la Paternidad en Dios? ¿Se puede decir de la Trinidad? De la Trinidad se dice que es padre, en cuanto que es el único Dios creador; también a las cosas creadas, en especial a los hombres, se les denomina hijos, e hijos en el Hijo. ¿O se dice la paternidad de Dios principalmente y propiamente porque engendra un Hijo eternamente? No cabe duda cuál va a ser la respuesta del Aquinate. Dios es Padre desde toda la eternidad porque engendra el Verbo, de su misma naturaleza; mientras que es Padre en sentido menos propio de las creaturas. Ahora bien, según que las creaturas participen más o menos de su naturaleza divina pueden ser llamadas con mayor propiedad hijos: así se llama hija de Dios a la lluvia, metafóricamente, porque la lluvia es un vestigio de Dios; al hombre, que es creado a "su imagen y semejanza" se le llama hijo en sentido real; al cristiano,

²⁰ ST, I, q. 42, art. 3: "...ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Atanasius dicit. Ergo est ibi ordo."

que participa de la naturaleza divina por la gracia, se le llama hijo adoptivo o hijo en el Hijo. Pero la Paternidad divina se dice primaria y propiamente en cuanto es una relación intratrinitaria.

De aquí se puede ir comprobando el carácter personalista de la teología trinitaria de Santo Tomás. ¿Cuando se dice que "Dios engendra a Dios" a qué se refiere "Dios", a la esencia o a la persona? Si se dijera que la esencia engendra, tendríamos una tendencia esencialista. Además la esencia estaría presupuesta a las personas. Por eso se dice que el que engendra es el Padre. La persona es el "*principium quod*" de la generación, el principio personal; la esencia es el "*principium quò*" del engendrar. Cuando se dice "Dios" nunca se hace caso omiso del supuesto.

d) Santo Tomás reconoce que al Padre le corresponden las nociones de innascibilidad y paternidad. Pero sostiene que la paternidad se constituye por la relación subsistente de paternidad, es decir por su relación al Hijo. De aquí surgen varias preguntas: ¿Qué implica la innascibilidad? Además, si es la relación de paternidad lo que le constituye Padre, entonces hay que comprender su paternidad a partir, "después" de generar un Hijo (es Padre porque genera). Pero, ¿no se le debería concebir como persona "antes" de engendrar? (genera porque es Padre). ¿No es mejor afirmar que la primera Persona divina se constituye como Persona porque no procede o nace de otro? En este caso la "innascibilidad" sería lo que constituye al Padre como Persona.

En este punto se diferencia Santo Tomás de San Buenaventura. San Buenaventura distingue en la persona dos momentos: el origen y la relación. El Padre, el Hijo y el Espíritu se distinguen por el origen (inchoactive) y por la relación (formaliter). Por eso mismo diría San Buenaventura que el Padre, al no tener origen ya está inchoactive constituido como Persona. Luego "genera porque es Padre". Luego habría que decir que es Padre no por su relación al Hijo. Esta paternidad se derivaría de la innascibilidad.

Santo Tomás afirma que la innascibilidad no constituye el ser personal del Padre, aunque sea una noción personal propia de El; es relación, pero negación de relación. Lo negativo se puede decir de Dios, según nuestro modo de conocer. Pero la persona, que es algo positivo, no se puede constituir por una negación de origen. La Innascibilidad es noción propia de la primera Persona, que no la constituye como Persona, pero no por eso es sin importancia. Lo que constituye la persona es la relación (como esse in). La innascibilidad le asigna el ser la primera Persona en la Trinidad, ya que no procede de otra. En la Trinidad es necesario resaltar un orden. Para Santo Tomás innascibilidad designa negativamente lo que caracteriza al Hijo (que es nacido del Padre) y al Espíritu Santo (que es procedente, espirado del Padre y del Hijo). Sería la negación de relación tal como se da en las otras Personas. De aquí que la innascibilidad es algo relativo y no algo absoluto. Pero como es relativo por negación no constituye la Persona del Padre, sino que significa su carácter de no principiado y de principio.

4.2. De la Persona del Hijo (q. 34-35)

Es claro que el nombre personal de la Segunda Persona de la Trinidad es, también para Santo Tomás, el de Hijo, el de Unigénito. Pero se trata de comprender más profundamente el sentido de esta filiación. Por eso recurre a otros nombres propios del Hijo y que aclaran su nacimiento eterno, su perfecta semejanza con el Padre y la perfecta inmaterialidad de la generación:

El nacimiento del Hijo que es su propiedad personal, se designa con diversos nombres, todos los cuales se atribuyen al Hijo para expresar de diferentes maneras su perfección; y así, para designarle como connatural al Padre, se le llama "Hijo"; como eterno se le llama "Esplendor"; como del todo semejante, se le llama "Imagen", y para significar que es

Maximino Arias Reyero

inmaterialmente engendrado, se llama "Verbo"²¹.

a) Santo Tomás quiere clarificar más el ser del Hijo. Para ello toma el concepto bíblico de Verbo. El concepto de Verbo expresa, incluso más adecuadamente que el de Hijo, el carácter propio de la generación en Dios. Ello es debido a que en el concepto de "verbo" desaparecen ciertos elementos naturales que tiene el concepto de "hijo". La emanación inteligible, el conocimiento, la producción del concepto sirven para conocer propiamente la Persona que se llama también Hijo, y el modo de su producción o generación. Siempre hay que tener en cuenta que esta realidad se da en Dios de otra manera más perfecta que en los hombres. Por eso Verbo de Dios equivale a Hijo; cosa que no ocurre en los hombres, sino de manera imperfecta y metafórica.

Para aclarar en qué sentido se dice al Hijo Verbo eterno del Padre, Santo Tomás expone los sentidos que tiene el concepto de "verbo": significa la palabra que se dice, lo que se anuncia, lo que suena; pero significa también una voz interior que significa algo concebido, lo que se pronuncia en el corazón, la imaginación de lo que se piensa. Finalmente, significa "el concepto interior de la mente", "el movimiento natural del intelecto por el cual se mueve, entiende y piensa, a manera de luz o resplandor", el "verbum mentis". Es decir, se podría distinguir el Verbo como Palabra hablada, pronunciada, como anuncio de la inteligencia, como sonido: es la palabra dicha. Se puede entender también la voz interior que significa algo, el Verbum cordis, o el verbo engarzado en imaginaciones. Finalmente Verbo se entiende como el reflejo natural de lo que se comprende, el concepto interior de la mente, el Verbo mismo antes de ser pronunciado o imaginado. Este último sentido de la palabra Verbo es el que dice tan

21 ST, I, q. 34, art. 2, ad 3um.: "Ipsa enim nativitas Filii, quae est proprietatis personalis eius, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur inmaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designaretur."

sólo origen, no contenido. Es el que se aplica al Verbo, al Hijo. El nombre de Verbo incluye, también, una relación a las creaturas, ya que Dios conociéndose a sí mismo conoce en él todas las creaturas. El Verbo incluye la idea de modelo de todo lo que es creado, en cuanto expresa toda la riqueza de la naturaleza divina.

b) Dejándose guiar por la Escritura²², añade Santo Tomás, que el nombre de "Imagen" del Padre es propio y personal del Verbo. Para ello determina el concepto de imagen. Ser imagen implica dos cosas: semejanza en la forma, especie o en alguna nota de la especie (la figura) y tener origen (en un modelo). Pero en Dios se da esto mismo. Hay un origen y hay una semejanza en la forma (que en Dios es la misma naturaleza divina).

¿Por qué el Espíritu no es "Imagen" del Padre? También en el Espíritu se da la misma naturaleza divina y es originado del Padre. Aquí se dan diversas opiniones: Los padres griegos dicen que al Espíritu Santo también le corresponde el nombre de "imagen". Los latinos dan diversas soluciones para afirmar que no es "imagen" que no satisfacen a Santo Tomás. La opinión propia del Aquinate es que la semejanza entre dos seres se da por la semejanza en alguna forma y por el origen, pero no por cualquier origen, sino sólo por el origen que se llama nacimiento, que corresponde al Hijo. Asoma aquí, sin demasiada claridad la distinción de los orígenes del Hijo y del Espíritu. El del primero es como una especie de resplandor, el del segundo es como un impulso. Este no tiene la razón de "imagen", sino de moción.

4.3. De la Persona del Espíritu Santo (q. 36-38)

La Tercera Persona de la Trinidad tiene algo propio que le distingue de las otras dos Personas Divinas. ¿Qué es? El nombre ya indica una diferencia. Pero, ¿qué es lo que le diferencia más allá del nombre? ¿Cómo se puede concebir lo propio y distintivo de la Tercera Persona?

22 2 Cor 4,4; Col 1,15; Hbr 1,3

a) El primer problema que enfrenta Santo Tomás, para responder a esta pregunta, es el de conjugar el nombre que le da la Escritura al Espíritu Santo con su explicación, es decir, con la explicación de que la persona se constituye por las relaciones de oposición. Estos dos mundos diferentes hay que ponerlos de acuerdo. Según la Escritura no se puede dudar de que el nombre de la Tercera Persona sea el de Espíritu Santo. Pero también el Padre y el Hijo son espíritu y son santos. En esto no hay relaciones opuestas. Hay que buscar una razón que explique por qué el Espíritu Santo se dice propia y personalmente de la Tercera Persona.

En realidad el mismo nombre ya dice algo importante. El Espíritu Santo tiene como nombre propio algo que es común al Padre y al Hijo: ser espíritus y ser santos. En cuanto que se le llama "Espíritu", viento, moción, se está indicando que es algo como un impulso; en cuanto se dice "Santo" indica que está ordenado a Dios. Se descubre así quizás que el Espíritu es un impulso por el que Dios se ama.

b) La segunda explicación para conocer lo propio del Espíritu Santo se hace a partir de los orígenes. Sabemos que las Personas, en la Trinidad, se distinguen por las relaciones opuestas y por sus orígenes. Santo Tomás emprende la tarea de mostrar de quién se origina el Espíritu Santo y con quién se relaciona. Algo propio del Espíritu Santo se conoce también por esta razón. También es propio del Espíritu Santo proceder del Hijo. En esta afirmación se separará Santo Tomás de la tradición oriental. Las razones escriturísticas son evidentes²³: aunque en la Escritura no se exprese directamente la procedencia del Espíritu del Hijo, si se expresa en cuanto al sentido: Jo 16,14, etc. También hay razones de la tradición patristica²⁴ y del magisterio. Pero nos interesan las razones teológicas:

23 Las razones de Escritura las ha dado en la Summa contra Gentes, IV,24.

24 San Atanasio, Ad Serapion, III,1; San Basilio, Sobre el Espíritu Santo, XVII,43; Cirilo de Alejandría, De Ador. I; San Agustín, De Trinitate, XV,17,29

- * Las Personas Trinitarias no pueden distinguirse por algo absoluto. Tienen que distinguirse por algo relativo y este relativo tiene que ser opuesto.
- * Si el Espíritu Santo no procediera del Hijo y procediera sólo del Padre, habría que decir que el Padre tiene dos relaciones: al Hijo y al Espíritu Santo. Pero estas dos relaciones no son opuestas entre sí. El ser Padre no se opone a ser Espirador. El generar no se opone al espirar. Si ambas relaciones se opusieran al Padre tendría que decirse que en el Padre se dan dos Personas: una con relación al Hijo y otra con relación al Espíritu. La filiación y la espiración por su parte no se opondrían. Luego habría que decir que el Hijo y el Espíritu son una sola Persona. Todo llevaría a absurdos.
- * En Dios no puede haber relaciones opuestas que no sean de origen. Luego para que el Hijo se distinga del Espíritu Santo, uno de ellos tiene que proceder del otro. O el Hijo procede del Espíritu, cosa que nadie dice; o el Espíritu procede del Hijo.
- * Esto mismo se armoniza con la procedencia de voluntad o amor, que depende del conocimiento. Para amar una cosa es necesario conocerla. El amor tiene su origen en el conocimiento.
- * Es necesario que exista un orden en las procesiones. Luego el orden del Hijo al Espíritu es el evidente.
- * Hay además una expresión de la tradición oriental que, bien entendida, dice la procedencia del Espíritu del Hijo. Y además manifiesta la diferencia que existe en la producción del Espíritu por el Padre y por el Hijo. Es la frase de sí "el Espíritu procede del Padre por el Hijo". Se trata de mantener la "procedencia inmediata" del Espíritu del Padre y "mediata" del Hijo; se trata de aclarar que la procedencia del Espíritu es "propia y principalmente del Padre" y "recibida" del Hijo. Pero bien entendido que no es una diferencia

"instrumental", como si el Hijo fuera instrumento del Padre o causa segunda.

- * Además de esta distinción en la producción hay que afirmar teológicamente la necesidad de que el Padre y el Hijo sean dos Personas espirantes, pero un solo principio. Y la razón es clara. El Padre y el Hijo son en todo uno mientras no se opongan relativamente. Pero la espiración no se opone a paternidad ni a filiación. Luego son un solo principio virtual, aunque dos Personas como principio.

c) Para comprender más adecuadamente lo propio del Espíritu Santo y su distinción del Padre y del Hijo, Santo Tomás recurre a la palabra y al concepto de Amor. ¿En qué sentido el Espíritu es Amor?

- * El amor se dice de Dios como una propiedad de su esencia. Dios es amor significa que el Padre, el Hijo y el Espíritu son amor. Es el amor esencial. El amor tiene su raíz en el bien. Uno ama al bien por el bien. Al sumo Bien hay que amarlo sumamente. El sumo bien es el sumo amor.

* Pero, ¿no se puede emplear este nombre como nombre personal? Sí. ¿En qué sentido? Santo Tomás da la explicación:

- ** En Dios hay dos procesiones: una por modo de intelecto, que nos es más conocida y que se han dado nombres para referirse a ella: Verbo, Hijo, Imagen, Palabra, etc. La razón es que cuando el Padre se conoce surge en él una realidad que se llama Verbo. El conocer está en el Padre, es su esencia, mediante la producción de un Verbo. Este Verbo tiene razón de persona, porque es una relación, y tiene razón de Hijo porque es producción de semejanza. La relación del que entiende con lo entendido se llama conocer, entender. Pero la relación del que entiende con su Verbum se llama Verbo. Es una relación personal.

- ** Así ocurre de manera semejante en la segunda procesión, sólo que ésta es menos conocida y, por eso, se han encontrado menos nombres propios para conocerla.

Cuando el Padre y el Hijo se relacionan surge en ellos una cierta impresión del que aman. Así se hace presente el amado en el amante, como una impresión, que es como un éxtasis, como una tendencia hacia el otro. Se dan en el amor dos realidades: la cosa amada y el acto de amor que es esencial. Pero se da otra realidad que es producción, impresión, afección, que hace presente el amado en el amante. Esta impresión no tiene nombres, vocablos personales. Se llama también amor, dilección o amor producido, amor espirado. Esto es lo propio de la Tercera Persona.

- * Este Amor es, pues, una producción del Padre y del Hijo por la que se hacen presentes como amantes y amados uno al otro. Así se puede decir que el Padre y el Hijo se aman por/en el Espíritu Santo. Pero hay que entender este amor no como esencial, sino como personal. Amor en sentido personal designa "no el acto de amar, sino el ser amado en tanto que se hace presente en el amante por el mismo acto de amar".

d) Todavía asigna Santo Tomás a la Tercera Persona un nombre más, para distinguir lo que es propio y personal del Espíritu Santo de lo que es esencial: Don.

¿Puede ser Don un nombre personal? Parece que esta palabra no significa 1) distinción o relaciones opuestas, 2) significa esencia que es lo que el Padre da al Hijo, 3) significa inferioridad y 4) relación a otras criaturas. Santo Tomás analiza el sentido de lo que es Don y dice:

Don es de alguien para otro. Luego tiene explicitado un origen.

Don puede ser dado. Y de hecho, la Persona divina del Espíritu puede ser donada a la criatura racional.

Pero esto quiere decir que el Don existe para ser donado.
Existe en Dios desde toda la eternidad aunque sea donado en el tiempo.

4.4. Atribuciones y apropiaciones (q. 39)

a) Conocer a Dios es conocer las Personas divinas, sus nombres, sus acciones. Ahora bien, dado que las Personas divinas tienen una misma naturaleza hay que decir que todas las perfecciones de la naturaleza divina les son comunes. De aquí que haya unas reglas para hablar de la Trinidad. Todo lo que es esencial en Dios se atribuye a cada Persona. Pero lo que es propio de cada Persona no se puede decir de la otra²⁵.

* Si el predicado de la esencia divina es sustantivo hay que decirlo de cada Persona en singular. Se puede decir: El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu son Dios. No se puede decir: son Tres Dioses.

* Si el predicado de la esencia divina es adjetivo se puede decir de las Personas en plural. El Padre, el Hijo y el Espíritu son todopoderosos, omniscientes...

* Un sustantivo concreto puede suponerse de la esencia y de la Persona; pero los sustantivos abstractos no pueden suponerse de la Persona. Se puede decir: Dios engendra a Dios, porque se puede entender que el Padre engendra al Hijo. Pero no se puede decir la esencia engendra a la esencia.

* Un predicado de una Persona se puede decir de la esencia divina si es sustantivo, pero no si es un adjetivo: Se puede decir el Padre o el Verbo es la divinidad; pero no la paternidad o la filiación es la divinidad.

* Toda actividad divina interna se dice de cada una de las Personas. Cuando se dice que Dios ama, se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu aman.

* Toda actividad ad extra es común a las Tres Personas, en el sentido de que las Tres crean como un solo principio de acción, en una acción única y común; aunque con cierto orden por sus orígenes.

b) Las Personas divinas son también mejor conocidas por las apropiaciones, es decir "por la asignación de un atributo esencial a una Persona, como si fuera propio de ella". Los atributos esenciales son comunes a las Tres Personas, pero se puede asignar uno de ellos a una Persona, por una cierta afinidad entre el atributo y la Persona. El cuadro sinóptico explica las apropiaciones que emplea Santo Tomás²⁶:

	AL PADRE	AL HIJO	AL ESPIRITU
San Hilario	Eternidad	Especie = Belleza	Uso=Delectación
San Agustín	Unidad	Igualdad	Concordia
San Agustín	Poder	Sabiduría	Bondad
San Agustín	Ex quo omnia	Per quem omnia	In quo omnia
Sto. Tomás	De El	Por El	En El
Sto. Tomás	El que es	Verdad	Vida
Dogma	La creación	La Redención	La Santificación

25 Cf. El índice sistemático de temas del Enchiridion Symbolorum o del Magisterio de la Iglesia (Denzinger-Schönmetzer), B 2 c y d, donde se ven múltiples ejemplos.

26 Cf. J. Ibáñez-F. Mendoza, Dios Trino en Personas, Madrid 1988, 177; J. Moingt y B. Sesboué, 156-158.

4.5. La "in-existencia" de las Personas divinas (q. 42)

Una de las formas en que se muestra la igualdad y unidad de las Personas divinas se expresa con el concepto de "in-existencia". La posesión de la misma esencia por las Tres Personas hace necesario afirmar su igualdad. La procedencia del Hijo y del Espíritu manifiestan su eternidad, dentro de un orden. Pero hay todavía una propiedad de las Personas divinas: la íntima unión e inseparabilidad permanente de las Personas divinas. Los Padres griegos hablaban de "perijóresis"; los latinos de "circuminsesión" o "circumincesión". Se podría definir como "la compenetración íntima y mutua existencia de las Personas divinas, de tal manera que no haya entre ellas ni separación ni confusión". Esta realidad se da a causa de que las Tres Personas tienen la misma esencia divina; por las relaciones trinitarias, una Persona entra en el concepto de las otras; en cuanto a los orígenes, como terminan intratrinitariamente, se dan una perfecta in-existencia, común voluntad, poder, grandeza.

5. LAS MISIONES E INHABITACION TRINITARIAS (q. 43)

a) La Escritura nos dice que el Hijo y el Espíritu Santo son enviados. Por lo tanto, Santo Tomás, tiene que reflexionar sobre esa realidad intratrinitaria e histórica que es el envío del Hijo y del Espíritu. El envío supone, por una parte, una relación intratrinitaria: una Persona envía a otra. Por otra parte, implica una presencia de la Persona enviada en una realidad en la que antes no estaba o de manera distinta a como estaba. En las "misiones" se da una dimensión intratrinitaria y una dimensión histórica. En cuanto "misiones" son temporales, se dan en la historia; pero incluyen en su concepto las "procesiones", que son eternas.

En lo que se refiere a la dimensión intratrinitaria, sabemos que sólo podemos distinguir en Dios naturaleza y Personas. Por ser el envío una acción

personal (no es esencial) necesariamente tiene que depender de las Personas, de los orígenes, de las procesiones divinas. La misión o el envío intratrinitariamente se tienen que identificar con la procesión y los orígenes. Es decir, el Hijo es enviado porque es generado; el Espíritu porque es producido.

b) La misión o el envío significa una novedad: nuevo modo de ser en la historia. Este nuevo modo de estar en la historia supone, primeramente, un modo de ser y de estar anterior, y esto implica que el que se hace presente, cambia sólo en el modo de hacerse presente. Este modo afecta a la historia, a la realidad donde se hace presente. La historia, el hombre se hacen capaces de recibir a quien estaba ya presente, pero ahora con una nueva manera de estar: en su mismo ser personal. Para ello las realidades humanas se transforman, se cambian, se abren a/y con esta presencia. Las misiones tienen una dimensión temporal. Las procesiones son eternas. Cuando se hace presente en la historia una Persona divina, de un nuevo modo, no cambia la Persona divina, sino la historia. ¿Qué cambio sufre esa realidad histórica con la presencia de la Persona divina? Aumenta su perfección. No aumenta la perfección divina.

Para Santo Tomás las Personas divinas se hacen presentes en la historia de dos modos: con una presencia, envío, misión "invisible", de tal manera que la presencia de las Personas Divinas se da en las mismas personas humanas; y de una manera "visible", en cuanto que la misma Persona divina se hace presente o es enviada con manifestaciones y acciones externas. En cuanto "invisible" el acceso de las Personas Divinas a las personas humanas es "interior". La persona humana cambia, se transforma por el envío o la presencia de las Personas Divinas. En la misión "visible" las Personas se manifiestan por medio de criaturas visibles: el Hijo asume una criatura (la naturaleza humana) en la unidad de la Persona; el Espíritu no asume una naturaleza hipóstaticamente, pero asume criaturas como signos de su presencia o envío (paloma, fuego, agua, etc.).

c) Santo Tomás explica la presencia en el hombre de las misiones y donación invisibles de la siguiente manera: Dios está presente en el mundo y en los hombres por su acción. A la acción de Dios responde una manera de ser de la creatura. Por la **acción causal eficiente** Dios está presente de modo común en todas las cosas por esencia, presencia y potencia. El resultado o efecto de esta acción es la creatura. Esta acción causal es "ad extra" y, por ello, común a las Tres Personas. El que sea común no quiere decir que no puedan distinguirse en ella las Tres Personas, pero se distinguen de una manera apropiada. Las "procesiones intradivinas" se prolongan hasta las creaturas por medio de la producción de un efecto temporal, que hace que las Personas estén de modo nuevo (distinto del común): el Hijo y el Espíritu Santo son enviados al hombre para santificarlo y conducirlo a la plenitud de su fin último en la unión beatífica con la Trinidad. Esa unión perfecta en la gloria se vive de un modo parcial en la vida de la gracia. Por medio del don de la gracia las Tres Personas divinas habitan personalmente desde el bautismo en el alma del justo. Este las conoce y las ama, las posee como en una amistad. El cristiano no sólo usa (uti) los dones sobrenaturales que Dios le concede, sino que disfruta (frui) de una relación con las Personas divinas mismas. En el corazón del misterio cristiano que Santo Tomás concibe como un proceso sin solución de continuidad desde el bautismo hasta la plena experiencia de gracia en esta vida (en la que se puede tener un conocimiento amoroso casi experimental de Dios) y su culmen en la gloria.

6. TRABAJOS

6.1. Profundización Teológica

* Hacer un resumen personal de una de las cuestiones de la Summa de Santo Tomás. Por ejemplo: I, q.27, q.28.

* Tratar de comprender y explicar la diferencia entre "naturaleza", "esencia", "substancia", "persona", "hipóstasis", "subsistencia", "accidente".

* Como contesta Santo Tomás a la siguiente pregunta: "Tres son más que dos y más que uno. Luego en Dios hay más perfección porque son tres. Pero, entonces, sería más perfecto si fueran infinitos (Ver I, q.30, art. 3).

6.2. Guía pastoral

* Tratar de dialogar sobre el modo que tenemos de conocer. Cuando conocemos está, de alguna manera, lo que conocemos en nosotros. Cuando amamos, el que amamos está en nosotros, pero de otra manera. ¿Se ve la diferencia?

* ¿Se puede comprender que un ser sea principio de otro y que no sean temporalmente anterior? Dar algún ejemplo.

6.3. Lecturas

* Santo Tomás de Aquino, Summa Theologica, I, q. 33, art. 3: "El nombre de "Padre" se dice de una persona o de una esencia".

* San Ireneo, Contra las Herejías. En: Libro de la Liturgia de las Horas Tomo III, miércoles de la Primera Semana del tiempo ordinario.

* Juan Pablo II, "Unidad y distinción de la eterna comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". Catequesis del 27.11.85. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 1 de diciembre de 1985, 711.

**IMPULSOS Y
CLARIFICACIONES
EN LA DOCTRINA
DE LA TRINIDAD**

QUINTA PARTE

IMPULSOS Y CLARIFICACIONES EN LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

La síntesis teológica de la Doctrina Trinitaria realizada por Santo Tomás prevaleció posteriormente. Después de Santo Tomás el progreso real de la reflexión trinitaria es pequeño. Se intenta clarificar y profundizar la terminología utilizada: substancia, relaciones, subsistencia, persona.

La teología protestante se preocupó inicialmente por el problema de la justificación y de la fe. Tuvo que habérselas con algunos antitrinitaristas como Miguel Servet. La doctrina trinitaria pasó a la filosofía idealista, para hacer parte de un sistema de pensamiento más amplio que ella misma (Hegel). En nuestro siglo vuelve a situarse al principio de la teología y se le reconoce un lugar central (K. Barth, J. Moltmann, E. Jünger)

La teología católica de la Trinidad conoce una renovación en nuestro tiempo. Sin alterar la síntesis lograda comienzan a aparecer nuevas perspectivas, nuevos impulsos y clarificaciones.

LECCION DIECISIETE

ORIGENES DE LOS ESTUDIOS TRINITARIOS ACTUALES

Sumario

1. *Durante muchos años, casi siglos, la doctrina de la Trinidad no tenía en la teología el papel central que le corresponde. Pero con el Concilio Vaticano II y a partir de él, cada vez más claramente, la doctrina de la Trinidad se convierte en el centro y gozne de la teología y de la Iglesia. Una nueva época se manifiesta.*
2. *El Concilio Vaticano II es un acontecimiento del Espíritu, que no ha sido agotado en su mayor parte. En sus Documentos se da una visión muy actual y pastoral de la Doctrina trinitaria. No se presenta un estudio especial sobre el tema, pero su espíritu trinitario está siempre presente, vivificando cada tema y renovándolo desde dentro, desde su fuente. Con el Concilio la Trinidad deja de ser un "tratado" y se convierte en fuerza generadora de la vida de la Iglesia y de cada hombre.*
3. *Junto con Karl Rahner habría que citar el nombre de otros grandes teólogos que impulsaron los estudios y una nueva visión de la doctrina trinitaria, entre ellos M. Schmaus. Pero la importancia de Rahner en este campo es evidente, debido también en parte a que ha sido el teólogo más difundido. Su "tesis fundamental" sobre la identidad de la "Trinidad económica" y la "Trinidad inmanente", su constante afirmación de la "autocomunicación" de las Personas divinas al hombre, su talante especulativo altamente original y personalista, son aspectos que hacen tener en cuenta su reflexión trinitaria.*

1. INTRODUCCION

En el año 1965 puede situarse el comienzo de una nueva época de los estudios trinitarios. Dos acontecimientos ocurren: el término del Concilio Vaticano II, con la posibilidad de constatar en todos sus Documentos el contenido trinitario¹, y la publicación del nuevo "Manual de Teología como Historia de la Salvación", Tomo I, Volumen II, que contenía y difundía los pensamientos de Karl Rahner sobre la Trinidad². Con ambos sucesos cristalizará una nueva forma de hacer teología, de sabor y raíz centroeuropeo. Comienza así una nueva época teológica.

2. EL CONCILIO VATICANO II³

Fundamentalmente el Concilio Vaticano era un concilio pastoral y eclesiológico. No trataría, por lo tanto, el tema dogmático trinitario directamente. Sin embargo, la concepción de Dios Trinidad no deja de ser un punto de referencia de tal importancia que se manifiesta como "la clave de bóveda" de todo el misterio cristiano", el "origen, modelo y meta definitiva del pueblo de Dios", "el 'humus' vital en el que surge y se desarrolla la Iglesia"⁴.

- 1 Sacrosanctum Oecumenicum Vaticanum II. Constitutiones. Decreta. Declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1966. Las citas del Concilio serán tomadas de Concilio Vaticano II. Constitutiones. Decretos. Declarationes. Legislación posconciliar (BAC 252), Madrid 1970.
- 2 K. Rahner, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación. En: *Mysterium Salutis*. Manual de Teología como historia de la salvación. Dirigido por J. Feiner y M. Loehrer. Tomo I, Vol. II, pp. 359-445, Madrid 1969. La edición original alemana es de 1965. (Esta obra de K. Rahner se citará en adelante: El Dios trino. El manual se citará MS).
- 3 La revista *Estudios Trinitarios* se inaugura el año 1967 con la publicación de diversas ponencias de gran valor sobre la panorámica trinitaria del Concilio en general y de cada Documento en particular. Cf. especialmente N. Silanes, *Panorámica Trinitaria del Concilio*. En: *Estudios Trinitarios* 1(1967)7-44; idem, "Ecclesia de Trinitate". La Santísima Trinidad en el Vaticano II. En: *Ibidem* 13(1979)343-366. Idem, *Trinidad y misión en el Vaticano II*. En: *Ibidem* 15(1981)321-362; Idem, *Trinidad y revelación en la "Dei Verbum"*. En: *Ibidem* 17(1983)144-214. El P. Nereo Silanes recoge sus aportes en su tesis doctoral: *Ecclesia de Trinitate. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*. Salamanca 1980.
- 4 N. Silanes, *Ecclesia de Trinitate*, 343-344.

De la lectura de los documentos conciliares pueden extraerse algunas conclusiones sobre el papel de la doctrina trinitaria en el Concilio: a) La doctrina sobre la Trinidad pasa de ser un tratado o un tema, más o menos aislado, a constituirse en la fuerza generadora e impulsora de la vida y del dinamismo de toda la Iglesia y de la vida de los cristianos. Formulaciones como la que citamos a continuación son de un dinamismo eclesial y de una riqueza inagotable:

Creemos que el Padre amó tanto al mundo que para salvarlo entregó a su propio Hijo, y por medio de este mismo nos liberó de la servidumbre del pecado... El Padre, además, nos da el Espíritu Santo, para que, viviendo la vida de Dios, amemos a Dios y a nuestros hermanos, con quienes somos una sola cosa en Cristo⁵.

b) El misterio de la Trinidad pasa a ser la luz bajo la cual se va a desarrollar una nueva antropología. El hombre no solamente recibe, con el cristianismo, una doctrina, sino una nueva forma de ser, una nueva naturaleza⁶. Se destaca sobre todo un texto en el que pone en relación la liturgia de la Iglesia y la transformación del hombre:

...la celebración eucarística, fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la vida futura, por la cual los fieles unidos con el Obispo, al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnado, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos *partícipes de la divina naturaleza* (2 Petr 1,4)⁷.

c) La Iglesia se contempla como surgiendo del amor trinitario, amor del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo⁸.

d) El misterio trinitario se va a tratar en una dimensión salvífica. No es un misterio especulativo, sino que tiene un significado salvífico para la humanidad⁹.

e) Se da un tratamiento bíblico del misterio, sin partir principalmente de las fórmulas trinitarias de la dogmática. Por lo mismo, se evidencia una dimensión dinámica. Más aún; podría decirse que el misterio de la Trinidad pasa a ser la perspectiva desde donde se lee la Escritura, y el misterio que la estructura.

La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a sus sucesores...¹⁰.

f) El Concilio tiene especial cuidado y delicadeza de distinguir las Personas Trinitarias por las maneras de actuar. No trata del tema de si las acciones son propias o apropiadas a las Personas, pero sí las distingue. Al Padre se le asigna la creación, el decreto de participación de la vida divina, el llamamiento a ser hijos, el envío del Hijo y del Espíritu, el inicio de la salvación, el hacer partícipes de la misión del Hijo a María, a los Obispos, a los sacerdotes, religiosos y laicos. El Padre es el término y fin de la acción de Cristo y del Espíritu.

Al Hijo se le asigna la revelación del Padre y su descubrimiento a los hombres, de inaugurar su reino, de rescatar y transformar a los hombres, de ser su Cabeza, de dar el don del Espíritu, su realeza, sacerdocio, profetismo; y de conducir a los hombres al Padre. Al Espíritu Santo se le asignan acciones propias en la salvación: produce la unidad y la caridad en la Iglesia y entre los cristianos de diversas confesiones, hace contemplar y saborear el plan de Dios, distribuye dones y ministerios en la Iglesia, conduce y guía al Pueblo de Dios, santifica a los cristianos, ordena, por medio de los obispos, el gobierno de la Iglesia, configura con Cristo, hace testigos. El cuidado de distinguir, sin separar, la acción

5 Mensaje de los Padres Conciliares al comienzo del Concilio, 6.
6 Ver entre los innumerables textos con este tema LG, 7; GS, 22; PO, 2; PC, 14.
7 UR, 15.
8 Ver LG, 2.

9 Ver DV, 2: "...por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina".
10 DV, 9.

de cada Persona en el plan de la redención se nota en el empleo de las diversas preposiciones:

Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra (cf. Jo 17,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente a la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. Eph 2,18)¹¹.

g) Además de lo que se podría llamar una "recuperación" de la Persona del Padre, se da también una mayor atención a la dimensión pneumática de la Iglesia y de la salvación¹².

Evidentemente que el Concilio no entra a discutir aspectos particulares de la doctrina trinitaria, que son de formulación teológica. No aborda temas que podrían ser polémicos, como por ejemplo el "Filioque", o que entrañan diferencias en las escuelas teológicas, como, por ejemplo, si el Padre puede manifestarse en la historia como Persona, si las acciones personales ad extra son propias o apropiadas, qué significa el concepto "persona"¹³. Lo que sí se da en el Concilio es un nuevo espíritu trinitario que va a dar impulso a un movimiento teológico en el que la Trinidad se halla en el centro. Y lo que es más importante: la forma de concebir la Iglesia a partir de la Trinidad y como familia de la Trinidad, lleva necesariamente a un acercamiento "indirecto", por coincidencia de "mentalidad" con las iglesias orientales. De aquí que surja un esperanzador diálogo sobre lo que une y distancia a la Iglesia católica y a las iglesias ortodoxas¹⁴.

11 LG, 4; Ver también LG, 28, 51. Comprobar el texto de la nota 7.

12 Estas dos dimensiones van a dar lugar a una enorme bibliografía teológica de primera calidad. Citemos como ejemplos a M.-J. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, París 1973; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983 (en original francés del año 1979-80).

13 Cf. N. Silanes, *Panorámica Trinitaria del Concilio*. En: *Estudios Trinitarios* 1(1967)13, nota 14.

14 Ver sobre este tema la bibliografía recogida por M.M. Garrijo Guelme. En: *Estudios Trinitarios* 11(1977)369-441.

3. KARL RAHNER¹⁵

La preocupación de K. Rahner por la doctrina trinitaria está presente en sus escritos antes del año 1965¹⁶. De tal manera está anunciada de antemano su trayectoria que M. de Frania Miranda, que ha hecho un exhaustivo estudio sobre toda la obra trinitaria rahneriana, afirma que esta doctrina "estaba bastante clara en sus líneas fundamentales desde sus primeros escritos", dándose tan sólo en su desarrollo histórico "una explicitación mayor y una sistematización posterior, que se presenta más estructurada por el empleo del método trascendental"¹⁷. Ello confirma el ver a Rahner como "el teólogo de la Trinidad" y el teólogo que "ha reactivado esa área teológica"¹⁸. "Uno de los méritos más significativos de la teología de K. Rahner -afirma el P. Nereo Silanes- ha sido y sigue siendo, sin lugar a duda, su contribución par(a) sacar el tratado "De Trinitate" del olímpico aislamiento al que durante siglos lo había relegado la teología occidental"¹⁹. No se puede negar que "las famosas ochenta páginas, ya citadas de *Mysterium Salutis*, tan audaces y ponderadas a un tiempo... abren una época para los estudios acerca de la Santísima Trinidad"²⁰. Este aporte de "Mysterium Salutis" "es la exposición monográfica más

15 Cf. J.M. Rovira Belloso, *Karl Rahner y la renovación de los estudios sobre la Trinidad*. En: *Estudios Trinitarios* 21(1987)95-109; N. Silanes, *El tratado "de Trinitate"*. Una importante contribución del P. Karl Rahner. En: *Ibidem*, 111-132; G. Baget-Bozzo, *La Trinità*, Firenze 1980, 204-210; R. Theis, *Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes bei Karl Rahner*. En: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24(1977)251-290. Una perspectiva más crítica tiene M. de Frania Miranda, *O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*. Apresentação de Karl Rahner, São Paulo 1975.

16 Cf. "Theos" en el Nuevo Testamento. En: *Escritos de Teología* 1,93-167. Taurus, Madrid 1963. Este artículo es traducción de la publicación alemana de 1954 y fue originariamente publicado en *Bijdeagen* 11(1950)211-236; 12(1951)24-52. También: Advertencias sobre el tratado dogmático "de Trinitate". En: *Escritos de Teología* IV,105-136. Taurus, Madrid 1962 (Escrito en alemán en 1960); *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*. En: *Escritos de Teología* IV, Madrid 1962, 53-101 (editado en alemán en Siegfried Behn, *Beständiger Aufbau* (E. Przywara Festschrift). Nürnberg 1959,181-216.

17 M. de Frania Miranda, op. cit., 39: "...na-ò tinha sentido tentar acompanhar a gênese histórica da doutrina trinitaria de Rahner, já que ela estava bastante clara em suas linhas fundamentais desde os seus primeiros escritos. O que houve nos anos seguintes foi uma explicitação maior e uma sistematização posterior, que se apresenta mais estruturada pelo uso do método trascendental".

18 J. M. Rovira Belloso, art. cit., 101.

19 N. Silanes, art. cit. en la nota 16, 111.

20 J.M. Rovira Belloso, art. cit., 106. Se refiere al aporte de K. Rahner, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, citado en la nota 2.

amplia y completa sobre la Trinidad"²¹. Analizándole encontraremos las líneas fundamentales del pensamiento rahneriano sobre la Trinidad, si bien aún no tan determinadas por el esquema de la filosofía trascendental como en el último aporte significativo que es el "Curso fundamental sobre la fe"²².

Rahner parte de un hecho que le parece evidente: "Los cristianos, a pesar de que hacen profesión ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente 'monoteístas'"²³. Pero no se trata de hacer una crítica a la vida religiosa de los cristianos, sino a la teología que está sosteniendo, educando, formando esta vida. Esta teología ha producido, con sus afirmaciones y con su elaboración, un descuido en la distinción de las Personas Trinitarias²⁴. Entre otras se destacan las afirmaciones de que cualquiera de las Personas Divinas pudiera haberse encarnado, el que el nombre de Padre se refiera a toda la Trinidad, el que la salvación se atribuya de antemano y del mismo modo a Dios, el que la Santa Misa se ofrezca a las Tres personas. Además, la teología trinitaria que se suele enseñar en las facultades de teología no se tiene presente a la Trinidad ni en el tratado de la creación, ni en el de gracia, ni en los sacramentos, ni en la escatología. Todo ello parece derivarse de una deficiente interpretación de algunos principios teológicos comúnmente aceptados y poco reflexionados, como por ejemplo el que todas las obras de la Trinidad "ad extra" son comunes a las Tres Personas, o el de las apropiaciones trinitarias, etc.

Se impone, por lo tanto, hacer un esfuerzo para recuperar la dimensión trinitaria cristiana, en beneficio de la vida de piedad del cristiano y de la teología. Rahner emprende este intento a partir de la misma historia de la salvación y rompe con la división del tratado del Dios cristiano en dos partes,

como era costumbre hacer: el tratado "de Deo uno" y "de Deo Trino". Rompe también con la tradición occidental, que según él nace en último término de la concepción agustiniana²⁵, de partir de la unidad de la esencia, para descubrir en ésta a las Tres Personas.

La tesis fundamental de la que partirá K. Rahner tiene una formulación claramente "económica"²⁶, aunque poco a poco se vaya transformando, conforme a la dirección antropológico-trascendental que va tomando su teología. La formulación de Rahner se ha convertido en un verdadero axioma trinitario:

La tesis fundamental... podría formularse así: La Trinidad "económica" es la Trinidad "inmanente", y a la inversa²⁷.

21 G. Baget-Bozzo, op. cit., 109-110: "Ma già l'articolo in *Mysterium salutis*, che è la più ampia e completa esposizione monografica di Rahner sulla Trinità...".
 22 Cf. Idem, 204 ss.; K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 3 1984.
 23 K. Rahner, *El Dios Trino*, 361-362.
 24 Esta era la opinión también de T. d'Eypernon, *Le Mystère Primordial. La Trinité dans sa vivante image*, París 1946, 9: "Estamos convencidos que la dificultad [de vivir el Misterio de la Trinidad] proviene de la falsa interpretación de una verdad que la Iglesia no ha cesado de decir y que el Concilio de Florencia enuncia en términos concisos: En Dios, declara, todo es uno allí donde no se dan relaciones de oposición". (Traduzco algo libremente).

25 La crítica que hace K. Rahner a San Agustín es exagerada. Sin embargo, no aparecen sus indiscutibles dependencias del santo. Da la impresión de que Rahner sigue los mismos pasos que San Agustín y las preguntas son las mismas. Las preguntas que han quedado pendientes en San Agustín son retomadas por Rahner. Por eso mismo tiene razón J.M. Rovira Belloso cuando dice que "Rahner es tomista en la medida en que Tomás es agustiniano", art. cit., 109. Cf. también E. Hill, *Karl Rahner's Remarks on the dogmatic treatise "De Trinitate" and St. Augustine*. En: *Augustinian Studies* 2(1971)67-80: "Rahner's positive suggestions have been substantially anticipated in Augustine's 'De Trinitate...'. La misma opinión expresa L. Scheffczyk, *Uneingelüste Traditionen der Trinitätslehre*. En: W. Breuning (Ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, 49. También H. Ott, *Existenz vor dem dreieinigen Gott*. En: Idem, *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott*. Göttingen 1969, 346.G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 191: "Una lectura atenta y rápida del tratado de Rahner revela una semejanza real con el pensamiento de las primeras elaboraciones de la doctrina trinitaria prenicena y de los Padres Capadocios". Lo mismo habría que decir de la doctrina escolástica a la que el mismo Rahner tanto debe.
 26 Por "economía" trinitaria se entiende el modo de manifestarse Dios Trino en la historia de la salvación.
 27 K. Rahner, *El Dios Trino*, 370. Este axioma fundamental de Rahner ha sido criticado por varios autores debido a una cierta ambigüedad. Fundamentalmente se trata de mostrar que Dios es idéntico en la inmanencia y la economía, pero a partir de la economía se descubren en Dios aspectos "escondidos". Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983: fundamentalmente limita la afirmación de Rahner. 456-461; H. Urs von Balthasar, *Teodramatik III, Einsiedeln* 1980, 279 s.; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 312-315, 313: "Pero la equiparación de la Trinidad inmanente y Trinidad económica, como se hace en este axioma, es ambigua y se presta a malentendidos. Sería sin duda un malentendido despojar a la trinidad soteriológica, en virtud de esta equiparación, de su propia realidad histórica, entendiéndola como mero fenómeno temporal... Pero actualmente es más probable el malentendido contrario: disolver la Trinidad inmanente en la Trinidad económica, como si la Trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia". (Me permito poner con mayúscula el nombre de la Trinidad, que no hace el texto citado).

Esto quiere decir que a Dios se le conoce por su manifestación en la historia, manifestación que es autocomunicación de Dios al hombre por Jesucristo y en el Espíritu Santo. A partir de la historia de la salvación sabemos que Jesús es Hijo de Dios y que el Espíritu Santo es el Don del Hijo y del Padre. Si Dios se manifiesta "ad extra" así, es que es así "ad intra". Para Rahner la "unión hipostática" del Verbo manifiesta ya algo de su mismo ser intradivino y es exclusiva de la Segunda Persona, así como la presencia del Espíritu Santo como Don es exclusivo de la Tercera Persona. De no existir esta correspondencia uno tendría necesidad de decir que con la Encarnación y el envío del Espíritu no conocemos realmente a Dios. Consiguientemente se niega el presupuesto de cierta teología tradicional: Pero, ¿es verdad ese presupuesto [de la teología tomista, por ejemplo] de que cada una de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos nosotros: ese presupuesto no está probado y es falso²⁸.

El interés de Rahner está orientado por su filosofía trascendental. El hombre es esencialmente trascendente, es decir que siendo finito como creatura tiene en sí mismo un horizonte infinito. Lo finito se manifiesta en categorías de orden limitado, se podría decir incluso sensible; lo infinito se intuye como horizonte, atemáticamente. Pero entonces, ¿cómo se puede manifestar el mismo Dios a los hombres? ¿No es un Dios infinito, y por tanto atemático? Aquí se descubre una cierta ambigüedad no resuelta en la teología rahneriana. O bien Dios se manifiesta en el mundo tal como es en sí mismo, y lo hace en el orden finito, categorial, identificándose con el mundo finito; o bien Dios se manifiesta en el mundo por medio de símbolos, promesa futura, presencia difusa de lo trascendente. En la primera forma de manifestación se estaría dentro del sistema hegeliano, se identificaría mundo con Dios²⁹. En la segunda opción Dios permanecería más allá de lo que se manifiesta; contradiría el mismo axioma de Rahner. Porque

²⁸ Ibidem, 375.

²⁹ Cf. la interpretación fina y acertada sobre Rahner de G. Baget-Bozzo, op. cit., 208: "Appare sullo sfondo la dialettica hegeliana applicata alla Trinità: Dio diviene altro da sé (uomo) rimanendo se stesso."

Dios se comporta con nosotros de una manera trinitaria, y ese mismo comportamiento trinitario (libre y no debido) para con nosotros es no sólo una imagen o una analogía de la trinidad interna, sino que es ésta misma, comunicada de manera libre y graciosa³⁰.

¿Qué es lo que se nos da de Dios en la Encarnación del Verbo y en el Don del Espíritu Santo? La contestación de Rahner es la siguiente:

Lo soberano y no abarcable, que permanece - incluso como recibido- en su ausencia de principio no disponible ni comprensible³¹.

Uno de los problemas suscitados por K. Rahner ha sido el del empleo del término "persona" en la teología trinitaria. Aquí sigue, sin duda, las huellas de San Agustín, que reduce el término de "persona" a una expresión lógica sin gran contenido ontológico³². Esta difuminación del concepto de "persona" se debe a la presencia imponente en la obra rahneriana del concepto de "misterio trascendente e inabarcable", que incorpora a su teología. El único pero es que entre San Agustín y Karl Rahner hay mil quinientos años de diferencia y una reflexión muy profunda sobre el concepto de "persona", descubriendo en ella su dimensión ontológica. El que el concepto de "persona" no incluya, para Rahner, la conciencia serán un punto de fricción con otros teólogos, que no ven posible definir la "persona" sin poner en ella la conciencia de sí mismo³³.

El peligro del modalismo, es decir de la comunicación de Dios como modos diferentes de su mismo y único ser no está ausente de la teología de Rahner, que hace incluso el intento

³⁰ K. Rahner, El Dios Trino, 380.

³¹ Ibidem, 381.

³² San Agustín, De trinitate VII,4,9: "Buscó, pues, la pobreza cómo expresar estas tres cosas, y las llamó sustancias o personas, no queriendo significar con estas palabras diversidad alguna ni tampoco nada singular o concreto, dando a entender la unidad al poner en Dios una esencia, y la Trinidad al distinguir tres sustancias o personas" (BAC, 394). Poco más adelante San Agustín se pregunta por qué usa el concepto de "persona" y responde: "Quizás para no permanecer en silencio cuando se nos pregunta qué son estos tres?". (BAC, 398) Ibidem, VII,6,11.

³³ Cf. K. Rahner, El Dios Trino, 411, especialmente nota 78. Ver más adelante cuando se trate este punto.

de sustituir el término "persona" por el de "formas o modos distintos de subsistencia"³⁴. Tampoco el peligro de identificar la historia con Dios está ausente de Rahner. Piensa el hombre como expresión, o incluso más que expresión, de lo divino: **"Cuando Dios quiere ser no-Dios, nace el hombre"**³⁵.

Evidentemente que no se puede ni se quiere decir que Rahner es modalista, panteísta o algo por el estilo; sino que su teología no es capaz de resolver los problemas que él mismo plantea a la teología trinitaria tradicional. Esta lo había resuelto más claramente con la distinción de "naturaleza" y "persona". "Persona" no significaba algo tan solo transcendental, sino alguien que se puede hacer presente en diferentes naturalezas y de modo categorial. Lo que se encarna de Dios no es su naturaleza divina, sino la "Persona del Verbo". La historia está "tocada", asumida, a través de la asunción de la naturaleza humana, de manera personal. Dios está presente en el mundo como Persona o Personas Divinas, pero no se identifica con el mundo. No es sólo su horizonte transcendente y atemático, sino su horizonte personal y concreto.

Rahner no intenta ver en el hombre una imagen psicológica de la Trinidad, como San Agustín, sin embargo, no deja de inquirir en qué y en dónde se puede manifestar en concreto la autocomunicación trinitaria a la persona humana. En un análisis en cierta manera genial y en cierto modo ingenioso reduce la autocomunicación divina a las dimensiones fundamentales del hombre: origen-futuro, historia-trascendencia, oferta-aceptación, conocimiento-amor. De

34 K. Rahner emplea en alemán la expresión "Distinkte Subsistenzweise" (Cf. edición alemana de MS 2, 389) y querría ver este concepto empleado en lugar de "Personalitas" y no en lugar de "Person". En primer lugar hay que hacer notar que la traducción española más adecuada a Distinkte Subsistenzweise es "distintos modos de subsistencia". Quizás el traductor español quiso evitar el término "modo" para no dar la impresión de modalismo. En segundo lugar: K Rahner distingue entre "Person" y "Personalitas", pero por ello se puede preguntar por la diferencia. Supuesto que "Personalitas" se emplea para la economía y "Person" para la "inmanencia" trinitaria, ¿qué añade una a la otra? ¿El encuentro con la "personalitas" no es también el encuentro con la persona? Los que asumen la teología de Rahner no escapan a este peligro. Comparar aquí las afirmaciones de J.I. Gonzalez Faus, La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología, Santander, 606: "Dios entabla con el mundo la misma relación que tiene consigo mismo. Quiere ser quoad nos el mismo que es in se. Y por eso el Hijo deja de ser, en adelante, la "Segunda Persona", para pasar a ser el mundo".

estas dimensiones, el origen, la historia, la oferta y la verdad forman como una unidad; y las de futuro, transcendencia, aceptación y amor, otra. Estas dos modalidades de autocomunicación divina pueden ponerse en relación con la Encarnación del Hijo y la santificación del Espíritu Santo.

Terminamos la exposición de la teología trinitaria de K. Rahner confirmándonos en la importancia que ha tenido este gran teólogo para el despertar de los estudios trinitarios y para darnos cuenta de las dificultades de la teología y del lenguaje trinitarios tradicionales. De su impulso dependerán muchas cuestiones debatidas posteriormente, incluso si se ven enriquecidas con aspectos nuevos (importancia de la Cruz, imagen del Padre, mayor cuidado en distinguir lo económico y lo inmanente trinitario, etc.). Pero debemos constatar también que su especulación trinitaria no ha sido tan exitosa como a primera vista parece³⁶.

4. RESUMEN

Podemos ahora resumir en algunos puntos lo que el Concilio Vaticano II y K. Rahner han conseguido aportar a la reflexión trinitaria tradicional:

- a) Reflexión histórica y salvífica sobre la Trinidad, y por lo mismo, más pastoral. No se trata de un problema intelectual, sino histórico salvífico.
- b) Descubrimiento de la Trinidad como el fondo de toda la vida cristiana y de toda la teología. Todo tratado teológico debe tener como telón de fondo y como forma el misterio trinitario.
- c) El punto de partida para la reflexión del misterio trinitario es la historia de la salvación. Tiene que ser, por lo tanto, bíblica.

36 Cf. el juicio, un tanto duro de G. Baget-Bozzo, op. cit., 210: "L'esito della speculazione rahneriana è teologicamente insostenibile, tanto da far dubitare anche dell'esattezza della critica storica di Rahner alla sistemazione tradizionale, critica che ha certo aspetti condivisibili." No hay que olvidar que hay teólogos que se han preocupado de la doctrina trinitaria más que Rahner y más profundamente, sólo que son menos conocidos en lengua española que K. Rahner.

d) El descubrimiento de la diferencia de las personas trinitarias y de la relación de cada hombre y cristiano con cada persona trinitaria.

e) La presencia de Dios como misterio personal, que hace personas y personaliza a los hombres.

f) La inadecuabilidad de los conceptos y expresiones que se utilizan en la teología para expresar el misterio trinitario.

g) La necesidad de buscar siempre las huellas trinitarias dentro de la misma historia y dentro de las relaciones personales

Sin embargo, estos "descubrimientos" van a traer nuevos problemas y nuevas tareas. Son las que se diseñarán más adelante.

5. TRABAJOS

5.1. Profundización del tema

- * Analizar las fórmulas trinitarias que aparezcan en algún Documento del Concilio Vaticano II.
- * Darse cuenta de las características personales que se asignan al Padre, Hijo y Espíritu Santo en algún Documento del Concilio Vaticano II.
- * Leer en un Diccionario de Teología actual (Sacramentum Mundi, Conceptos Fundamentales, Diccionario Interdisciplinar) el artículo "Trinidad".

5.2. Guía pastoral

- * Tratar de comprender lo que es "la relación". Dar ejemplos de relaciones que no cambian a las personas.
- * Clarificar lo que es monoteísmo, politeísmo, trinitarismo.
- * Nombrar tres propiedades que se digan de cada Persona trinitaria.

5.3. Lecturas

- * San Atanasio, Carta a Serapión. En: Liturgia de las Horas, Tomo III, Fiesta de la Santísima Trinidad.
- * Juan Pablo II, "Abbá", Catequesis del 1.7.87. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 5 de julio de 1987, 485.
- * Sor Isabel de la Santísima Trinidad. Tratados espirituales, Manuscritos "A". "Al cielo en la Tierra", Día 1º, 4º, 9º; Manuscrito "B", día 14º, 15º. Obras Completas, Editorial "Monte Carmelo", Burgos 1985, 129-193.

LECCION DIECIOCHO

NUEVAS PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

Sumario

1. Como reacción a una reflexión trinitaria que, presuponiendo los datos de la historia de la salvación, se centraba en una reflexión racional, metafísica y abstracta, surge la teología trinitaria que se basa y fundamenta en la historia de la salvación, es decir, en la manifestación trinitaria en la economía salvífica.
2. El paso siguiente se hace evidente: la contemplación del Dios Trino a partir del acontecimiento más central de la historia de la salvación, la muerte y resurrección de Jesucristo. Es esta una novedad importante, realizada en el campo protestante primeramente y, después, en el campo de la teología católica. La unidad de tema no puede olvidar la diferencia de tendencias y talentos. La "teología protestante" está inclinada a la dialéctica, a la disensión; la católica a la analogía y al diálogo. Diversos autores dan a conocer sus posturas ante una teología trinitaria que parte del acontecimiento de la cruz y de la resurrección. Pero no todos con igual seguridad doctrinal.
3. Se adivinaba venir el problema de la inmutabilidad divina. Dios Trino que se muestra en la historia; el Hijo que se encarna y muere; el Espíritu que llena los corazones y suspira. ¿Acaso el Padre está ajeno al dolor de su Hijo y de sus hijos? ¿Es nuestro Dios un Dios inmutable? ¿Quiere decir "inmutabilidad" lejanía o imperfección? El sufrimiento de Dios y la inmutabilidad divina se hacen tema teológico. Y al tratarlos se descubre una más bella imagen de Dios, con un misterio más recóndito: en el corazón de Dios hay lugar para el dolor, sin que ello signifique imperfección: el nacimiento del

Hijo y la producción del Espíritu dan lugar para que en Dios haya dolor por una creación que libremente elige su esclavitud.

4. *Hablar de "personas" divinas se hace para algunos teólogos difícil. Es necesario volver a estudiar lo que la Iglesia ha querido decir con esta palabra. Ante esto varias tendencias: los que piensan que sólo se puede hablar de "personas divinas" en cuanto que se manifiestan en la historia, pero no en el seno de la Trinidad. Tendencia equivocada, porque entonces querría decir que Dios se hace persona en su manifestación en la historia. Los que intentan sustituir el término por otro más actual. Finalmente, los que intentan complementar el término de "persona" comprendiendo sus raíces, ya sea bíblicas, ya sean metafísicas.*
5. *Estamos en los principios de una nueva y más profunda reflexión sobre lo propio de cada Persona divina. Esta reflexión se tendrá que continuar en los próximos años. Tenemos ya algunos excelentes aportes.*

1. TRINIDAD A PARTIR DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

El axioma fundamental enunciado por K. Rahner, "La Trinidad "económica" es la Trinidad "inmanente", y a la inversa"¹, conduce a que prácticamente ningún tratado de Trinidad, después de 1965, comience sin abordar primeramente la dimensión "económica", es decir, la dimensión histórica. Los títulos lo indican bien: "Dios revelado por Cristo"², "¿Se puede conocer a Dios en Jesu-Cristo?"³, "La Trinidad cristiana en la historia"⁴, "El Dios de Jesucristo"⁵, "La Trinidad como historia"⁶. Es claro que en lo que se refiere a la "economía salvífica" de Dios, la historia se centra en Jesucristo. Más aún, se centra en la Muerte y Resurrección de Jesús⁷, aspecto que no tenía en Rahner la importancia que va a tomar.

Al margen de la historia de la salvación, al margen de la revelación, no se puede hablar de la Trinidad. Por otra parte, esta historia tiene como punto central la Pascua de Jesús. El rostro trinitario cristiano tiene que hacerse a través de la contemplación de Cristo crucificado y resucitado. Desde la Cruz se da una nueva manera de comprender a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. El tránsito de la historia de la salvación, de la "economía" a la cruz se hace sin dificultad.

Sin embargo, esta acentuación del carácter histórico traerá consigo algunas consecuencias: La primera es la de la imposibilidad de una reflexión racional sobre Dios Trino. La Trinidad o se acepta desde la fe en Jesucristo o no puede aceptarse. Pero esto significa que todos los intentos de descubrir en el Antiguo Testamento las huellas de la Trinidad son inútiles; que nada hay en otras religiones que indiquen la posibilidad de una diferencia personal en Dios; que los intentos del neoplatonismo son elucubraciones tan sin valor como las de Hegel. ¿No se da, si se acentúa exageradamente esta verdad, un empobrecimiento de lo

"racional" de la fe cristiana? ¿Qué posibilidades hay de "explicar" el misterio a los no cristianos? ¿No se da el peligro de un oscurecimiento de la razón y de la especulación? ¿Era un exagerado racionalista San Agustín cuando afirmaba:

Que Dios sea Trinidad es lo que debemos probar, no sólo a los creyentes, fundados en la autoridad de la Escritura, sino incluso, si ello es posible, a los hombres de inteligencia despierta, apoyados en argumentos de razón?⁸

Este paso hacia la historia no puede significar la afirmación de la imposibilidad de toda reflexión racional sobre Dios Trino. La tendencia de la teología occidental no puede deberse a un capricho o a un error. Es necesario situarse también en el ámbito de los no creyentes, para evangelizarles y darles a conocer al Dios verdadero. La capacidad de universalidad del cristianismo no puede reducirse por la necesaria positividad de la historia de la salvación. La dimensión misionera tiene que abarcar la historia y la razón. Es evidente que aquí se puede dar un estrechamiento de la teología cristiana.

Por otra parte, esta pérdida de racionalidad de la fe cristiana se deja sentir en los libros publicados después de 1965, en cuanto que la dimensión "especulativa" se reduce a unas pocas páginas y casi sólo se da a conocer muy superficialmente en ellas la pasada reflexión escolástica. Casi nada hay nuevo en la reflexión y comprensión especulativa⁹. En este aspecto no se sigue el ejemplo de K. Rahner. La excesiva limitación a la historia lleva al extremo de que algunos teólogos afirman que no se puede decir nada sobre la Trinidad "inmanente" que no sea prácticamente una repetición de lo que se dice sobre la Trinidad "económica". Se realiza así una falsa interpretación del axioma fundamental de Rahner, que ya de por sí contenía alguna ambigüedad¹⁰.

1 Cf. El Dios Trino, 370.

2 S. Verges-J.M. Dalmau, Madrid 1969.

3 G. Lafont, Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?, Paris 1969.

4 B. de Margerie, Paris 1975.

5 W. Kasper, Salamanca 1985 (original alemán de 1982).

6 B. Forte, Salamanca 1988 (original italiano de 1985).

7 Cf. J. Moltmann, El Dios crucificado; la Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana, Salamanca 1975 (original alemán de 1972).

8 De Trinitate XV,1,1. Cf. también Ibidem, I,2,4. Es claro que San Agustín mientras más avanza en su estudio sobre la Trinidad se hace más cauteloso en sus afirmaciones. En el libro I,2,4 quiere ayudar a encontrar "una verdad de la cual no puedan dudar" y que lleve a la convicción de que Dios es Trinidad.

9 Excepciones hay pocas, y además muy criticadas, injustamente. Cf. H.M. Nicolas, De la Trinité à la Trinité. Synthèse de dogmatique, Paris 1985.

10 Cf. W. Kasper, El Dios de Jesucristo, 313.

Finalmente, entra aquí el problema de los estudios bíblicos, de la exegésis bíblica. Si lo que es Dios sólo es cognoscible a través de la historia de la salvación y la historia de la salvación está expresada en la Escritura, se impone un análisis de los textos bíblicos. ¿Pero, son estos textos históricos? ¿No son ya elaboración de un pensamiento creyente, que no es tan sólo dependiente de la historia sino creador de ella? ¿No se reflejarán en los textos la fe de las primeras comunidades, las creencias de los primeros cristianos, que estaban influidos por el medio religioso no cristiano? ¿No será la Trinidad el resultado de un sincretismo religioso entre el judaísmo y las religiones politeístas? Estas y otras preguntas confirman que la positividad de la historia tiene que estar también cimentada en un pensamiento racional histórico, crítico y creyente. El consejo de San Agustín sigue teniendo hoy vigencia:

"Crean con fe inquebrantable a las Sagradas Escrituras, como a testigos veraces; busquen en la oración, en el estudio y en una vida virtuosa la inteligencia; es decir, vea, en cuanto es posible, la mente cuanto cree la fe. ¿Quién se opondrá a este sentir? ¿Quién no se animará a ello?"¹¹.

2. LA TRINIDAD DESDE LA CRUZ DE CRISTO

Merece la pena distinguir más este aspecto del anterior. No es lo mismo partir de la historia de Jesús que de la Pascua. Hay autores muy importantes que se centran en la Pascua de Jesucristo para explicar cómo es Dios y como aquí, precisamente, aparece Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La más alta radicalidad alcanza esta reflexión en el teólogo protestante Jürgen Moltmann¹², y de manera más pausada y centrada en el benedictino católico Ghislain Lafont¹³. También se pueden nombrar como representantes

de esta tendencia a E. Jünger y a B. Forte¹⁴. Un ejemplo a parte es F.X. Durrwell¹⁵.

2.1. Ghislain Lafont realiza "uno de los ensayos teológicos mejores de teología trinitaria de nuestro tiempo"¹⁶. Parte, ciertamente, del presupuesto de que la Escritura leída históricamente es el punto de origen de la doctrina cristiana sobre Dios. Pero la misma lectura de la Escritura conduce a la Muerte y Resurrección de Jesucristo. Toda la historia humana, la historia de Israel contiene un momento de negación dentro del diálogo del hombre con Dios: Adán debe obedecer, para permanecer en el diálogo con Dios; y obedecer es morir a sí mismo. La desobediencia rompe el diálogo: confirma y afirma la negatividad y la ruptura. Este momento de negatividad, dentro del diálogo, se realiza también en Jesús. Sólo que Jesús acepta la más alta negatividad, la muerte por obediencia, la muerte en lugar de otros. Al aceptar la obediencia confirma la verdad de la Palabra de Dios, que llama al hombre a salir de sí y a ir más allá de sí mismo, a la nueva vida en Dios. La muerte en obediencia significa morir a sí, pero también consentir en lo que Dios desea, a impulsos de su Espíritu vivificante. El resumen de toda la economía salvífica está en el diálogo y en la negación de sí. Aquí se manifiesta que Dios es Padre, Hijo y Espíritu en unidad y en diferencia.

Si en el misterio Pascual es donde se manifiesta y descubre el misterio de Dios Trino, hace falta entonces encontrar un lenguaje adecuado a este misterio. Este lenguaje debe privilegiar lo dinámico, la acción y operación de las personas al aspecto estático del lenguaje sobre las "hipóstasis", sustancia, etc.

La Pascua de Cristo provoca también una iluminación trinitaria en la medida que manifiesta el Hijo de Dios en el corazón del misterio de muerte y resurrección. Lleva, entonces, a pensar las Personas Divinas sobre un registro de actividad y

11 De Trinitate XV,27,49. Su frase es enorme: "Intellectum vero valde ama". Epist. 120, 3, 13 (PL 35,459); Sermo 43, 7,9 (PL 38, 253): Intellige ut credas: crede ut intelligas".

12 El Dios crucificado; la cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana. Sígueme, Salamanca 1975.

13 Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?, Cerf, Paris 1969.

14 E. Jünger, Dios como misterio del mundo. Sígueme, Salamanca 1984; B. Forte, Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano. Sígueme, Salamanca 1988.

15 F.X. Durrwell, Le Père. Dieu en son mystère. Cerf, Paris 1987, traducido al español como Nuestro Padre, Dios en su misterio, Salamanca 1990.

16 G. Baget-Bozzo, La Trinità. Allechi, Firenze 1980, 211.

de intercambio; aparecen en primerísimo lugar como don, como movimiento recíproco, como pérdida absoluta de sí en el otro, y solamente después como hipóstasis... La muerte y la resurrección de Jesús son las mejores imágenes de la vida trinitaria, y es en esta perspectiva que trazan donde habría que retomar la interpretación de los nombres divinos revelados y, especialmente, los más fundamentales: Padre, Hijo y Espíritu Santo¹⁷.

Es conveniente y hasta necesario designar a la Trinidad a partir de la acción de entrega. De este modo la historia de la salvación manifiesta a Jesucristo como generación eterna, como nacido eterno del Padre. Y como tal se realiza en la historia. El Espíritu Santo se manifiesta en sus acciones y actividad: introduce en el conocimiento de Jesús, conduce, guía. Es una actividad y una realidad. De esta manera se comprende desde la vida inmanente de Dios la historia económica. Se puede comprender desde la Trinidad la posibilidad de la creación, encarnación, santificación.

G. Lafont da la impresión de ser un teólogo tradicional y, sin embargo, dar un paso sobre la tradición escolástica, para expresar las relaciones entre "economía" y "teología" de una nueva manera. En la tradición tomista el dinamismo trinitario (las "procesiones") es el punto de partida para comprender la posibilidad de acción de Dios en el mundo. Esta doctrina queda profundizada y pone el misterio Pascual como centro de la historia y como el lugar desde donde se va a dar la verdadera teología. El ser de Dios se expresa históricamente.

Esta dimensión de entrega, obediencia, misterio Pascual como punto de partida de la reflexión teológica se da también en Hans Urs von Balthasar; si bien más referida a la conciencia de la misión del Hijo.

2.2. Jürgen Moltmann es el teólogo protestante que, siguiendo la tradición luterana, sitúa más radicalmente la pregunta por Dios dentro del hecho histórico de la muerte en cruz de Jesucristo. Su pregunta: **¿Qué significa la cruz de**

Jesús para Dios mismo?¹⁸, es el punto de partida de una teología trinitaria que se sitúa más allá del teísmo y del ateísmo. La muerte de Jesús no tiene solamente un sentido soteriológico, muerte por el pecado de los hombres, sino un sentido teológico: descubre el mismo ser de Dios. Además la teología trinitaria da la oportunidad a los cristianos de situarse más allá del teísmo y del ateísmo. Es claro que el cristianismo se sitúa más allá y en otra órbita que el teísmo, que piensa a Dios desde categorías metafísicas

Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio y fin, su inmovilidad e inmutabilidad... Muerte, sufrimiento y condición mortal tienen que excluirse, por tanto, del ser divino...¹⁹.

Por eso mismo el cristianismo introduce "algo extraño y nuevo en el mundo metafísico. Pues esta fe tiene que interpretar la divinidad de Dios a partir de la pasión y muerte del Hijo de Dios y cambiar, por tanto, fundamentalmente los órdenes esenciales del pensamiento metafísico y las escalas de valores del sentimiento religioso"²⁰. Con ello no se quiere decir que la metafísica se haga innecesaria²¹, sino que se la debe mirar desde la "historia" de Dios: "La historia de Dios se ha de pensar, pues, como horizonte del mundo, no a la inversa, el mundo como horizonte de su historia"²².

La "teología teísta" no es capaz, por más que lo intente, de dar respuesta al dolor, al sufrimiento, a la muerte que existen en el mundo. Por ello mismo el ateísmo niega esta forma de teología, que en el mejor de los casos puede creer en Dios, pero no aceptar su intervención en el mundo. El ateo querría ver a Dios en el mundo. Su concepto de Dios es el de un ser perfecto. ¿Cómo, entonces, el mundo creado por Dios no lo es? El ateo se decide por el mundo finito, limitado y desecha la realidad de Dios. "Aquí el ateísmo se revela como hermano

18 El Dios crucificado, 277.

19 Ibidem, 298 y 299.

20 Ibidem, 300 s.

21 Ibidem, 305: "La teología cristiana no es el "fin de la metafísica".

22 Ibidem, 306.

17 G. Lafont, op. cit., 326 (traducción propia).

del teísmo²³. Y, sin embargo, surgen, desde la experiencia del sufrimiento, muerte e imperfección, preguntas que no se responden con la negación de Dios. En filósofos como M. Horkheimer y W. Adorno aparece la necesidad de explicar el sufrimiento y la muerte recurriendo al "anhelo del totalmente otro". Estos filósofos se sitúan también más allá del teísmo y del ateísmo; pero no alcanzan a dar una contestación, dejando la respuesta abierta. Ahora bien, el cristianismo, se sitúa también más allá del ateísmo:

Más allá del ateísmo de protesta conduce sólo una teología de la cruz que entiende a Dios en la pasión de Cristo como el Dios sufriente y que grita con el Dios abandonado: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Pues para ella Dios y el sufrimiento ya no son contradictorios, como ocurre en el teísmo y ateísmo, sino que el ser de Dios está en el sufrimiento, y éste se halla en el mismo ser de Dios, porque Dios es amor²⁴.

Como se deja deducir por la nota anterior, el ser de Dios se manifiesta con la mayor claridad en la muerte de Cristo, y este Dios se manifiesta como Trino:

Hay que hablar trinitariamente para comprender lo que ocurrió en la cruz entre Jesús y su Dios y Padre. El Hijo sufre el morir, el Padre sufre la muerte del Hijo. A la orfandad del Hijo corresponde la carencia de Hijo por parte del Padre, y si Dios se ha constituido en Padre de Jesucristo, entonces sufre él en la muerte del Hijo también la muerte de la paternidad²⁵.

El ser trinitario divino está constituido por tres personas y un acontecimiento. Acontecimiento de la cruz, que incluye en sí el resumen de la historia de la pasión de Cristo, pero también "todas las profundidades y abismos de la historia humana, pudiendo, por ende, ser interpretada como historia de la historia"²⁶.

23 Ibidem, 310.

24 Ibidem, 320.

25 Ibidem, 345. Me permito poner Hijo con mayúscula, por ser nombre propio, como Padre.

26 Ibidem, 349.

Si el planteamiento del problema y el punto de partida parece correcto, Moltmann abandona ya el suelo de la tradición y su reflexión se sumerge en las aguas de un cierto idealismo panteísta. Entiende, en primer lugar, la cruz como un acontecimiento en el mismo Dios, un acontecimiento que divide a Dios y que de alguna manera constituye su ser divino. La cruz pasa a ser un acontecimiento que constituye el ser divino, está en su mismo centro, hace su mismo corazón. Con razón se hace notar que su "pensamiento no sólo es paradójico, sino que, al menos en el nivel del lenguaje, se expresa en medio de una contradicción radical"; su teología puede denominarse "teología de la disensión" establecida en el seno de Dios²⁷:

Entre el Padre y el Hijo se encuentra la cruz en su total dureza de abandono. Si la vida intratrinitaria de Dios se designa como "La historia de Dios" (Hegel), tal historia contiene en sí todo el abismo del abandono de Dios, de la muerte absoluta y de la nada-de-Dios²⁸.

Moltmann no da cuenta de la diferencia sustancial entre la Trinidad "económica" y la "inmanente". Se ha dejado obsesionar por el axioma rahneriano, interpretado de manera demasiado radical. Entre la Trinidad "económica" y la "inmanente" está el pecado del hombre. No es que sea "otro" Dios el que se aproxima a nosotros que el que existe en sí mismo; pero el pecado del hombre, histórico y no mítico, pone la diferencia en la misma historia. Su expresión:

La Trinidad económica queda absorbida en la Trinidad inmanente, una vez consumada la historia y la experiencia de salvación. Si todo está "en Dios" y Dios "lo es todo en todos" la Trinidad económica se disuelve en la Trinidad inmanente²⁹.

Es inexacta y olvida la diferencia entre Dios y el mundo; olvida incluso la naturaleza humana de Jesucristo, que no queda hecha Dios sino plenamente humanizada en Dios. No

27 F. X. Durrwell, Nuestro Padre. Dios en su misterio, Salamanca 1990, 66.

28 Ibidem, 349.

29 J. Moltmann, Trinidad y reino de Dios. Sígueme, Salamanca 1983 (original alemán de 1980).

existe en Dios una absorción o disolución de lo humano en lo divino; ni la historia del mundo puede, sin diferencias, decirse historia de Dios.

No deja de ser importante y acertado que J. Moltmann profundice también en la dimensión eclesiológica de la doctrina trinitaria; ni que con gran determinación quiera sacar las consecuencias de la fe en esta doctrina para la vida concreta del hombre, llegando hasta sus consecuencias políticas. Este rasgo, que le muestra dialogante con toda cultura actual, sin embargo, es difícilmente conciliable con el deseo de excluir de la expresión de la doctrina trinitaria todo lo que pueda significar abstracción. Su intento de mantenerse siempre en lo concreto histórico choca con su pensamiento filosófico idealista:

En la doctrina de la Trinidad inmanente fundamentalmente sólo se debe narrar, pero no subsumir. Se ha de permanecer en lo concreto, ya que en la abstracción es donde se ocultan las herejías, como muestra la historia. En la diferencia narrativa está, por el contrario el fundamento de la ortodoxia³⁰.

Tal es su radical opción por lo concreto, que no acepta la denominación del Padre, Hijo y Espíritu Santo como "modos de ser" (Seinsweise), que proponía K. Barth, o como "modos diferentes de subsistencia" (Subsistenzweisen), que propone K. Rahner. Nadie -afirma- adora a un modo de subsistencia o a un modo de ser, a un abstracto. Pero ni siquiera la denominación de "persona" se puede mantener. "Por "Dios" se entiende entonces no otra naturaleza o una Persona divina o una instancia moral, sino de hecho un "acontecimiento"³¹. De ninguna manera se puede hablar en Dios de "procesiones", sino de nacimiento y procesión. No se puede denominar con "Filioque" el modo de proceder del Espíritu

30 Idem, Die Einheit des Dreieinigen Gottes; Bemerkung zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre. En: W. Breuning (Ed.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie (Quaestiones disputatae, 101) Herder, Freiburg 1984, 94-113, 113. "In der Lehre von der immanenten Trinität darf man in Grunde nur erzählen, nicht aber subsumieren. Man muss Konkret bleiben, denn in der Abstraktion stecken die Häresien, wie die Geschichte zeigt. In der erzählenden Differenzierung liegt dagegen das Fundament der orthodoxie."

31 El Dios crucificado, 350.

Santo del Padre y del Hijo, porque "la procesión del Espíritu del Padre y la concepción de su forma relacional del Padre y del Hijo son diferentes"³². El término "persona" no se puede tampoco emplear para denominar a tres sujetos autónomos, porque se hace desaparecer la diferencia que existe entre ellos y se expresa una tendencia modalista.

Hacer una reducción tan radical de la Trinidad inmanente a la Trinidad económica sólo puede conducir a una identificación de Dios con el mundo y con su historia. Es asumir en Dios no sólo el dolor, voluntario y libre, por el pecado, sino el pecado mismo. Con ello se borran los límites entre historia y Dios. La teología de J. Moltmann es sugerente, atrevida y atrayente; pero está lejos de la tradición y de la Escritura.

2.3. Bruno Forte, regresa a la "patria trinitaria"³³ y retorna a la historia de la revelación para partir del centro de la economía y elaborar así una visión histórica de la Trinidad y una visión trinitaria de la historia. "El acontecimiento de la muerte y resurrección del Señor es el lugar de la fe trinitaria", "la confesión trinitaria... no es más que la explicitación de lo que se nos ha dado en el misterio pascual"³⁴. Siendo la Pascua un hecho histórico, se puede perseguir la actuación histórica de cada Persona de la Trinidad en este acontecimiento. Desde aquí se puede también releer la fe trinitaria a lo largo de nuestra historia. Pero se puede llegar más allá:

...partiendo del acontecimiento pascual, suprema revelación del misterio, intentará[emos] narrar la historia de cada uno de los Tres, indisolublemente unidos entre sí, para contemplar luego en la unidad del mismo acontecimiento la unidad trinitaria de Dios, irreductiblemente distinto en sí como Padre, Hijo y Espíritu Santo³⁵.

El intento de conjuntar la historia de la salvación, y la actuación en ella de las Tres Personas divinas, con la realidad

32 Ibidem, 111.

33 B. Forte, Trinidad como historia; ensayo sobre el Dios cristiano, Sígueme, Salamanca 1988, 17.

34 Ibidem, 29.

35 Ibidem, 94.

inmanente de Dios puede aceptarse. Quizás no habría que hablar de historia de la Trinidad cuando se habla de la inmanencia divina, ya que no puede llamarse historia a una historia del amor que no está marcada por los "límites de espacio y de tiempo"³⁶. En la última parte de su libro ve toda la historia en relación a la única Trinidad: la creación del mundo y del hombre, la Iglesia, la Eucaristía y la sociedad; así como su futuro.

2.4. François Xavier Durrwell³⁷ parte también de la Pascua para mostrar el rostro trinitario de Dios; pero de una Pascua que incluye la Resurrección. Su libro es un excelente aporte donde se une la espiritualidad a una teología en búsqueda. La Pascua de Jesucristo muestra el Padre inmolado, es decir, lleno de amor por los hombres. El Padre padece juntamente con el Hijo por la situación de los hombres. Más aún el Padre es la fuente del padecimiento del Hijo. La cruz muestra que Jesús aprendió del Padre. Pero, por otra parte, la Pascua muestra el engendramiento del Hijo; engendramiento en la Resurrección, como cumplimiento histórico del engendramiento eterno. Y ya que la Resurrección ocurre en la fuerza del Espíritu Santo, así el engendramiento eterno es el Espíritu Santo:

Son tres: un Engendrante, un Engendrado y el Engendramiento que es el Espíritu Santo³⁸.

Razonablemente hace notar Durrwell que la teología no emplea este lenguaje, que tiene por objeto ver la presencia del Espíritu Santo en la vida y en la resurrección de Jesucristo. De aquí a considerar al Espíritu Santo como la naturaleza divina hay un paso que no es posible dar sin riesgos. Su audacia puede ser excusada, pero convendría templarla a la luz de la tradición de la Iglesia, que con el

³⁶ Ibidem, 149.

³⁷ Op. cit.

³⁸ Ibidem, 135. Durrwell remite a San Maximiliano Kolbe, pero la cita que él adjunta no le da pie para llamar al Espíritu Santo el Engendramiento. San M. Kolbe dice que el Espíritu Santo es "concepción procedente" refiriéndose a que procede del Padre. A esta interpretación de Durrwell se aproxima la de G.B. Langemeyer, *Gründlegende Aspekte einer systematischen Pneumatologie*. En: *Theologie und Glaube* 80(1980) 3-21, esp. 7-8, para quien de la constatación de que el Espíritu es quien posibilita la fe en Jesús deduce que en el Trinidad inmanente la generación eterna del Hijo se realiza mediante en Espíritu Santo.

tiempo ha llegado a clarificar la diferencia entre la Persona del Espíritu y la naturaleza divina.

3. LA INMUTABILIDAD DIVINA

De la presencia de Dios en la historia de la salvación se pasa a la presencia de Dios en la Cruz de Cristo. La consecuencia es la pregunta por el sufrimiento de Dios: "¿Puede Dios sufrir?" se preguntaba hace pocos años el P. Galot³⁹. La pregunta por el sufrimiento de Dios está muy unida a la pregunta por la inmutabilidad divina⁴⁰. Las primeras herejías cristianas surgen porque el pensamiento griego no puede pensar la relación de Dios con el hombre de una manera radical; y porque no podía pensar a Dios en sí mismo, sino de manera estática e individual. La Iglesia responde que "Dios se hace hombre" y que "el Verbo es Dios". Ahora bien, la asunción de una naturaleza humana, la presencia de Dios en el mundo de los hombres, ¿no significa algo nuevo para Dios? El que no era hombre, se hace hombre; luego asume algo que antes no tenía, se enriquece o empobrece, cambia. Más todavía: la muerte en cruz del Hijo de Dios, ¿no significa un padecer de Dios? ¿No se hace Dios vulnerable, dependiente del hombre? ¿Se puede hablar de que Dios es perfecto? Se da aquí un problema teológico no pequeño. Todos los tratados de Trinidad tienen que afrontarlo. Así la impassibilidad o pasibilidad de Dios es un nuevo tema trinitario⁴¹.

³⁹ Dieu, souffre-t-il?, Paris 1976; Idem, La réalité de la souffrance de Dieu. En: *Nouvelle Revue Théologique* 101(1979)224-245; Idem, Le Dieu Trinitaire et la passion du Christ. En: *Nouvelle Revue Théologique* 104(1982)70-87; H. Küng, La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel. Prolegómenos para una futura cristología, Barcelona 1974. J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios; La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1983, 35-75.

⁴⁰ Cf. G. Marco Salvati, *Teologia trinitaria della croce*, Leumann(Torino) 1987, 151-192 (Bibliografía en las páginas 152 s. y 166 s.).

⁴¹ La literatura, por lo tanto es inmensa. Se pueden destacar: H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969; H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel. Prolegómenos para una futura cristología*, Barcelona 1974; M. Gervais, *Incarnation et inmutabilité divine*. En: *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de Christologie tenu à l'Université Laval* (21 y 22 de marzo de 1975). Publicado por R.Laflamme y M. Gervais. Québec 1976, 205-230; K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975.

En dos épocas de la historia se ha tenido que afrontar este problema. En primer lugar contra Arrio. El arrianismo pensaba a Dios en categorías griegas. Por lo tanto estáticas. En Dios no podía haber "generación". Dios no podía tener un Hijo desde la eternidad. La Iglesia reacciona confesando, en Nicea, que el Hijo, el Verbo es consustancial al Padre. Dentro de Dios, eternamente, se dan unas acciones (generación y procesión). Dios no es estático; es participación, comunión. Dios necesariamente es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se rompe así el concepto de Dios que tenían los filósofos griegos. En el cristianismo el Evangelio vence al pensamiento filosófico griego.

La segunda época se sitúa alrededor de Hegel. No se trata ya, en primer lugar, de la relación en Dios mismo; sino de la relación de Dios y el mundo. Los parámetros que se habían aplicado en el arrianismo, no eran los mismos. Se trata aquí de determinar si Dios y el mundo hacen una unidad; de si el mundo es un complemento de Dios, una necesidad de Dios. Dios sin el mundo sería imperfecto. Dios necesita del mundo para realizarse como Dios. Dios necesita la historia para llegar a ser Dios. Es evidente que en el nuevo pensamiento Dios no es perfecto, sino que se hace perfecto por su relación con la historia. Por lo tanto Dios cambia, se hace, también a través de la finitud y del dolor. La Iglesia tiene que denunciar estos errores: el racionalismo y el panteísmo.

La contestación tradicional, en lo que se refiere a si Dios cambia por la Encarnación, la resume Santo Tomás⁴²: "A la Persona divina, por su infinitud, no se le puede añadir nada... no se añade algo a Dios, sino que más bien algo divino es comunicado al hombre, de suerte que no es Dios, sino el hombre, quien resulta perfeccionado". Esta contestación puede comprenderse en una teología más dinámica. Siendo Dios Hijo en sí mismo "entrega", "obediencia", "donación", no cambia al hacerse hombre. Lo humano se hace con Cristo "entrega", "obediencia", "donación". Lo infinito -diríamos- puede comunicarse a lo finito, sin cambiar; lo finito se hace infinito. Pero, ¿y en cuanto a la Pasión y Muerte del Verbo? Aquí Santo Tomás vuelve a insistir, pero con menos teología. Se apoya en la

tradicción griega⁴³: Cristo padece en cuanto hombre, pero no por razón de la naturaleza divina, que es impasible.

La necesidad de volver al surco de la revelación se impone. Cuando la teología tiene problemas, sólo puede resolverlos en el regreso a las fuentes. ¿Qué nos dice la revelación de Dios? Nos habla de un Dios al que el hombre no tiene acceso, ante el que el hombre es impotente (Cf. Jer 7,18-19; Salmo 2,2-4). Pero nos habla de un Dios al que se llega por la oración, por el arrepentimiento (Cf. Salmo 66,19-20). Más aún, se nos habla de un Dios que se interesa por su pueblo y por los hombres: habla, sana, libera, juzga, actúa, tiene ira, celos.

Una primera interpretación de la inmutabilidad divina de los textos bíblicos se da ya con el concepto de "fidelidad". Dios es fiel a sí mismo. A pesar de su ira, de su celo, de los castigos. Dios permanece. Aquí se conjuga una inmutabilidad, la fidelidad a su palabra, con un cambio en sí mismo.

Hoy se habla de otra forma. Dios, el Dios cristiano, ha de ser encontrado en la Encarnación, en la Muerte y Resurrección de Jesucristo. Dios, por lo tanto, puede sufrir. Pero su sufrimiento no es la expresión de un ataque por parte del hombre, sino de una entrega libre y amorosa. "Cuando Dios padece, padece de modo divino: su pasión es expresión de su libertad; Dios no es atrapado por el sufrimiento, sino que se deja libremente atrapar por él. No sufre como la criatura, por deficiencia en el ser; sufre por amor y en su amor, que es la superabundancia de su ser"⁴⁴. Este sufrimiento divino no hiere ni disminuye la naturaleza divina, que conserva intacta toda su perfección. Pero, es claro que desde los surcos de la revelación podemos afirmar el sufrimiento del Padre en el drama del Calvario, sin que por eso caigamos en el patripasianismo. La trascendencia no está comprometida por el sufrimiento de la cruz⁴⁵. En la cruz se manifiesta, por el contrario, que Dios es en sí mismo amor que se comunica. Sólo que en el seno de la Trinidad no existe ni el pecado ni el dolor. Existe la entera comunicación de una Persona a otra. Esta misma comunicación eterna es el presupuesto de la comunicación temporal. Aquí, sin embargo, el amor se

43 Cf. Summa Theologica III, q. 46, art. 12.

44 W. Kasper, El Dios de Jesucristo, 226.

45 Cf. J. Galot, Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père, Louvain 1985, 118-121; también F. X. Durrwell, op. cit.

42 Summa Theologica III, q.3, art. 1 y q. 16, art 6.

enfrenta con lo que le niega, el pecado. En la muerte de Jesucristo se hacen patentes el amor de Dios y el pecado del hombre. Pero también se hace patente el poder de Dios que vence con el amor al pecado y salva al pecador. "El Dios cristiano, el Dios de Jesucristo, no es, pues, un Dios a-pático, sino simpático en el sentido literal del término: El Dios que sufre con el hombre"⁴⁶ y por el hombre. En el mismo corazón de Dios se da una profundidad misteriosa, inefable, que corresponde a lo que nosotros comprendemos por sufrimiento a causa de un amor rechazado, traicionado, o a causa de un amor que se une al sufrimiento del amado que se eleja y se pierde⁴⁷.

Esta forma de anonadamiento que es clara en el Verbo, según el himno paulino, puede también proyectarse de alguna manera en relación con el acto creador de Dios. Dios crea al hombre para iniciar con su creación un diálogo. Esto es ya de por sí un "abajamiento". Dios dialoga con lo que es finito, creado. Y este diálogo se continua en la historia: cuando el hombre se aparta de Dios, Dios sigue dialogando y conduciendo al hombre hacia él. En la misma creación, en la providencia, en la comunicación divina a lo creado se da ya una especie de abajamiento o enajenamiento.

Y aún se puede comprender este abajamiento divino en otro sentido. Dios siendo omnipotente, se hace dependiente, con la creación, del hombre, de su creación. Dios crea al hombre libre y decide no prescindir de él para que el mundo llegue al fin propuesto:

previamente a la creación, Dios era absolutamente omnipotente, porque no había nada fuera de él que lo limitara; pero después de la creación ya no es omnipotente de la misma manera: ha de contar con el hombre, no puede prescindir de él porque lo ama. La omnipotencia [de Dios] no se manifestará como un dominio despótico y arbitrario, sino como una relación amorosa con la debilidad creada, que comportará lo que la Biblia sólo puede descubrir como momentos de

46 W. Kasper, op. cit., 228.

47 Cf. J. H. Nicolas, *Aimante et bienheureuse Trinité*; En: *Revue Thomiste* 2(1978) 271-292, 278.

exultación, de ira, de arrepentimiento de haber creado y de reafirmación de Dios para con la creatura⁴⁸.

4. EL CONCEPTO DE "PERSONA" EN LA TRINIDAD

Karl Rahner⁴⁹ y, anteriormente Karl Barth⁵⁰ despertaron un problema, que ya estaba presente en San Agustín⁵¹: la aplicación de un concepto genérico o específico, "persona", al individuo concreto. Además se añade el cambio cultural que ha sufrido el mismo concepto y que le ha llevado a significar más una dimensión psicológica que ontológica. Después del Concilio Vaticano II surge un debate acerca de este término, de su significado y de su posibilidad para designar al Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Aquí se dan varias tendencias. Las dividiremos en tres: la de aquellos teólogos que piensan no es posible utilizar este concepto en la doctrina trinitaria, como Piet Schoonenberg; la de los que creen que es todavía un concepto válido y capaz de asumir los cambios culturales sufridos, como François Bourassa; y la de aquellos que intentan una nueva explicación de "persona" partiendo de la misma Escritura, como Alexandre Ganoczy. Abordemos una rápida exposición de estos autores.

4.1. Piet Schoonenberg

El concepto de "Persona divina" queda oscurecido y trastocado en los ensayos y exposiciones del P. Schoonenberg⁵². Su punto de partida es que Dios y el hombre no son dos seres en competencia. La afirmación de uno no disminuye la realidad, autonomía o propiedades del

48 J. Vives, "Si oyerais su voz...". Exploración cristiana del misterio de Dios, Santander 1988, 85.

49 Cf. nota 33.

50 Kirchlich Dogmatik I/1, München 1932.

51 Cf. De Trinitate, VII. Sobre el concepto de "persona" que usa San Agustín de entre la abundante literatura existente ver B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen Kircheramtlichen Trinitätslehre*. En: *Theologie und Philosophie* 57(1982)161-177, especialmente 170-177.

52 P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972; *Idem, Trinität-Der vollendete Bund. Thesen zur Lehre von dreipersönlichen Gott*. En: *Orientierung* 37(1973)115-117.

otro. Dios no está ausente del mundo; pero actúa de manera propia a su ser. Y ello, sin sustituir al hombre, que actúa a modo humano. Ahora bien, de los "modelos" antiguos de cristología parece derivarse una dualidad en Jesús. Dios actuaría como Dios y como hombre en el mismo plano. Es necesario descartar este dualismo y reducir la Cristología a una unidad. En este sentido hay que decir que Jesucristo, siendo verdaderamente hombre, es persona humana y que la unión con el Verbo no anula nada de esta realidad humana y personal⁵³. Evidentemente -continúa Schoonenberg- que no es posible afirmar al mismo tiempo que Jesucristo sea persona humana y Persona divina. Esto sería juntar dos dimensiones totalmente distintas, haciendo de ellas una unidad. Tampoco es la solución mantener en Jesús la existencia de la Persona divina, mientras se despoja a ésta de las prerrogativas y propiedades divinas que tiene, como hacían los teólogos kenóticos del siglo XVI y XVII y sus actuales seguidores.

Por otra parte, en la Trinidad inmanente, ni el Hijo ni el Espíritu Santo pueden ser llamados "personas", puesto que no tienen las características que se asignan hoy a las personas, como son la libertad y la conciencia de sí. Schoonenberg afirma que "si de hecho el Hijo, en tanto que Persona divina, no tiene conciencia ni libertad propias, mientras que Jesús las tiene como persona humana, entonces ciertamente no hay en Cristo dos sujetos que sean persona de la misma manera"⁵⁴.

Teniendo en cuenta que a Dios sólo le conocemos por la revelación, es decir, por la manifestación histórica de Jesucristo y del Espíritu, únicamente se pueden hacer afirmaciones sobre Dios si están expresadas en la Escritura⁵⁵. No se puede, por lo tanto, afirmar del Verbo preexistente nada que no esté en relación con la persona humana de Jesucristo. Por ello mismo

53 Cf. Un Dios de los hombres, 86.

54 Ibidem, 91-92. Schoonenberg comete aquí un equívoco. El Hijo y el Espíritu Santo tienen la misma esencia del Padre, pero poseída como Hijo y como Espíritu; por lo mismo tienen libertad y conciencia, no como la que tiene el Padre, pero sí como Hijo y Espíritu.

55 "¿Podemos decir que Dios, en cuanto va más allá del don de sí y de su revelación de sí en Cristo y en el Espíritu Santo que nos ha sido otorgado...podemos decir que Dios es "ya" trino en esta trascendencia? Según parece no podemos". Ibidem 92.

lo que la Escritura, la tradición y el magisterio nos dicen sobre la persona divina y preexistente del Hijo, no puede estar nunca en contradicción con lo que se proclama acerca de Jesucristo...que es persona humana⁵⁶.

El P. Schoonenberg se decide por la realidad histórica constatable: Jesucristo es persona humana como los demás hombres; así se ha mostrado en la historia; así se le comprende hoy como verdadero hombre. Por lo tanto su dimensión divina asume esta persona humana, sin que ella misma pueda ser llamada Persona divina. Frente a la doctrina tradicional que afirma que la Persona divina asume una naturaleza humana, dice que es el ser o la presencia del Verbo la que se hace presente en la persona humana de Jesucristo. Su teoría puede denominarse "la teoría de la enhipostasia del Verbo... o de la presencia del Verbo en Jesucristo"⁵⁷.

Lo que de aquí se sigue para el concepto de Persona trinitaria es la imposibilidad de denominar Persona al Hijo ni al Espíritu, pues:

La conciencia y la libertad vienen descartadas expresamente del concepto trinitario de persona en Santo Tomás y en el tomismo; las personas divinas en particular no tienen conciencia propia ni libertad propia, sino que actúan en forma de relación las propiedades de conciencia y libertad comunes a las tres⁵⁸.

Sus afirmaciones son aún más radicales:

Ya que Dios es de manera analógica para nosotros persona, son también el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo personas. El Padre, el Hijo y el Espíritu son como Dios frente a nosotros personas. Pero no se concluye que sean personas frente a ellos mismos. Por eso mismo queda hasta hoy sin contestación la

56 Ibidem, 94.

57 Ibidem, 101. La diferencia con un nestorianismo no parece ser muy grande.

58 Ibidem, 91. Cf. también en Trinität, 116.

pregunta de si Dios puede ser significado, según el uso idiomático actual, una persona o tres personas⁵⁹.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hizo una declaración que se refiere a estas opiniones, que califica de "errores recientes sobre la fe en el Hijo de Dios hecho hombre". Conviene leer este texto que es muy claro:

A esta fe (es decir, a la fe católica) se oponen manifiestamente las opiniones según las cuales no se nos habría revelado ni sabríamos que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; también las opiniones según las cuales habría que abandonar la noción de la única persona de Jesucristo, engendrada por el Padre antes de todos los siglos según la naturaleza divina, y en el tiempo por la Virgen María según la naturaleza humana; y, por último, la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría, no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana, y que por lo tanto el misterio de Jesucristo consiste en que Dios al revelarse está presente de forma eminente en la persona humana de Jesús.

Los que piensan de este modo se hallan alejados de la verdadera fe en Cristo, incluso cuando afirman que la presencia singular de Dios en Jesús hace que Este se convierta en la cumbre suprema y definitiva de la divina revelación, ni recuperan la verdadera fe en la divinidad de Cristo cuando añaden que Jesús puede ser llamado Dios, ya que Dios se encuentra sumamente presente en lo que llaman su persona humana⁶⁰.

En la reflexión hecha por el P. Schoonenberg hay muchos interrogantes. Se espera de él una aclaración a sus afirmaciones que no llega. Sus presupuestos condicionan su teología trinitaria. Su teoría del conocimiento habría de ser revisada. La fijación histórica hace de la historia de la salvación no sólo el punto de partida de todo conocimiento sobre Dios, sino el punto de llegada. Evidentemente que no podemos conocer la vida íntima de Dios sino por Jesucristo. Pero Jesucristo nos da a conocer no sólo cómo se revela Dios, sino algo (lo suficiente) de cómo es en sí mismo. Dios no puede ser conocido si no hubiera creado, pero la creación nos habla del ser de Dios. Nos dice, por ejemplo, que Dios siempre existe, que es eterno. Que Dios es Trinidad no puede conocerse adecuadamente sin la manifestación del Hijo y del Espíritu. Pero en esta manifestación, el hombre conoce que Dios era "antes de manifestarse" Padre, Hijo y Espíritu. El encuentro en la historia con el Hijo y el Espíritu nos lleva a reconocer en el seno de Dios la realidad de estas tres personas, ya que el Padre no es Padre en relación a la creación, sino al Hijo y al Espíritu.

Habría que deshacer otro equívoco. En ningún lugar afirma Santo Tomás que las personas divinas no sean libres y conscientes, aunque él no defina lo propio del ser personas por estas características. Para él era importante expresar la diferencia de las personas entre sí con el concepto de "incomunicabilidad", bien entendido. Pero igual que se dice que el Hijo de Dios es "Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero" habría que decir que el Hijo es Dios libre de Dios libre, Dios consciente de Dios consciente. En la Trinidad no hay tres dioses, pero sí las tres personas son Dios; no hay tres libertades, pero sí tres personas libres; no hay tres consciencias, pero sí tres personas conscientes⁶¹.

59 P. Schoonenber, Trinität, 116: "Weil Gott in analoger Weise zu uns Person ist, sind auch der Vater, der Sohn und der heiliger Geist je Person. Vater, Sohn und Geist sind als Gott uns gegenüber Person. Ob sie einander gegenüber Person sind, ist damit nicht ausgemacht. Deshalb bleibt bis jetzt die Frage unentschieden, ob Gott nach dem heutigen Sprachgebrauch als eine Person oder als drei Personen zu bezeichnen ist".

60 Parece bastante evidente que el documento de la Sagrada Congregación para la fe se refiera a estos errores: Cf. Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus, 3.

En : AAS 64(1972)237-241; texto del L'Osservatore Romano (Edición lengua española) de 19 de marzo de 1972, 2.

61 Cf. San Agustín, De Trinitate, VI,4,6: "Cuando se dice Dios de Dios, se entiende que este nombre conviene a cada una de las personas divinas, y no porque sean dos dioses, sino un solo Dios" (BAC, 361). Ibidem, VII,1,2: "El Padre mismo es sabiduría. El Hijo se llama sabiduría del Padre, como se llama luz del Padre, esto es, luz de luz, y ambos una luz. Y lo mismo se ha de entender la expresión "sabiduría de sabiduría y los dos una sola sabiduría" (BAC, 381). Cf. también Ibidem, XV,7,12.

4.2. Para el P. François Bourassa⁶² es claro que "lo mejor del pensamiento moderno, la exploración del sujeto consciente, su interioridad, su densidad psicológica y ética, su expansión en la unidad interpersonal, aparece ya en armonía con las más importantes verdades del pensamiento cristiano [sobre la persona]"⁶³.

La concepción moderna de la persona como centro de conciencia y de libertad no se manifiesta como un concepto necesariamente divergente en relación al concepto dogmático y teológico antiguo como sujeto existente distinto⁶⁴.

A través de un conocimiento bien fundado de San Agustín y Santo Tomás, siguiendo los pasos del P. Lonergan, el P. Bourassa da una explicación suficiente, si bien en algunos momentos compleja, de la posibilidad de utilizar el concepto de persona tradicional y asumir en él las tendencias con que se ha enriquecido en la historia del pensamiento el concepto de persona. El concepto de persona, como todo concepto que asume la teología, ha tenido que sufrir diversas transformaciones a lo largo de la historia, para ser aplicado al misterio trinitario o a la cristología: "Nosotros asistimos pues, en la evolución de la fórmula dogmática del misterio trinitario, no solamente a la explicitación de la verdad profesada por la Iglesia, sino al mismo tiempo a la formación de un lenguaje dogmático y teológico, a partir del sentido usual de los términos, para darles un nuevo sentido"⁶⁵. Esta transformación se ha ido dando siempre en la historia y se ha ido manifestando que el término de "persona" era apto para significar la fe de la Iglesia, sin caer en un triteísmo o en un modalismo. Cuando aparecen las nuevas características de "persona" en la historia del pensamiento: sujeto consciente de sí, sujeto libre, también se pueden asumir en el concepto de "persona" de la teología.

62 Questions de théologie trinitaire, Roma 1970 (se recogen artículos aparecidos en las Revistas Gregorianum y Sciences Ecclésiastiques del 1962 al 1969); Idem, Personne et conscience en théologie Trinitaire. En: Gregorianum 55(1974)471-493 y 677-720. Idem, Théologie trinitaire chez Saint Augustin. En: Gregorianum 58(1977)673-725 y 59(1978)375-412.

63 Personne et conscience, 489.

64 Ibidem, 490.

65 Ibidem, 475.

El término "persona" no significaba solamente en la fe de la Iglesia y en la teología el hecho de la distinción trinitaria, sino también algo absoluto en sí, sin que por ello fuera una sustancia diferente. "Toda la historia del debate muestra que la teología es consciente del hecho de que la "distinción" pura y simple no es más que un elemento de la persona"⁶⁶. En una época se necesitó resaltar la distinción: "subsistente distinto", dirá Santo Tomás. Era necesario destacar con claridad la distinción de las personas en la igualdad sustancial. Pero el concepto no queda fijado con esta característica a perpetuidad, sino que permanece abierto y es capaz de expresar las nuevas características que hoy se dicen con la palabra "persona": consciente de sí, libre, con el poder de asumir libremente la responsabilidad de su existencia en relación con otras personas. Desde sus comienzos este término expresaba ya la aplicación analógica a Dios de lo que era más propio y superior en el hombre: obrar por sí mismo, conocer, amar, saber que conoce y que ama en relación a otros hombres. Las nuevas características estaban ya comprendidas en la razón de ser "espiritual" como se concibe en el cristianismo al hombre y a Dios. Esto no es difícil de mostrar:

La persona, siendo un sujeto existente en su totalidad, es, en su condición creada, una realidad compleja, constituida por muchos elementos y revistiendo aspectos diversos; entre ellos podemos distinguir, en función de nuestra actual pregunta, tres: 1º ser sujeto de existencia distinto de los otros seres, ser "subsistente por sí mismo"; 2º existir para sí, en virtud de su conciencia, en toda la lucidez de conciencia y la autonomía de una perfecta libertad, dicho de otra manera, en una "naturaleza espiritual"; 3º existir por sí mismo en relación a los otros consciente y libremente, existir para otro⁶⁷.

Pues bien, si en la persona creada se pueden distinguir estos tres aspectos, también es posible distinguirlos en Dios, aunque el modo de darse estos elementos en lo creado y en Dios sea en parte distinto (analogía). No hay ningún

66 Ibidem, 479.

67 Ibidem

problema en la afirmación del primer punto; es una afirmación tradicional demostrada muchas veces. En Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu son subsistentes distintos. Más difícil es mostrar que en Dios las personas son conscientes y libres. Pero si en el ser persona creada se dan estas características limitadas y realizadas por actos diferentes y referidas a otro; en Dios se dan sin limitación, identificándose con su mismo ser. Analógicamente se pueden considerar a las Tres Personas divinas como tres centros de conciencia, en cuanto que cada una es consciente de sí como distinta de las otras, pero poseyéndose y ejerciendo cada una personalmente la plenitud de la conciencia divina infinita, según que cada uno es considerada como el Dios único, pero en comunidad de conciencia divina con las otras personas y en su total y mutua comunicación⁶⁸.

La tercera condición del ser personal está en su relación con otras personas. Es evidente en la persona creada. Nadie es persona si no se relaciona con otras personas. Ahora bien esto ocurre también en Dios, si bien hay que hacer una distinción entre el modo de individualizarse la persona creada y la divina. La persona creada se distingue de otras personas por su limitación. Es un individuo de la especie humana. Así no se da en Dios la individualidad personal, porque en este caso tendríamos tres dioses. En Dios se distinguen las personas "no por limitación de su perfección, sino por su trascendencia, en razón de su plenitud absoluta"⁶⁹. En el seno de esta plenitud lo que les distingue no les limita, sino les une: la simplicidad absoluta del ser divino constituye la condición singular y trascendente de la Persona divina en relación a las otras. Las personas divinas se constituyen eternamente en la comunión y en la comunicación total de ellas mismas.

No cabe duda que el P. Bourassa muestra la capacidad que tiene el lenguaje tradicional de adecuarse a las adquisiciones de la nueva manera de pensar el ser personal. Muestra también un talante especulativo de gran altura. Dentro del lenguaje clásico de la teología tradicional se puede expresar la continuidad histórica.

68 Cf. Ibidem, 690.
69 Ibidem, 697.

4.3. Entre las páginas que escribe **Alexandre Ganoczy** sobre Dios hay un bello capítulo dedicado a presentar "la personalidad y la Tri-unidad de Dios"⁷⁰. En ellas se encuentra una posibilidad de acceso al concepto de persona, original y adecuado. En ellas se muestra la diferencia que existe entre el pensar a Dios desde el hombre o pensar al hombre desde Dios. Aquí se da una revolución del pensamiento: el hombre es persona precisamente porque el Dios que le crea y con el que se relaciona es persona en relación.

La Escritura nombra a Dios a partir de una experiencia. Dios se convierte en sujeto para el pueblo de Israel. Con Israel Dios mantiene "relaciones de alteridad". Dios se manifiesta, habla, obra, ama. Dios pronuncia ante su pueblo su "Yo". Esta revelación de Dios conlleva una revelación del hombre y del pueblo. El pueblo de Dios pasa del anonimato a ser pueblo, a tener una historia. Se constituye en sujeto de obrar, actuar, confiar. El pueblo de Dios no es un objeto.

Esta misma relación entre Dios y el pueblo se profundiza en la historia. El miembro individual es también sujeto de su propio obrar, de la alianza, de las promesas. El hombre individual emerge así de entre el pueblo. Ya no es sólo el pueblo el que tiene un rostro, es el hombre, cada hombre. Con cada uno de los hombres Dios entabla relaciones. No son objetos. El hombre se constituye sujeto porque hay un Sujeto que le habla y le promete. Aquí se da, ya en el Antiguo Testamento la raíz del concepto de "persona":

La noción antropológica de persona se forja en el fuego de la zarza ardiente anunciando ya su aplicación analógica a Dios mismo. Es Dios, analógicamente personal, el que crea personas humanas a su imagen y semejanza, antes incluso de que la persona humana se convierta en la base de un retorno analógico sobre la realidad divina⁷¹.

Este es el pensamiento que está a la base de la teología cristiana. Así se interpreta lo que Santo Tomás dice cuando

70 A Ganoczy, Dieu grâce pour le monde, Paris 1986, 223-243.
71 Ibidem, 225.

habla de la relación entre Dios y las creaturas: "Dios es un ser personal porque es causa suprema de las personas; infinitamente bueno, porque es causa preexistente de toda bondad creada"⁷². Dios es, por lo tanto, persona porque es el origen de toda personalización.

Sin embargo, el progreso más decisivo en el aspecto personal se hace con Jesucristo. Jesús es un hombre que obra con libertad, autonomía, conciencia, responsabilidad. Tiene una individualidad clara: se destaca y distingue claramente de entre los hombres de su tiempo. Jesús es el ser personal perfecto, es la perfecta persona. En él se realiza de manera perfecta el concepto de hombre dialogante con Dios y en relación con los otros hombres. La antropología cristiana recibe en Jesús su modelo absoluto. Pero Jesús se muestra también como Hijo de Dios. Es el preexistente, el que estaba en el principio en Dios. De aquí deriva su personalidad. Se manifiesta en su relación única e irrepetible con el Padre. En su vida se da una distinción y una igualdad con el Padre. La figura histórica de Jesús traspasa lo histórico. Es Dios mismo presente entre los hombres. El "Yo" histórico de Jesús traspasa lo humano y se identifica con lo divino (Cf. Mt 5,22; Jn 8,58). De esta manera, Jesús se constituye el nuevo "analogado" principal para comprender la personalidad y el ser persona de Dios y del hombre⁷³.

¿No hay que comprender al Padre, a quien se dirige Jesús como un "tú", con quien se relaciona, a quien obedece como persona? Evidentemente que su "Yo" paternal no es como el del Hijo: el Padre no obedece al Hijo; es el Hijo el que obedece. El Padre no se encarna o muere. ¿No se manifiesta una voluntad personal en el envío, en la entrega del Hijo y en su resurrección? La vida de Jesús y, sobre todo, su Pasión, Muerte y Resurrección, hacen patente la Persona del Padre, su voluntad, su sabiduría, su amor.

También en el Espíritu Santo hay diferencias y coincidencias. El Espíritu del Padre y del Hijo, ¿no obra libremente en la historia? ¿No conduce, recuerda, orienta, ayuda? El problema pendiente en esta argumentación es el de mostrar la unidad de las Tres Personas, su divinidad única e indivisible. Ello se

72 Ibidem, 226. Citando Summa Theologica I, q.13, a.5.

73 Ibidem, 235.

puede hacer mediante el recurso al término de sustancia o esencia divina o al de comunión en el amor, como fondo de la naturaleza divina. Pero el concepto de Persona trinitaria queda aquí esclarecido desde los mismos orígenes. Este no es el menor mérito del profesor de la Universidad de Würzburg (Alemania).

5. REFLEXION SOBRE CADA UNA DE LAS PERSONAS DIVINAS

El descubrimiento de la Trinidad, el regreso a la "Patria Trinitaria", tenía que traer consigo una reflexión sobre cada una de las personas. Es así como a lo largo de estos años se han ido publicando valiosos aportes sobre la Persona del Padre y del Espíritu Santo⁷⁴.

Si en un primer momento fueron las publicaciones sobre el Espíritu Santo las que primaron, quizás debido al movimiento de renovación carismático; posteriormente la Persona del Padre ha atraído la atención de los mejores teólogos. Y hacia falta. Se dio en un tiempo lo que un teólogo no sé si con buen acierto llamó "imperialismo cristológico"⁷⁵. En realidad no se trata de que habría que hablar menos de Jesucristo; sino de que se hablara de Jesús, sin olvidar al Padre y al Espíritu. Pero era evidente que la acentuación de la dimensión exegética del cristianismo, centrándola en el descubrimiento del Jesús histórico, o la acentuación de la metafísica, centrada en la reflexión sobre la constitución de la Persona de Jesús, no eran menos unilaterales que la acentuación de la dimensión política de Jesús, en la que se hacía caso omiso del problema de Dios. En el fondo se estaba ocultando que Jesús no puede entenderse sino es en referencia al Padre y en referencia al Espíritu Santo.

74 Cf. H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974; P. Endokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969; M. J. Le Guillou, *Le Mystère du Père. Foi des apôtres. Gnosés actuelles*, Paris 1973; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983; J. Galot, op. cit.; F.X. Durrwell, op. cit.; G. M. Salvati, *Teología Trinitaria della Croce*, Leumann(Torino) 1988, 107-149; L. B. Gillon, *Tristesse et miséricordie du Père*. En: *Angelicum* 55 (1978) 3-11; A. Vanhoye, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'epistola agli Ebrei*. En: *Credo Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia* (Roma 22-26 marzo 1982), Città del Vaticano 1983, I, 759-773.

75 C. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Madrid 1985, 22, 23.

Todavía mucho queda por hacer. Pero tenemos ya en nuestra conciencia, la necesidad de volver a descubrir al Padre y darnos cuenta de que estamos guiados por el Espíritu Santo. ¿No se habrá de alimentar la piedad de auténticas imágenes del Padre y del Espíritu? ¿No estará la teología al servicio de la piedad del pueblo?

6. TRABAJOS

6.1. Profundización del tema

* Notar la diferencia entre una "teología del disenso" y una teología donde se mantenga la unidad entre el Padre y el Hijo.

* Distinguir las características ontológicas y las psicológicas de la "persona" y constatar su complementariedad.

* Exponer el sentido de "inmutabilidad divina" de la teología de Santo Tomás.

6.2. Guía pastoral

* ¿Qué se entiende vulgarmente cuando se habla de "persona"? Abrir diálogo sobre este tema.

* ¿Se pueden dar juntos el dolor y la alegría, el dolor y el amor? ¿Cómo? ¿Cuándo?

* Dialogar sobre el tema: "las relaciones entre personas personalizan."

6.3. Lecturas

* San Hilario, De Trinitate. En: Liturgia de las Horas, Tomo III, 13 de enero.

* Juan Pablo II, "El misterio de la paternidad divina". Catequesis de 23 de septiembre de 1985. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 20 de octubre de 1985.

* San Juan de la Cruz, Llama de amor viva, Canción 2.

LECCION DIECINUEVE

PERSPECTIVAS FILOSOFICAS Y SOCIALES

Sumario

1. *La doctrina de la Trinidad no es una isla sin contacto con otras realidades. En primer lugar dice relación con la filosofía. Que Dios sea Uno y Trino, ¿no ha de tener importancia para la concepción ontológica del ser? Por otra parte, ¿no es posible eludir el lenguaje ontológico cuando se trata de la realidad de Dios? ¿No se puede comenzar la reflexión de Dios a partir del amor? ¿No se podrían traducir los primeros versículos del Evangelio de San Juan así: "En el principio amaba el amor, y el amor estaba con Dios y el amor era Dios?". Se adivina la importancia de este planteamiento. Por eso varios teólogos intentan complementar en lenguaje metafísico sobre Dios, otros sustituirlo, otros transformarlo.*
2. *En segundo lugar la doctrina de la Trinidad dice relación a la sociedad. ¿Qué significa para la comunidad humana que Dios sea Trino, que sea comunidad? Es indudable que de la comunión trinitaria se han de seguir muchas consecuencias para la comunidad humana, sea civil o religiosa. Varios estudios intentan resaltar esta conexión.*
3. *La doctrina trinitaria emplea nombres masculinos para expresar el ser de Dios. Se habla de Dios como Padre, como Hijo. Pero, ¿no está Dios más allá de todo sexo? ¿No implica este lenguaje una desatención al sexo femenino? ¿No se da aquí el principio del predominio del hombre sobre la mujer? El problema no es de fácil contestación, porque se mezclan injusticias culturales frente a la valoración de la mujer.*

4. *El diálogo ecuménico, especialmente entre las Iglesias oriental y occidental, se encuentra todavía considerando el tema del "Filioque". Sin embargo, se va en caminos de solución. La tendencia "fociana" parece estar equilibrada por una tendencia más comprensiva de los teólogos rusos y por el deseo de respetar las tradiciones de las dos Iglesias.*

1. HABLAR DE DIOS EN TERMINOS NO ONTOLOGICOS

1.1. Introducción

Hablar de Dios es lo más natural del mundo. El nombre de Dios está en todos los labios. Pero, ¿cuando se dice "Dios" dice uno "algo"? ¿Lo que es "Dios" puede ser expresado en lenguaje humano? ¿Puede el infinito ser definido? Mientras más uno se ocupa con Dios, más se da cuenta de la imposibilidad de expresarle en el lenguaje. Ya se nos hace difícil conocer las cosas que están a nuestro alrededor; más difícil es aún comprenderlas; y qué difícil es hablar de ellas adecuadamente.

¿Cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aun no comprende su inteligencia, con la que quiere comprenderlo... A Dios le hemos de concebir -si podemos y en la medida que podemos- como un ser bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas; omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin un átomo de pasividad. Quien así discurra de Dios, aunque no llegue a conocer lo que es, evita, sin embargo, con piadosa diligencia y en cuanto posible, pensar de El lo que no es¹.

Pocas líneas antes San Agustín nos indica cómo el hombre no puede expresar las cosas de la Trinidad como las piensa, ni puede pensarlas como son. Así se da entre el ser, el pensar y el expresar el pensamiento con palabras una distancia insalvable, si la mente no está purificada y nutrida por la fe, afirmando a continuación, que quiere argumentar sobre "aquellas

cosas que no se expresan como se piensan ni se piensan como son"².

No es extraño que el pensamiento humano, cuando reflexiona sobre el lenguaje religioso, refleje el drama que se puede observar en la evolución seguida por los filósofos del lenguaje, por los filósofos pertenecientes al movimiento llamado "positivismo lógico o empirismo lógico". ¿Tiene sentido hablar de Dios? (Primer L. Wittgenstein, A.J. Ayer y A. Flew) ¿Se puede hablar de algo o alguien que es incondicional y definitivo? (K. Popper, Th. S. Kuhn) ¿Es suficiente recurrir a imágenes y conceptos para expresar el ser de Dios? ¿No se hace con ello, más bien, un ídolo? ¿Cuando se habla de Dios, se habla de otra cosa que del mismo hombre, se enuncia algo más que una actitud ética del hombre, una convicción? (P.M. van Buren) ¿Tiene este lenguaje sobre Dios un sentido mayor que el personal e intimista? ¿Puede ser comunicable? (J. Wisdom, I.T. Ramsey, W.A. de Pater) ¿Existe Dios, quizás, porque existe el lenguaje del hombre sobre él, pero no porque exista "fuera de su lenguaje"? ¿Dice el lenguaje sobre Dios algo más que un consenso o un acuerdo entre los que lo usan? ¿Es algo más que una tenue anticipación de algo que postula el hombre? ¿Acaso no se puede interpretar el lenguaje como la manifestación del ser, de tal modo que existe el lenguaje sobre Dios porque Dios mismo existe? (P. Ricoeur, H.G. Gadamer)³.

Sin embargo, el hombre religioso es consciente de que hablar de Dios es posible. De manera más o menos exacta, Dios está en los labios de todos los hombres. Y no sólo en los labios, como palabra dicha; sino en la acción, como testimonio. Tanto se habla de Dios que cuesta trabajo convencerse de que existan ateos.

Pero el problema que se plantea en la teología trinitaria actual es el de si es posible hablar de Dios como se ha hecho en la tradición occidental, es decir, utilizando

1 San Agustín, De Trinitate, V,1,2.

2 Ibidem, V,3,4; Cf. también Ibidem, V,1,1.

3 Cf. la excelente y resumida exposición de W. Kasper, El Dios de Jesucristo, 111-118. A estas páginas nos referimos aquí.

para ello conceptos ontológicos o metafísicos. ¿Puede Dios ser definido, enmarcado, señalado con las categorías del ser? ¿Es Dios un existente? ¿Este Dios puede mostrarse como Trinidad? La emergencia de un "ateísmo cultural", como el fenómeno más preocupante de nuestro tiempo, ¿no está indicando que el modo de abordar el problema en el occidente cristiano estaba abocado a un callejón sin salida?

Todavía perduran los recuerdos de lo que se llamó por los años 60 la "teología de la muerte de Dios". Su principal problema era que se sentía que Dios no podía ser presentado ya a los no creyentes ni a los creyentes como ser, como persona, como alguien. Dios no era un ser particular sino el sentido de la vida del hombre. Por eso no tenía sentido hablar de Dios. La fe en Dios no significaba aceptar la existencia de alguien, sino una afirmación sobre el hombre:

Decir que "Dios es personal" equivale a decir que "la realidad es personal hasta en su más profundo nivel", que la personalidad es de una importancia última en la constitución del universo, que en las relaciones personales, como en ninguna otra parte, es donde entramos en contacto con el sentido final de la existencia. ... Creer en Dios es la confianza, la casi increíble confianza de que, al darnos nosotros mismos al más gran amor, no seremos nunca decepcionados sino "aceptados", y de que el Amor es el fondo de nuestro ser, al que en último término volveremos como si regresáramos al hogar⁴.

En la teología trinitaria, después del Vaticano II, aparecen varias tendencias: una, de los que sin sustituir el lenguaje metafísico sobre Dios, hacen alcances importantes con otras formas de pensamiento (existencial o narrativo). Tenemos aquí como ejemplos a

August Brunner⁵ y a Hans Urs von Balthasar⁶. Una segunda tendencia intenta hablar de Dios en términos no de ser sino de amor. Aquí sobresalen los recientes estudios de A. Dumas⁷, Jean-Luc Marion⁸, D. Staniloae⁹. Finalmente, hay varios teólogos que siguiendo su tradición intentan hablar de Dios como "acontecimiento" que se realiza en la cruz de Jesús. Entre ellos J. Moltmann¹⁰ y Eberhard Jüngel¹¹. Tratemos de decir algo de cada una de estas tendencias.

1.2. Complementar el lenguaje metafísico

a) August Brunner

Se debe a **August Brunner** uno de los libros más hermosos y sugerentes sobre la Trinidad. Presenta un modo novedoso de acceder al misterio trinitario. Este acceso al misterio de Dios supone toda la teología tradicional; pero la hace más asequible, más existencial y cercana. Si Dios ha utilizado en la revelación conceptos tomados de la misma existencia humana para manifestarse, es porque éstos dicen algo del mismo ser divino. Si Dios se revela como Padre, Hijo, Espíritu, como comunidad, amor, don, libertad; analizando minuciosamente lo que estas realidades significan en lo humano, "desconectando el componente natural", "resaltando lo más claramente posible el componente personal-espiritual", se puede llegar a tener una idea más adecuada de lo que Dios ha dicho de sí mismo.

Nuestra tarea es, por tanto, esclarecer lo más posible, a partir de las imágenes propuestas [por la revelación], el inmenso contenido

4 J.A.T. Robinson, Sincero para con Dios, Barcelona 1978, 88.

5 A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976.
6 Theodramatik III, Einsiedeln 1980.
7 Nommer Dieu, Paris 1980.
8 Dieu sans l'être, Paris 1982.
9 Dieu est amour, Genève 1983.
10 El Dios crucificado, Salamanca 1975.
11 Dios como misterio del mundo, Salamanca 1984.

personal espiritual del misterio, para alcanzar una comprensión humana vital¹².

A lo largo de unas pocas páginas va tratando, desde una perspectiva de la filosofía existencial, los temas de comunidad, donación, libertad, amor, vida, padre, principio, origen, fidelidad, liberación, hijo, palabra, espíritu, acogida, etc., y dándoles la amplitud y profundidad de sentido que tienen estas realidades dentro del misterio divino. Es un libro no de fácil lectura, pero si de gran provecho y profundidad.

b) Hans Urs von Balthasar

No creo que pueda discutirse que **Hans Urs von Balthasar** sea el más tradicional de los teólogos de nuestro siglo y el más original¹³. Su obra se abre a todos los campos del saber filosófico y teológico. Como teólogo tradicional parte siempre de la revelación. La manifestación de Dios en el envío y la obediencia de Jesucristo es, pues, el centro de su teología. Las preguntas que tiene el hombre, sólo son contestadas adecuadamente desde este centro de la revelación cristiana. El hombre, la historia, la Iglesia sólo son comprensibles a partir de este centro. Ahora bien, el hombre es el ser capaz de aceptar la revelación; la historia ha de ser comprendida como para poder en ella revelarse Dios; la Iglesia es sólo una respuesta a la invitación al Reino. A partir de este centro surgen distintas formas de hablar e interpretar este único hecho histórico. La metafísica explora el mismo ser del hombre y le comprende como abierto a la revelación, le comprende en su búsqueda de lo que no es él y participando de una realidad suprema que no es él. En la existencia del hombre se manifiesta la gloria de Dios, se manifiesta la Trinidad. Porque, "¿cómo llega Dios a

hacerse comprender por el hombre? ¿Cómo puede una Palabra infinita imprimirse en una palabra finita sin perder su sentido?". Es el problema de la Encarnación del Verbo y de sus dos naturalezas. "¿Y cómo llega el espíritu limitado del hombre a captar el sentido ilimitado del Verbo de Dios? Este será el problema del Espíritu Santo"¹⁴. Del análisis del hombre como sujeto a quien se manifiesta Dios y de las condiciones para aceptar esta revelación, se manifiesta Dios como Trinidad.

Pero también hay otra forma de manifestarse este Dios trinitario. En la belleza de la revelación. Esta belleza es captada con toda su amplitud en la cruz de Jesucristo. Para von Balthasar "la cruz es el extremo del amor que se entrega y de la belleza que no vence con violencia sino que se deja vulnerar, deshacer y anular. En este acto de entrega hasta el límite, la Gloria divina se ha manifestado no como Poder ni ha reaccionado como Absoluto, sino como Amor humilde y humillado, como Palabra silenciada, como Belleza, que se hace absoluta a través de la sangre inocente"¹⁵. Aquí surge un nuevo lenguaje para expresar la manifestación trinitaria por el análisis de la belleza. Pero la historia humana también es el lugar de la acción de Dios. La revelación de Dios se hace en la historia, en medio de la libertad y de las contradicciones. El drama se juega en el gran teatro del mundo. Y Dios está en él presente. Está presente, en primer lugar, como protagonista, en Jesucristo. Está presente en el plan de la historia, concebido por Dios. Está presente en el ordenador interno, en el director de escena, en el Espíritu Santo. Nuevamente surge aquí otro modo de hablar de Dios Trino de manera dinámica, sin traicionar la metafísica, pero complementándola.

12 A. Brunner, op. cit., 17. Es una lástima que este librito no esté aún publicado y difundido en español. Existe una traducción hecha para los alumnos del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile.

13 Realizar un estudio de los modos de hablar v. Balthasar de la Trinidad escapa a la intención de estas páginas. Intentaremos dar una amplia visión basándonos en su trilogía: Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik.

14 Hans Urs von Balthasar, Intento de resumir mi pensamiento. En: Revista Católica Internacional *Communio* 10(1988)284-291, 287.

15 O. González de Cardedal, La obra teológica de Hans Urs von Balthasar. En: Revista Católica Internacional *Communio* 10(1988)365-396, 385.

1.3. Sustituir el "ser" por el "amor"

El punto de partida la **segunda tendencia** está determinada por el pensamiento filosófico, especialmente de M. Heidegger. Sobre ellos pesa con claridad lo que este filósofo afirmó el año 1951: "Si yo me propusiera escribir una teología, lo que me dan ganas de hacer algunas veces, entonces la palabra "Ser" no aparecería. La fe no necesita el pensamiento del ser"¹⁶. Se trata de "liberar a Dios del dominio del ser". De no definirle como un Existente. "El amor precede al ser" sería la afirmación de estos autores. Dios nos ha amado antes de que fuéramos y para que seamos. Luego en Dios mismo el amor precede al ser. No se trata, naturalmente, de decir que Dios no existe o que Dios no sea, sino que lo original y lo propio de Dios no se puede definir con los conceptos de ser, sino con lo que significa "amor". El que no ama no existe con la existencia de la ontología. Se da así un trastoque de la teología tradicional, llegando a mostrar que el concepto metafísico de ser, racional y exacto, se comporta como un ídolo. El ídolo significa la presencia en el mundo de algo producido por el mismo hombre. El ídolo atrae, capta la visión, la encadena y no la deja trascenderse. Todo acceso a Dios a través de los conceptos humanos es una cierta idolatría. Dios es impensable por exceso. Frente a esta manera de argumentar, frente a este ídolo, se levantan los pensadores modernos. ¿Qué puede entonces decirse o aplicarse a Dios? El término "amor". "Este término que el mismo M. Heidegger, como toda la metafísica, aunque de manera diferente, mantiene en situación derivada y secundaria, permanece todavía, paradójicamente, impensado para, llegado su día, liberar el pensar de Dios de la segunda idolatría"¹⁷. Se trata, pues, de conceptualizar el amor y transformar el concepto de ser por el amor. El amor es don y no exigible. Es también un don para el pensamiento. De esta manera se piensa poder salir del impase idolátrico que conduce la historia a la negación de Dios.

16 Citado en J.L. Marion, op. cit., texto en la portada y p. 92.
17 Ibidem 73.

1.4. Dios es "acontecimiento", "está viniendo"

a) Eberhard Jüngel

Para teólogos de tradición protestante, que son los de la **tercera tendencia**, los conceptos metafísicos nunca han sido aptos para pensar a Dios. El ser de Dios tiene la primacía sobre todo pensamiento y es a partir de la manifestación positiva de Dios como pueden ser encontrados los conceptos para nombrarle. **Eberhard Jüngel** parece querer dar un lugar en su reflexión a la metafísica del ser, pero se duda si lo consigue. Para él el ser de Dios es su venir a este mundo. Por eso para pensar a Dios es necesario partir de la misma experiencia cristiana de la fe y desde aquí es necesario llegar a un concepto de Dios que pretende tener validez universal. "La fe en el Dios idéntico con el hombre Jesús obliga a la teología a negar ya las premisas de la tradición metafísica..."¹⁸, y a partir del mismo acontecimiento, para pensar a Dios. Narrando el acontecimiento en el que Dios se entrega a la muerte en Jesús se descubre el verdadero Dios. Ahora bien, "narrar el ser mismo de Dios no puede significar otra cosa que narrar el amor de Dios"¹⁹. "Dado que Dios en cuanto amor sólo puede ser pensado en base a su identidad con el hombre Jesús y además la esencia del amor implica la contraposición de amante y amado, la reflexión sobre la frase "Dios es amor" conduce necesariamente al concepto de Dios trinitario, cuyo único vestigio es el ser del hombre con el que Dios se ha identificado"²⁰. En nuestro autor se ponen de manifiesto la tradición luterana, que deja de lado la metafísica; la tradición agustiniana, que busca definir a Dios por el amor; y la tradición idealista, que no pone fronteras claras, a pesar de todo, al mundo respecto de Dios.

18 E. Jüngel, op. cit., 361.
19 Ibidem, 403.
20 Ibidem.

b) Jürgen Moltmann

De manera semejante a E. Jünger, J. Moltmann²¹ parte del acontecimiento de la cruz, para poder hablar de Dios: "Quien hable cristianamente de Dios, tiene que narrar la historia de Jesús realizada entre el Hijo y el Padre". También en éste aparece con claridad la superación de los conceptos tradicionales metafísicos:

Por "Dios" se entiende entonces no otra naturaleza o una persona divina o una instancia moral, sino de hecho un 'acontecimiento'... ¿Entonces es que no hay un Dios "personal"? Si por "Dios" se entiende un acontecimiento, ¿se le puede rezar? A un "acontecimiento" no se le puede rezar. Entonces, no hay un "Dios personal" en cuanto persona proyectada al cielo, hay personas en Dios: el Hijo, el Padre y el Espíritu. Luego no se reza simplemente a Dios como a un tú celestial, sino en Dios. No se reza a un acontecimiento, sino en ese acontecimiento²².

No se puede poner en duda que el pensamiento metafísico tradicional tenía sus limitaciones. Pero hay que considerar también que consiguió expresar el ser de Dios diferenciándolo del mundo y, sin embargo, haciéndole presente en él. El más auténtico pensamiento cristiano, como el de San Agustín o de Santo Tomás, no creó ídolos sustitutivos con sus conceptos. Siempre fueron estos grandes teólogos conscientes de la limitación de sus expresiones. Tanto es así, que en ellos pueden encontrarse expresiones del más claro apofatismo. La sustitución de su modo de pensar por otros nuevos, no va a llegar muy lejos. Pero es indudable que otras formas de expresión pueden hacer más fructíferas y claras las ideas del cristianismo. Frente a una teología transcendentalista y antropocéntrica, el partir de la misma historia es un

21 J. Moltmann, El Dios crucificado, 350.

22 Ibidem.

correctivo siempre necesario. Frente a una teología objetivadora, el correctivo de una teología existencial y personal es una ganancia. El equilibrio que toma el ser cuando se le identifica con el amor sólo puede concluir en una ganancia para toda la teología.

2. ALCANCES SOCIALES DE LA DOCTRINA TRINITARIA

2.1. Introducción

¿Dios es útil para vivir? ¿Vive mejor el que cree en Dios? Esta es la pregunta que puede plantearse hoy en nuestra civilización pragmática. ¿Para qué sirve Dios o la fe en Dios? No es suficiente con que una cosa sea verdadera, buena o bella. Tiene que ser también provechosa, útil, conveniente. Si esta pregunta se hace sobre la idea de Dios en general, más se puede hacer sobre la idea de Dios Trino. ¿Para qué sirve la fe en Dios Trinidad? ¿Qué se gana o se pierde con ella? Según I. Kant, esta doctrina no tiene ningún alcance práctico:

De la doctrina de la trinidad, tomada literalmente, no se saca nada, en definitiva, para la práctica, aunque se creía entenderla, pero menos todavía, cuando uno se convence de que supera todos nuestros conceptos de absoluto²³.

¿Qué piensa el cristiano medio de esta verdad teológica, que es el centro y base de su fe? Oigamos a un teólogo latinoamericano, que se ha preocupado de este problema:

Hagamos una suposición. Si alguien viniera a decirnos que el Concilio ha decidido reemplazar la fórmula tradicional "tres personas distintas y un solo Dios", por esta otra: "tres dioses en una sola persona", reconozcamos que la inmensa mayoría de

23 Cita tomada de J. Moltmann, El Dios crucificado, 337.

nosotros tomaríamos cuidadosamente nota del cambio y, aunque intrigados o tal vez irritados por la innovación, seguiríamos nuestra vida cristiana, sin que nada verdaderamente importante para nosotros se hubiera venido abajo²⁴.

Tocamos aquí un problema serio. ¿Hay una relación entre la idea de Dios y la vida concreta? ¿Mi fe en un Dios unipersonal, en un monoteísmo unipersonalista tiene las mismas consecuencias para la vida que mi fe en un monoteísmo tripersonalista? Esta pregunta, hecha a un nivel personal e individual se puede transformar en una pregunta hecha a nivel familiar, social, político, estructural. ¿La civilización, las estructuras familiares y sociales dicen relación a la fe trinitaria? La teología política, de antiguo y nuevo cuño y la sociología religiosa parecen afirmar y demostrar la importancia de una determinada idea de Dios para la estructuración de la sociedad²⁵. El Concilio Vaticano II reconoce también que la negación de Dios es un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se encuentra los defectos de la vida religiosa, moral y social de los propios creyentes²⁶. De esta forma concede que los defectos de la vida social pueden llevar a un oscurecimiento de Dios. Y también propone como remedio del ateísmo "la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros", y "hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo" con el testimonio de los creyentes por el impulso a la justicia y al amor, sobre todo respecto al necesitado²⁷. Para confirmar esta relación entre fe auténtica y vida no hace

falta dar muchos textos del Episcopado Latinoamericano:

La comunión que ha de construirse entre los hombres abarca el ser, desde las raíces de su amor y ha de manifestarse en toda la vida, aun en su dimensión económica, social y política. Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es la comunicación de su propia comunión trinitaria²⁸.

Pero, ¿no podía ser esto así "antes"? ¿La confluencia de política y religión no es un problema superado en los países más adelantados? Una vez que el cristianismo no da ya el tono social, sino que convive con otras religiones en el seno de los pueblos y naciones, ¿se puede decir que la idea cristiana de Dios puede hacer un aporte para la estructuración económica o política del mundo? La Iglesia continúa confesando que el Evangelio de Cristo es una fuerza para la transformación del mundo. Y continúa creyendo que es en la libertad donde se desarrolla con más amplitud. Por eso cree y espera que la imagen de Dios trinitaria es fuerza para la transformación, humanización y divinización de los hombres y de la sociedad de esta época histórica.

Este tema, es decir, el de la relación entre la doctrina trinitaria y las estructuras sociales (psicológicas, familiares, económicas, políticas, eclesiales), ha sido tratado sobre todo desde un punto de vista crítico, tanto por los teólogos de la teología política actual²⁹ como por los teólogos de la teología de la liberación³⁰. Pero

24 J.L. Segundo, Teología abierta para el laico adulto, Vol 3: Nuestra idea de Dios, Buenos Aires 1970, 8. Editado también en Teología abierta, Vol II, Madrid 1983, 14. Se cita según esta última edición.

25 En lo que se refiere a la teología política cf. J. Moltmann, op. cit., 208. Ver también la literatura allí citada. En relación con la sociología se puede comprobar por la tesis de M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Edicions 62, Barcelona (3a. Ed.) 1975 (original de 1934) y por la gran cantidad de estudios sociológicos que muestran esta dependencia.

26 Cf. GS, 19 (3).

27 Ibidem, 21(5).

28 III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, 216.

29 Es evidente que hay que distinguir la teología política antigua y la nueva, iniciada quizás por J.B. Metz en sus publicaciones. Pero J. Moltmann retoma los impulsos de esta teología y los presenta ya sea en relación a Jesucristo crucificado o a la Trinidad. Respecto a la Trinidad lo hace en su Trinidad y reino de Dios; doctrina sobre Dios. Sígueme, Salamanca 1983, 207-238.

30 Dos teólogos sobresalen aquí. J.L. Segundo (nota 124) y L. Boff, La Trinidad, la sociedad y la liberación, Madrid/Sa- Paulo 1987, especialmente 147-150 y 184-190. Idem, La Santísima Trinidad es la

también es tratado, desde un punto más positivo, por el Magisterio de la Iglesia³¹.

2.2. J. L. Segundo

Juan Luis Segundo sale al paso de esta pregunta ya en 1970, en las conferencias que da a un grupo de laicos. Para ellos es necesario ayudarles a sacar las consecuencias de lo que significa que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, que el Hijo se haya encarnado, haya muerto y resucitado, que el Espíritu sea el que anima a la Iglesia. Al paso que va proponiendo los temas tradicionales del dogma trinitario y los conflictos históricos sobre este Dogma, va sacando consecuencias para la historia, la sociedad, la libertad, el mundo. Su actitud crítica, y en cierto modo pesimista, no desvirtúa lo acertado de sus intuiciones sobre esa idea del Dios cristiano que proveniente de la revelación condiciona y es condicionada por las relaciones interhumanas que vivimos en la sociedad. La idea del Dios revelado juzga la verdad de la idea de Dios que está vigente en la fe o en la teología, pero también a la infraestructura humana o social que debe transformarse para que el hombre pueda vislumbrar mejor a través de ella el rostro de Dios. Los esfuerzos de la Iglesia, a lo largo de los primeros siglos no puso obstáculos a la "riqueza potencial" de la idea de Dios de la revelación, del Dios Trino, "única noción de Dios coherente con la liberación del hombre", "única compatible con la posibilidad del ser humano de ser realmente y hasta el fin de sus capacidades, hombre, persona libre y creadora en la sociedad"³².

mejor comunidad, Madrid 1990 donde traduce en un lenguaje más asequible el anterior libro citado.

31 Cf. M. Arias Reyero, Las fórmulas trinitarias y su significado en el documento de Puebla. En: Estudios Trinitarios 14(1980)147-162; F.J. Martínez Fernández, El pensamiento trinitario de Juan Pablo II. En: Semanas de Estudios Trinitarios XXII, La teología trinitaria de Juan Pablo II. Secretariado Trinitario, Salamanca 1988, 167-217.

32 J. L. Segundo, op. cit., 204.

2.3. L. Boff

Con un dejo de crítica a la cultura actual, especialmente en la situación de América Latina, pero también a las estructuras de la Iglesia, L. Boff expresa la importancia del Dios Trino. Desde la imagen de Dios Trino, como comunión interpersonal, como afirmación de la persona, como entrega, aceptación y servicio, como unidad en la igualdad y en la diferencia personal extrae consecuencias prácticas. La consideración de la Trinidad le da pie para realizar una crítica a "la sociedad moderna, en las dos versiones que ha asumido históricamente en el socialismo y en el capitalismo"³³. El régimen capitalista es dictatorial, introduce divisiones, elitiza y margina, persigue el interés y el poder. Pero las sociedades de régimen socialista, aunque se estructuran según un principio verdadero, de comunión y participación, lo comprenden de manera colectivista, sin diferencias personales, hay una imposición del partido, anula las personas. Ambas formas contradicen al ideal que es inspiración para las prácticas sociales: la comunión trinitaria. Este modelo trinitario es fuente de inspiración sobre todo para "los cristianos comprometidos en los cambios estructurales de la sociedad a partir de las grandes mayorías de pobres" y que encuentran en la Tri-unidad su utopía eterna. La sociedad debe ser, por ello, fraternal, igualitaria, sociedad de hermanos y hermanas. En la democracia fundamental están contenidos los índices mejores de respeto y de acogida a la comunión trinitaria. Pero también, el modelo trinitario "nos ayuda además críticamente a apreciar la forma como se organiza la Iglesia": siendo un misterio, debe ser un misterio de comunión y participación no jerárquica³⁴.

L. Boff sabe sacar partido de la doctrina trinitaria para exponer ideas muy propias y, a veces, nada de acuerdo con la misma doctrina trinitaria. Pareciera, en ocasiones,

33 L. Boff, op. cit., 185.

34 Aquí la crítica de L. Boff a "la estructura monárquica de la Iglesia"(188) olvida que en la Trinidad existe un "ordo", un origen. Su crítica deja traslucir una falta en la comprensión de la Trinidad, económica e inmanente.

que esta doctrina sea una disculpa para exponer sus originales ideas sobre la igualdad en la Iglesia (contraponiéndola a la jerarquía), la unión hipostática del Espíritu Santo con María³⁵, la conformación democrática de la sociedad o de la maternidad-femineidad de Dios. Su libro está lleno de grandes intuiciones, pero también de grandes ambigüedades³⁶. En lo que se refiere a doctrina trinitaria en sentido propio, su tendencia a ver la unión de la divinidad en la "comunidad de los divinos tres", en su amor recíproco, en su entrega mutua, le hace aparecer como seguidor de Joaquín de Fiore³⁷. Sus ambigüedades quizás sean debidas a que toma de cada tradición aquello que le parece más llamativo y positivo para llegar al fin propuesto. Sin embargo, es el teólogo de la liberación que ha dedicado tiempo para escribir un libro sobre la Trinidad, y en donde se resalta la importancia de la doctrina trinitaria para la crítica e inspiración de la sociedad humana.

2.4. Episcopado Latinoamericano y Papa Juan Pablo II

Finalmente, el Episcopado Latinoamericano y el Papa Juan Pablo II han hecho un gran esfuerzo para dar al dogma de la Trinidad la relevancia social que merece. El Documento de Puebla tiene gran cantidad de textos donde se destaca la estructura trinitaria de la Iglesia³⁸, de la Trinidad como modelo social:

35 Ibidem, 257: "autocomunicación personal (hipostática)[del Espíritu Santo] a la virgen María".

36 ¿La unidad en la Trinidad es a causa de la "perijóresis" o de la única esencia? (197) ¿Se pueden identificar ambas? (107) ¿Se puede hablar de "Espirituque" y de "Patreque" en la Trinidad? (286) ¿El Espíritu Santo, al venir sobre María...asumió la configuración humana, a semejanza del Hijo...? (257) ¿El Padre...puede ser también llamado Madre?(209) ¿Los varones se descubrirán asumidos, a semejanza de Jesús de Nazaret...las mujeres se verán asumidas, a semejanza de María de Nazaret...? (280) ¿Se deriva de la doctrina Trinitaria que la sociedad sea fraternal e igualitaria? (187) ¿La estructura de la Iglesia es monárquica?(188) ¿No hay "autoridad" en la Trinidad? (187), etc.

37 Cf. DS 803 (Dz 431).

38 Cf. M. Arias Reyero, art. cit. 154-156. Citas más importantes de Puebla: 230; 227; 330; 240; 356; 1301; 968; 917.

[La nueva sociedad] ha de ser modelada en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo³⁹.

No pocos textos muestran a la Trinidad como modelo familiar o de la vida consagrada, o modelo que se realiza en la imagen y semejanza divina que se da en todo hombre⁴⁰. Por eso mismo los Obispos piden y requieren que la evangelización del presente y del futuro en América Latina sea trinitaria:

La Iglesia de América Latina quiere anunciar, por tanto, el verdadero rostro de Cristo, porque en él resplandece la gloria y la bondad del Padre providente y la fuerza del Espíritu Santo que anuncia la verdadera e integral liberación de todos y cada uno de los hombres de nuestro pueblo⁴¹.

El Papa Juan Pablo II ha puesto de relieve su magisterio trinitario en las encíclicas "Redemptor hominis", "Dives in misericordia" y "Dominum et vivificantem". Pero no sólo en estos documentos magisteriales transmite su doctrina. Hay infinidad de catequesis sobre este tema. El tema de la Trinidad responde a una intención clara del Papa, de tal manera que se puede decir que "la consideración del misterio trinitario responde, pues, en la mente del Papa, a las necesidades de la Iglesia y del mundo en el momento actual"⁴².

Es un hecho evidente que el Papa realiza profundos análisis sobre la situación social. Tiene una clara idea de la crisis de la civilización y de la cultura moderna. El mundo está atravesando por una crisis que no significa únicamente la de la guerra; sino la del sentido, de la injusticia, de la economía, de la familia, de la ética. Es cierto que en el mundo no se dan guerras catastróficas, pero no lo es menos que se da una crisis de sentido y de respeto al hombre. Pues bien, ante este mundo, el Papa

39 Documento de Puebla, 1308; ver también los números 215; 213.

40 Modelo familiar: 582; de la vida consagrada: 753; del hombre: 40.

41 Documento de Puebla, 189.

42 F.J. Martínez Fernández, art. cit., 171.

expone una "trilogía trinitaria": anuncia al Dios cristiano como solución a la crisis:

Dios uno y trino, que en sí mismo "existe" como realidad trascendente de don interpersonal al comunicarse por el Espíritu Santo como don al hombre, transforma el mundo humano desde dentro, desde el interior de los corazones y de las conciencias. De este modo el mundo, partícipe del don divino, se hace, como enseña el Concilio, "cada vez más humano, cada vez más profundamente humano", mientras madura en él, a través de los corazones y de las conciencias de los hombres, el Reino en el que Dios será definitivamente "todo en todos": como don y amor. Don y amor: éste es el eterno poder de la apertura de Dios uno y trino al hombre y al mundo, por el Espíritu Santo⁴³.

3. LA TEOLOGIA FEMINISTA

En los tratados acerca del Dios cristiano no se ha podido eludir este problema. Algunos lo tratan de pasada, otros con más detención⁴⁴. El punto de partida está en la situación social de la mujer. La sociedad actual se considera "machista". Existe en ella un predominio del hombre sobre la mujer y de los valores del hombre sobre los femeninos. La protesta tiene, en primer lugar, un tono social. ¿Por qué razón la mujer no goza los mismos derechos que el hombre? ¿Acaso está reservada a ella sola la función familiar? ¿Ha de ser definida tan sólo por su función maternal? La protesta traspasa los límites de la razón en algunas partes: ¿No es ella libre y autónoma? ¿No es dueña de su propio cuerpo? ¿No

tiene derecho a decidir sobre su cuerpo en orden a la procreación o no? Llega también a la Iglesia: ¿no ha sido la mujer mantenida en un lugar subordinado? ¿Se ha contado con ella en las decisiones de la Iglesia? ¿Por qué se la aparta de los ministerios? ¿Cuál es la razón de que no pueda ser ordenada sacerdote? La protesta tiene, sin duda, causas sociales⁴⁵, pero llega a las raíces. La situación de dependencia y subordinación de la mujer, ¿no será en último lugar debido a las ideas religiosas? ¿No partirá de una comprensión unilateral del texto sobre la creación? ¿No radicará, finalmente, en la idea de Dios? Dios aparece como Padre. Jesucristo es varón. ¿El Espíritu Santo no puede aportar lo femenino a la imagen divina? Las corrientes de protesta van desde la búsqueda de argumentos para mostrar que la imagen de Dios cristiana está determinada por la cultura patriarcal y que conviene liberar a esta interpretación de sus condicionamientos culturales, hasta la búsqueda de "una religiosidad poscristiana de las divinidades maternales"⁴⁶. Puede quedarse también en una auténtica crítica a una sociedad y a una Iglesia que no responde a la misma revelación. La idea de Dios Padre implica la fraternidad de todos los hombres, sin diferencia de sexos.

El problema, referente a nuestro tema, se podría formular así: ¿es Dios Padre o es también Madre? ¿Hay que identificar el Verbo eterno de tal manera con Jesucristo, varón, que tengamos que verle en relación al varón? ¿El Espíritu Santo qué género tiene?

Con estos antecedentes, los teólogos y las teólogas se han dedicado a estudiar. Si se parte de la filosofía, no hay duda de que Dios está más allá de todo sexo. Es un ser puro, no determinado materialmente. Por eso mismo tiene en sí todas las características de lo que ha creado. Dios puede ser llamado padre y madre. Pero si se parte de la revelación positiva, la situación cambia en gran parte. Y esta es la raíz de toda afirmación cristiana, dogmática y magisterial. Es claro que toda afirmación

⁴³ Dominum et vivificantem, 59.

⁴⁴ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 168; H. Vorgrimler, *Doctrina teológica de Dios*, Barcelona 1987, 210-112 (con abundante literatura); A. Ganoczy, *Dieu, Grâce pour le monde*, 294-299; L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 209-211 (referente al Padre); 223-224 (con referencia al Hijo); 240-242 (con referencia al Espíritu Santo). Visión panorámica de esta teología se encuentra en *Concilium* 163(1891).

⁴⁵ Cf. A. Ganoczy, *op. cit.*, 294.

⁴⁶ W. Kasper, *op. cit.*, 163.

de la Iglesia debe comprenderse a la luz de la revelación, que tiene en Jesús su culmen. Aquí fallan ya algunas interpretaciones, por ejemplo la de L. Boff. Cuando dice que "el Padre... puede ser llamado Madre" (p. 209) y toma para ello la definición de Nicea ("engendrado no creado") realiza algo que no es responsable hacer teológicamente. Aquí como en otros lugares realiza una exégesis falsa. Porque las afirmaciones de la Iglesia tienen que ser vistas a la luz de la revelación, y en la revelación, Jesús, el Hijo, nunca dice que Dios sea su Madre. Otra cosa es la de afirmar que en Dios Padre se dan características que se aplican a la mujer o a la madre. Se puede incluso hablar del Padre maternal, como hace, por ejemplo, J. Moltmann y otros⁴⁷. Se puede, sin duda, decir que Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo incluyen dentro de su mismo ser dimensiones masculinas y femeninas, pues de otra forma no podríamos hablar de ellos. Pero afirmar que Dios es Madre, es entrar en un gnosticismo en el que se confunden la razón y la fe. Sobre este mismo problema tiene L. Boff afirmaciones verdaderamente equilibradas y deslumbrantes, frente y junto a otras que son exageradas y erróneas. Por eso estamos de acuerdo con una cita de su libro, que nos parece acertada, y a la luz de la cual deberían los teólogos reflexionar sobre el ser de Dios:

Dios está más allá de los sexos; con razón San Gregorio Nacianceno subrayaba que Dios no es ni masculino ni femenino; sin embargo, tanto lo masculino como lo femenino encuentran en Dios Trinidad su prototipo; las raíces de estas determinaciones fundamentales del ser humano están en el propio misterio del Dios trinitario; cada persona, a su modo, encierra la fuente de estos valores axiales del ser humano, varón y mujer⁴⁸.

47 J. Moltmann, El Padre maternal. En: Concilium 163(1981)381-389; L.M. Armendáriz, El Padre maternal. En: Estudios Eclesiásticos 58(1983)249-275.

48 L. Boff, op. cit., 242.

Dios es, por lo tanto, para un cristiano (seguidor de Jesucristo, adherente a su experiencia), Padre. De él se pueden decir características y acciones maternales. Así lo expresa la revelación. Sin embargo, esta realidad no puede fundamentar ninguna clase de preeminencia del hombre sobre la mujer. Dios es Padre de todos los hombres y de todas las mujeres, que en este aspecto son todos hermanos. Las diferencias de sexo, como las de raza o de condiciones no tienen porqué ser motivo de superioridad o inferioridad, sino de diferencia.

4. LA TRINIDAD EN EL DIALOGO ECUMENICO

El misterio de la Santísima Trinidad no es tema de discusión en el diálogo ecuménico con las Iglesias de la Reforma⁴⁹. Los documentos de acuerdos ecuménicos no tratan explícitamente de este tema. Sólo hay un Documento que trata el tema del Espíritu Santo: "Hacia una Declaración común sobre el Espíritu Santo", debido a la Comisión mixta de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Metodista Mundial (1981)⁵⁰. En este Documento, sin embargo, se deja abierta la puerta al diálogo con las Iglesias ortodoxas⁵¹.

El problema trinitario que está siempre presente con relación a las Iglesias ortodoxas se conoce con el tema del "Filioque". Tampoco hay un Documento ecuménico

49 Poseemos un excelente trabajo donde se presentan casi todos los documentos de acuerdos ecuménicos, sean a nivel oficial o de grupos. A. González Montes, Enchiridium Oecumenicum. Relaciones y Documentos de Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades (1964-1984). Con Anexos de Grupos no oficiales del Diálogo Teológico Interconfesional. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986. (Citaremos esta obra Enchiridium Oecumenicum y el número en que están divididos los documentos).

50 Texto en Ibidem, números 1.088-1.136. Los aportes y conclusiones de un diálogo de un grupo de trabajo protestantes y católicos sobre el Concilio de Constantinopla I y que tiene en cuenta el problema del "Filioque", tenido en Freiburg del 6-10 de abril de 1981, no se encuentran en el Enchiridium Oecumenicum.

51 Ibidem, número 1.093: "Lo que diferencia a los tres como Personas son sus relaciones mutuas en el ser de Dios. El Padre es la fuente y el origen; el Hijo es eternamente engendrado por él y está unido a él como el Hijo a su Padre; el Espíritu Santo está unido al Padre y al Hijo, procediendo del Padre y del Hijo (o del Padre por el Hijo)".

oficialmente reconocido que aborde este tema de manera explícita⁵². Hay, sí, un Documento importante sobre "El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad"⁵³. Pero en él no se quiere "resolver las dificultades suscitadas entre Oriente y Occidente en el tema de la relación entre el Hijo y el Espíritu". Se deja constancia de lo que se puede "decir juntos", a saber: "que este Espíritu que procede del Padre (Jn 15,26), como única fuente de la Trinidad, y que es el Espíritu de nuestra filiación (Rom 8,15), pues es también Espíritu del Hijo (Gál 4,6), nos es comunicado, particularmente en la Eucaristía por este Hijo sobre el cual reposa en el tiempo y en la eternidad"⁵⁴.

Un estudio del tema del "Filioque" en su dimensión histórica se encuentra en otros trabajos más especializados⁵⁵. Trataremos de resumir la situación en la que actualmente se encuentra el aspecto dogmático del problema del "Filioque"⁵⁶.

52 Hay un texto que da a conocer las conclusiones de la Reunión de teólogos ortodoxos y católicos en París sobre la procesión del Espíritu Santo, pero ha sido contestado por otros teólogos. En: *Russie et Chrétienté* (1950) 225-226 y que no recoge el *Enchiridium Oecumenicum*. También se encuentran diálogos de la Iglesia ortodoxa con otras Iglesias. Cf. *Bibliografía Trinitaria* números 531, 532, 533.

53 Documento redactado por la Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa. II Reunión Plenaria (Munich 30 de junio - 6 de julio de 1982). Texto en: *Enchiridium Oecumenicum*, 1.152 - 1.173.

54 *Enchiridium Oecumenicum*, 1.160.

55 Una rápida visión se puede encontrar en L. Scheffczyk, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*. En: *MS*, II, 167-172 y W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 248-256, desde perspectiva católica; B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*. Cerf, París 1986, 283-294, desde el punto de vista ortodoxo. Estudios históricos más amplios e informados ver por ejemplo J. Meyendorff, *La Procession du Saint Esprit chez les Pères orientaux*. En: *Russie et Chrétienté* (1950) 158-178. Existe una bibliografía exhaustiva sobre el tema de M.M. Garrijo-Guembe, *Bibliografía sobre la Trinidad en la teología ortodoxa (1945-1977)*. En: *Estudios Trinitarios* 11(1977)369-441. (cit.: *Bibliografía Trinitaria*).

56 Nos dejamos orientar por X. Pikaza, *Perspectivas Pneumatológicas actuales. La cuestión del filioque, hoy*. En: *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo. Semanas de Estudios Trinitarios*, 17. Secretariado Trinitario, Salamanca 1963, 117-193; B. Bobrinskoy, op. cit., 294-298; K. Lehmann y W. Pannenberg (Eds.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, Freiburg 1982. Se trata de los

En la teología ortodoxa moderna se dan, frente al problema del "Filioque" varias tendencias:

1. La de los tradicionalistas radicales, autores de manuales escolares. Su enseñanza está determinada por la doctrina del Patriarca Focio. No tienen además una visión general. Tratan la Procesión del Espíritu sin una relación interna con los otros tratados teológicos.

2. Hay otros teólogos que conceden un valor limitado y relativo al "Filioque": B. Bolotov, S. Boulgakoff y P. Eudokimov, teólogos de la Iglesia rusa, opinan que hay que distinguir entre el "dogma" y los "theologoumena" y las opiniones teológicas más particulares. Los "dogmas" requieren una adhesión obligatoria de todos los fieles; los "theologoumena" son válidos para una determinada Iglesia; las "opiniones teológicas" son opiniones privadas de los teólogos, no tienen igual autoridad. La Producción del Espíritu del Padre, pertenece al Dogma; que sea del Padre solo o del Padre por el Hijo es un "theologoumenon"; que sea esta Procesión del Padre y del Hijo, es una afirmación teológica. En todo caso el "Filioque" no puede ser considerado como un impedimento absoluto para el restablecimiento de la unidad de la Iglesia.

3. Hay otros teólogos que dan suma importancia a la doctrina expresada en el "Filioque". VI. Lossky y el P. Hilarion mantienen que "el problema de la Procesión del Espíritu Santo ha sido (quierase o no) la única razón dogmática de la separación entre Oriente y Occidente". Este es el punto de partida de todas las demás divergencias. La doctrina del "Filioque" determina la reflexión antropológica, eclesial, sacramental, espiritual. "Los latinos habrían elaborado una visión más antropológica que religiosa del misterio, poniendo al Dios de los filósofos en aquel lugar que corresponde sólo al Padre de Jesús"⁵⁷.

aportes y conclusiones de un diálogo de un grupo de trabajo protestantes y católicos tenido en Freiburg del 6-10 de abril de 1981.
57 X. Pikaza, art. cit., 127.

4. Finalmente se encuentra la tendencia de los teólogos que buscan integrar en una síntesis las tendencias orientales y occidentales, para superar creativamente la oposición secular de las Iglesias. Aquí se encuentran teólogos orientales como S. Bouegakof, O. Clément, N. Nissiotis, D. Staniloë, B. Bobrinskoy, etc. Distinguen unos en la misma eternidad divina, en la misma Trinidad dos planos o momentos: uno de orden hipostático, personal. En este orden el Padre es el único origen del Hijo y del Espíritu Santo. Pero existe otro orden: el energético, manifestativo o de acciones. Aquí se puede decir que hay un esplendor de la divinidad, aquí "el Espíritu procede del Padre y del Hijo (y de sí mismo como hipóstasis) en una iluminación eterna hacia la creatura para divinizarla"⁵⁸. Otros teólogos distinguen entre "causa" y "camino", siendo el Padre única causa del Espíritu y el Hijo intermedio o medio de su existencia. El Espíritu procede del Padre y proviene por el Hijo. O para salvar la unilateralidad del "Filioque" propone el "Spirituque". Se mantiene, sin duda, la única procedencia o causa: el Padre; pero se suscita un movimiento trinitario: Del Padre al Espíritu por el Hijo y del Padre al Hijo por el Espíritu Santo⁵⁹.

La tendencia de la Iglesia católica y de las Iglesias occidentales está determinada por el reconocimiento de la tradición occidental y de la tradición oriental. El Concilio de Florencia (1439-1445) acepta la fórmula oriental y afirma que la fórmula occidental, es decir el añadir al Credo la palabra "Filioque" fue hecho "lícita y razonablemente en el Símbolo para declarar la verdad y por necesidad urgente del tiempo"⁶⁰. Se tiende a suprimir, al menos en encuentros ecuménicos con los

orientales, del texto del credo el "Filioque"⁶¹. Quizás se quiere dar a entender que, si bien en el aspecto dogmático es una verdad de fe, en el aspecto canónico, el derecho del Papa a introducir esta expresión en el Credo debió hacerse con un consentimiento y un diálogo más prolongado y fraterno.

En teología, se reconoce absolutamente el origen sin origen del Padre y no se quiere borrar las diferencias personales en la producción del Espíritu con la expresión "tanquam ab uno principio". El Padre es principio sin principio; el Hijo es principio principiado. No se pone en cuestión la propiedad hipostática del Padre como principio. Pero se da mucha importancia a la manera de manifestarse la Trinidad en la economía de la salvación. Las misiones tienen su origen en las procedencias. Cuando se dice que el Espíritu es enviado por el Hijo, esto implica una procesión del Hijo en la Trinidad inmanente. Por esto mismo se inclinan, algunos teólogos católicos a ver también la fórmula "Spirituque" como posible. En la Trinidad inmanente se resiste a distinguir entre las personas y las energías. La teología occidental no ve otra manera de expresar la distinción de las Personas divinas que por las relaciones subsistentes. Por esto mismo si el Espíritu no se relaciona subsistentemente con el Hijo, no se ve cómo pueda distinguirse de él; pero la única relación subsistente posible está determinada por el origen.

La cuestión del "Filioque" no está zanjada. En lo que se refiere al problema dogmático no se ven sino grandes avances en la comprensión de las posturas de ambas tradiciones. Sin embargo, sería contraproducente querer superar las diferencias por un acuerdo mediante una fórmula común. Podemos aprender unos de los otros en el reconocimiento de las grandes profundidades de Dios. El "Filioque" es un dogma de fe, al cual no se puede renunciar, pero se puede reconocer que las fórmulas no expresan todo el misterio trinitario. Además

58 B. Bobrinskoy, op. cit., 300: "Mais l'Esprit (comme énergie trinitaire) procède du Père et du Fils (et de soi-même comme Hypostase) dans un rayonnement éternel vers la créature pour la diviniser".

59 Parece inadecuada, y los ortodoxos no la aceptarían tampoco, la afirmación de L. Boff, op. cit., 181: "...en Dios todo es ternario, todo es Patreque, Filioque y Spirituque. Las partículas de conjunción se aplican absolutamente a las tres personas. La partícula y se encuentra siempre y en todo". ¿También en el origen del Padre?

60 DS 850; 1300-1302.

61 En la celebración del XVI centenario del Concilio de Constantinopla I (1981) el Papa Juan Pablo II recita el credo sin el "filioque".

Ambas construcciones teológicas presentan límites y no agotan la formulación del inefable misterio de la Santísima Trinidad. Entendidas en su contexto, las dos afirmaciones teológicas, en vez de oponerse, se complementan recíprocamente⁶².

5. TRABAJOS

5.1. Profundización del tema

- * Sacar conclusiones y consecuencias de lo que significaría afirmar que el amor es antes que el ser, es decir, de definir a Dios por el amor en lugar de por el ser.
- * Estudiar el desarrollo de la polémica de la Iglesia latina y griega sobre el "Filioque": historia y diferencias teológicas.
- * Estudiar bien la doctrina de la Iglesia sobre la imagen materna de Dios.

5.2. Guía pastoral

- * Que importancia puede tener para la sociedad, la Iglesia, la familia la doctrina de la Trinidad: unidad divina, distinción personal, propiedades comunes y propias, etc.
- * Describir algunos aspectos maternos de la imagen del Dios cristiano.
- * Reconocer la acción de la Trinidad en la Virgen María.

⁶² S. Virgulin, La problemática en torno a la procedencia del Espíritu Santo. En: Semanas de Estudios Trinitarios, El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo. Secretariado Trinitario, Salamanca 1963, 93-115, 115.

5.3. Lecturas

- * San Ireneo, Contra las herejías. En: Liturgia de las Horas, Tomo III, miércoles de la I Semana del tiempo ordinario.
- * Juan Pablo II, "El Dios de nuestra fe". Catequesis de 24 de julio de 1985. En: L'Osservatore Romano (Edición lengua española), 28 de julio de 1985.
- * San Juan de la Cruz, Poesías. Romance sobre el Evangelio de San Juan, 1 - 9.

BIBLIOGRAFIA TRINITARIA

La lista que se da a continuación es de libros que tratan el tema de la Trinidad desde el término del Concilio Vaticano hasta nuestra fecha. Se ha evitado dar los artículos para no cargar la bibliografía. Estos se pueden encontrar en las notas adjuntas al texto.

Araya, V., El Dios de los pobres; el misterio de Dios en la teología de la liberación. DEI-Cehila, San José 1983.

Aubin, P., Dio: Padre, Figlio, Spirito Santo. La Trinità a la luce della Bibbia. Gribandi, Torino 1978.

Auer, J., Dios, uno y trino (Curso de Teología dogmática Tomo II). Herder, Barcelona 1982.

Bagget-Bozzo, G., La Trinità. Vallechi, Florencia 1980.

Balthasar, H. Urs von Theodramatik Band III y IV. Johannes, Einsiedeln 1980 y 1983.

Barré, H., La Trinité que j'adore. Perspective théologique. Lethieulleux, Paris 1965.

Barth, H. M., Die Christliche Gotteslehre. Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte. Mohn, Gütersloh 1974.

Bobrinskoy, B., Le Mystère de la Trinité. Cours de Théologie orthodoxe. Cerf, Paris 1986.

Boff, L., La Trinidad, la sociedad y la liberación. Paulinas, Madrid 1987.

Boff, L. La Santísima Trinidad es la mejor comunidad. Paulinas, Madrid 1990.

- Bourassa, F.**, Questions de théologie trinitaire. Gregorianum, Roma 1970. [Tiene artículos de 1962-1969].
- Bouyer, L.**, Le Consolateur. Cerf, París 1980.
- Bouyer, L.**, Le Père invisible. Cerf, París 1976.
- Bracken, J. A.**, What are they saying about Trinity? Nueva York 1979.
- Breuning, W.**, (Ed.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Herder, Freiburg 1984.
- Brunner, A.**, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis. Johannes, Einsiedeln 1976. Hay una traducción española para alumnos del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile 1986.
- Coda, P.**, Evento Pasquale. Trinità e Storia. Città Nuova, Roma 1984.
- Comisión Teológica Internacional**, Teología-Cristología-Antropología. (Documento, 1981). En: Comisión Teológica Internacional, Vol II. Documentos 1980-1985, Cete, Toledo (s.f.), 7-14.
- Congar, Y. M. D.**, El Espíritu Santo. Herder, Barcelona 1983.
- Cooke, B.J.**, Beyond Trinity.. Marquette University Press, Milwaukee 1969.
- Danielou, J.**, La Trinité et le mystère de l'existence. Desclée, París 1968.
- Dumas, A.**, Nommer Dieu. Cerf, París 1980.
- Duquoc, Ch.**, Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria. Sígueme, Salamanca 1978.
- Durrwell, F. X.**, Le Père. Dieu en son mystère. Cerf, París 1987. Traducido al español: Nuestro Padre. Dios en su misterio. Sígueme, Salamanca 1990. Equipo Profesores Universidad Popular Mariana, El Dios de Jesucristo. Ciudad Nueva, Madrid 1984.
- Evdokimov, P.**, L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. Bibl. Oec., París 1969.
- Folch Gomes, C.**, A doutrina da Trindade Eterna. O significado da expressã~o "Três Pessoas". Lumen Cristi, Rio de Janeiro 1979.
- Forte, B.**, Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano. Sígueme, Salamanca 1988.
- Fortmann, E J.**, The Triune God. A historical study of the doctrine of the Trinity. Wetsminster, London 1972.
- Galot, J.**, Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père. Sintal, Louvain 1985.
- Galot, J.**, Dieu, suffre-t-il. Lethielleux, París 1976.
- Ganoczy, A.**, Dieu, grâce pour le monde. Desclée, París 1986.
- Gonzalez Faus, J. I.**, Creer sólo se puede en Dios; en Dios sólo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual. Sal Terrae, Santander 1985.
- Grant, R.**, Le Dieu des premiers chrétiens. Seuil, París 1971.
- Gutierrez, G.**, El Dios de la vida. Universidad Católica, Lima 1982.
- Hasenhüttl, G.**, Einführung in die Gotteslehre. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1980.
- Hemmerle, K.**, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Johannes, Einsiedeln 1976. Hay una traducción italiana en Città Nuova, Roma 1986.
- Hill, E.**, The Mystery of the Trinity. Chapman, London 1985. Hill, W.J., The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation. Cath. University, Washington 1982.

- Jünger, E.**, Dios como misterio del mundo. Sígueme, Salamanca 1984.
- Kallistos, Mgr.** Approches de Dieu dans la pensée orthodoxe. Paris 1982.
- Kasper, W.**, El Dios de Jesucristo. Sígueme, Salamanca 1985.
- Küng, H.**, ¿Existe Dios? Cristiandad, Madrid 1979.
- Labbé, Y.**, Essai sur le monothéisme trinitaire. Cerf, Paris 1987.
- Lafont, G.**, Peut-on connaître Dieu dans Jesus-Christ?. Cerf, Paris 1969.
- Le Guillou, M.-J.**, Le Mystère du Père. Fayard. Paris 1973.
- Manaranche, A.**, Le Monothéisme chrétien. Cerf, Paris 1985. Margerie, B. de, La Trinité chrétienne dans l'histoire. Beauchesne, Paris 1975.
- Marion, J.L.**, Dieu sans l'être. Fayard, Paris 1982.
- Melotti, L.**, Introduzione al misterio di Dio. Saggio teologico sul Dio trascendente e vicino. ElleDiCi, Torino 1978.
- Mildenberger, F.**, Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung. Mohr, Tübingen 1975.
- Moingt, J. - Sesboüé, B.**, Traité de la Trinité. Etude du développement du dogme trinitaire. Centre Sèvres, Paris 1985.
- Moltmann, J.**, El Dios crucificado; la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Sígueme, Salamanca 1975.
- Moltmann, J.**, Trinidad y Reino de Dios. Doctrina sobre Dios. Sígueme, Salamanca 1983.
- Muñoz, R.**, El Dios de los cristianos. Paulinas, Madrid 1987.
- Mühlen, H.**, Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Aschendorf, Münster 1966.
- Mühlen, H.**, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Aschendorf, Münster 1969.
- Mühlen, H.**, El Espíritu Santo en la Iglesia. Secretariado Trinitario, Salamanca 1974.
- Nicolas, J. H.**, De la Trinité à la Trinité. Synthèse dogmatique. Beauchesne, Paris 1985.
- Nigro, C.**, Dio più grande del nostro cuore. Il mistero di Dio nella storia della salvezza: verso una sintesi teologica. Città nuova/Lateranense, Roma 1974.
- O' Donnell, J. J.**, The mystery of the Triune God. Sheed and Ward, London 1987. Traducción italiana: Il Mistero della Trinità. Gregoriana/Piemme, Roma/Piemme 1989.
- Ott, L.**, Gott. Kreuz. Stuttgart 1971. Pikaza, X. Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario. Secretariado Trinitario, Salamanca 1988.
- Pikaza, X.**, Las dimensiones de Dios. Sígueme. Salamanca 1973.
- Prestige, J. L.** Dios en el pensamiento de los Padres; Secretariado Trinitario, Salamanca 1977.
- Rahner, K.**, El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. En : *Mysterium Salutis*. Manual de Teología como historia de la Salvación. Dirigido por J. Feiner y M. Lührer. Tomo I, Vol. II. Cristiandad, Madrid 1969, 359-445.
- Rovira Belloso, J. M.**, Revelación de Dios, salvación del hombre. Secretariado Trinitario, Salamanca 1979.
- Scheffczyk, L.**, Dios uno y trino. Fax, Madrid 1973.
- Schillebeeckx, E.**, Dios el futuro del hombre. Sígueme, Salamanca 1970.

Schmaus, M., El Credo de la Iglesia católica. Tomo I Rialp, Madrid 1970. Schmaus, M., Teología Dogmática. Tomo I. Rialp, Madrid 1960.

Schoonenberg, P., Un Dios de los hombres. Herder, Barcelona 1972.

Segundo, J.L., Teología abierta para el laico adulto, Vol 3: Nuestra idea de Dios. Lohlé, Buenos Aires 1970. Editado también en Teología abierta, Vol II. Cristiandad, Madrid 1983. Serenthà, L., Gesù Cristo rivelatore del Padre. Istituto di Teologia del Centro "ut unul sint", Roma 1977. Solano Ramirez, L. V., El misterio salvífico de Dios Trinidad. USTA, Bogotá 1979.

Staniloë, D., Dieu est amour. Labor et fides, Genève 1983.

Tavard, G.H., The vision of the Trinity. University Press, Washington 1981. Traducido al francés en Du Cerf/Bellarmin, Paris/Montréal 1989.

Verges, S. - Dalmau, J. M., Dios revelado por Cristo. BAC, Madrid 1969.

Verges, S., El rostro de Dios. Mensajero, Bilbao 1972. Vives, J., "Si oyerais su voz..." Exploración cristiana del misterio de Dios. Sal Terrae, Santander 1988.

Vorgrimmler, H., Doctrina teológica de Dios. Herder, Barcelona 1987.

Wipfer, H., Grundlagen der Trinitätspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätslehre. Pustet, Regensburg 1977.

Wright, G. E., El Dios que actua. Fax, Madrid 1974.

INDICE GENERAL

Presentación	3
Prólogo	5
Contenido	7

INTRODUCCION

LECCION PRIMERA

La pregunta por Dios

Sumario	13
1. La pregunta por Dios	13
1.1. La pregunta del creyente	14
1.2. La pregunta del no creyente	17
1.3. La pregunta del teólogo	20
2. La fe y el diálogo	21
3. La fe y el silencio de la adoración	23
4. Trabajos	23

LECCION SEGUNDA

Situación actual de la pregunta por Dios

Sumario	25
1. Introducción	26
2. El silencio de Dios	26
2.1. Estrechamiento de la imagen de Dios en el pensamiento de la modernidad	28
2.2. La revuelta contra el padre	35
2.3. La existencia del mal	36
2.4. La incoherencia de los creyentes	37
2.5. La respuesta de la teología	38
3. El grito de Dios	41
3.1. El grito de los pueblos subdesarrollados	41
3.2. Las interpretaciones teológicas	43

4. Decir "Dios" en el propio idioma	45
4.1. Cristianismo y culturas	46
4.2. Las respuestas de la teología	47
4.3. Cristianismo y religiones no cristianas.	48
5. Rumores de Dios	49
6. Trabajos	52

PRIMERA PARTE

PRESUPUESTOS TEOLOGICOS

LECCION TERCERA

Conocer a Dios

Sumario	58
1. La razón ante Dios	58
1.1. Dios puede ser conocido por la razón	59
2.1. Dios es conocido, pero incomprensible	63
3.1. En el conocimiento del misterio la razón no es superflua	64
2. Conocer a Dios	65
2.1. Dios es persona	65
2.2. Dios se da a conocer.	66
2.3. El conocimiento de Dios tiene una historia	67
2.4. Conocer a Dios es conocer al hombre.	68
2.5. Conocimiento práctico	69
3. Trabajos	71

LECCION CUARTA

Escuchar a Dios

Sumario	73
1. Dios se revela	73
2. Misterio revelado	78
3. Misterio, conocimiento y visión	80
4. Trabajos	81

LECCION QUINTA

Hablar de Dios

Sumario	83
-------------------	----

1. Filosofía de la palabra	84
2. Hablar de Dios desde el hombre: la analogía del ser	86
3. Dios habla al hombre: la analogía de la fe	90
4. Analogía pascual.	92
5. Trabajos	95

SEGUNDA PARTE

LA REVELACION DEL DIOS CRISTIANO

LECCION SEXTA

Dios en el Antiguo Testamento

Sumario	100
1. Introducción	102
2. Visión histórica	103
2.1. "El Dios de Abraham, Isaac y Jacob"	103
a) Dios uno.	104
b) Vinculación personal	104
c) Dios familiar	104
d) Dios elige.	104
e) Dios habla.	104
f) Dios de la promesa	105
g) Dios de la alianza.	105
h) Dios protector	105
i) Dios sin espacio sacro	105
j) Dios sin nombre	105
k) Dios con potencia universal.	105
2.2. Dios del Exodo y de la Alianza	106
a) El nuevo nombre de Dios: YHWH	108
b) El libertador	110
c) Yahveh es único	111
d) Dios siempre misterio	111
e) Dios que oye el clamor de su pueblo	112
f) Dios a través del hombre: el mediador	112
g) Dios santo	112
h) Dios de la Alianza	113
i) Dios del culto	114
j) Dios guerrero	115
2.3. El Dios de la Nación.	115

a)	Dios presente en la Nación a través del Rey	116
b)	Dios y el culto del Templo	116
c)	Dios y la justicia social	117
d)	Dios, Señor de la historia	118
e)	Dios creador del universo	118
f)	Dios que purifica y perdona a su pueblo	118
g)	Dios de todos los pueblos y naciones	119
h)	Dios personal cercano	119
i)	El Espíritu de Yahveh	120
j)	Dios misterio absoluto	120
k)	Dios del futuro	120
2.4.	La reconstrucción de Israel	121
a)	Dios no contesta a su pueblo	122
b)	La Sabiduría de Dios en el mundo	123
c)	Dios es de absoluta confianza	124
d)	Dios hace todo nuevo	125
e)	Dios de la vida eterna	125
3.	Visión sistemática	126
a)	Como Dios como trascendente	127
b)	Como Dios con los hombres	114
c)	Como Dios del futuro	127
4.	El misterio trinitario en el Antiguo Testamento	127
5.	Trabajos	131

LECCION SEPTIMA

El Padre de Nuestro Señor Jesucristo

Sumario	133
1. Introducción	134
1.1. Clarificaciones y acentos teológicos	134
1.2. El camino de Jesús	137
2. Visión histórica y exegética	138
2.1. El Dios anunciado	138
2.2. Dios se hace presente	139
2.3. Dios en Jesús	140
2.4. Dios, Padre en el Nuevo Testamento	141
2.5. Dios el Padre de Jesucristo	143
2.6. Dios entregando a su Hijo	146
2.7. Dios Padre resucitando a su Hijo	149
2.8. El Padre y el Espíritu Santo	150

3.	Aspectos de la Teología del Padre	151
3.1.	Caminos de la analogía	151
3.2.	Dios-Padre y la analogía del ser	152
3.3.	Dios-Padre y la analogía de la fe	154
4.	Trabajos	155

LECCION OCTAVA

Jesucristo, Hijo de Dios

Sumario	156	
1. Introducción	157	
2. Visión histórica y exegética	159	
2.1. Jesús manifiesta su divinidad	159	
a)	El anunciador del Reino de Dios	159
b)	La autoridad de Jesús	161
c)	La libertad de Jesús	162
d)	La invitación al seguimiento	163
e)	Los milagros de Jesús	163
f)	Jesús en sus parábolas	164
g)	La relación con el Padre	165
h)	La muerte en la cruz	166
2.2. La divinidad de Jesús en el Nuevo Testamento	168	
a)	Jesús, Hijo de Dios, resucitado, "exaltado"	169
b)	Jesús, Hijo de Dios "preexistente"	170
c)	Jesús, Hijo de Dios en la historia	172
3. Aspectos de la Teología del Hijo	172	
3.1. Caminos de la analogía	172	
3.2. Dios-Hijo y la analogía del ser	173	
3.3. Dios-Hijo y la analogía de la fe	175	
4. Trabajos	176	

LECCION NOVENA

El Espíritu Santo

Sumario	178	
1. Introducción	179	
2. Visión histórica y exegética	181	
2.1. El encuentro con el Espíritu	181	
a)	Dones y carismas	181
b)	El Espíritu y el Resucitado	184

c) El Espíritu en la vida de Jesús	188
d) El Espíritu en el Antiguo Testamento	191
3. Aspectos de la Teología del Espíritu Santo	193
3.1. Caminos de la analogía	193
3.2. El Espíritu Santo y la analogía del ser	194
3.3. El Espíritu Santo y la analogía de la fe	196
4. Trabajos	198

LECCION DECIMA

Fórmulas Trinitarias en el Nuevo Testamento

Sumario	200
1. Introducción	201
2. Visión histórica y exegética	202
2.1. Acontecimiento salvador de Jesucristo	202
2.2. El plan divino de salvación	206
2.3. Fórmulas trinitarias bautismales	207
2.4. Fórmulas trinitarias en relación a la Iglesia	209
2.5. Liturgia y oración trinitarias	211
2.6. Vida del cristiano: dimensión trinitaria	212
2.7. La creación obra de la Trinidad	213
2.8. Plenitud trinitaria	214
3. Aspectos de la Teología Trinitaria	215
3.1. Trinidad y creación	216
3.2. Trinidad y salvación	217
3.3. Trinidad y plenitud escatológica	218
3.4. Actitudes trinitarias	218
4. Trabajos	219

TERCERA PARTE

LA TRINIDAD EN LA IGLESIA

LECCION ONCE

El Dogma trinitario en los Padres Apostólicos

Sumario	226
1. Introducción	228
2. La vida de la Iglesia	228
2.1. El bautismo como suceso trinitario	228
2.2. La Eucaristía acción trinitaria	230

2.3. La catequesis y la predicación	231
2.4. La vida de la Iglesia	231
3. Los errores	232
4. La Regla de la Fe	234
4.1. San Justino	235
4.2. Atenágoras	237
4.3. San Ireneo	238
5. Trabajos	239

LECCION DOCE

La Trinidad en la Teología del siglo II y III

Sumario	240
1. Las primeras teologías trinitarias	241
2. San Ireneo de Lyon	241
2.1. San Ireneo fiel a la "regla de fe"	241
2.2. Reservas para conocer a Dios en sí mismo	242
2.3. La propia reflexión trinitaria de San Ireneo	243
3. Orígenes	245
3.1. Fidelidad a la "regla de fe" y búsqueda teológica	246
3.2. El Dios y Padre	247
3.3. Dios, el Hijo engendrado	248
3.4. El Hijo en la creación y salvación	249
3.5. El Espíritu Santo	250
3.6. La unidad de la Trinidad	251
3.7. Logros y límites	251
4. Tertuliano	252
4.1. La "regla de fe" y la Escritura	253
4.2. Dios es uno	253
4.3. Distinción del Padre, Hijo y Espíritu en la unidad	253
4.4. La procesiones intratrinitarias	254
4.5. Significado de la doctrina trinitaria de Tertuliano	255
5. Trabajo	256

LECCION TRECE

El Dogma trinitario en el Magisterio de la Iglesia

Sumario	258
-------------------	-----

1.	Introducción	260
2.	El Concilio de Nicea	260
2.1.	El Arrianismo	260
2.2.	La definición del Concilio de Nicea	262
2.3.	Aspectos de Nicea	263
2.4.	"Una substancia-tres personas"	264
3.	El Concilio I de Constantinopla	266
3.1.	El error contra el Espíritu Santo	266
3.2.	La definición del I Concilio de constantinopla	267
4.	El Concilio II de Constantinopla	268
5.	Determinaciones Magisteriales Conciliares	270
5.1.	El Concilio IV Laterano	270
5.2.	II Concilio de Lyon y Concilio de Florenia	271
a)	Epoca de diversidad pacífica	272
b)	Epoca de confrontación	273
c)	Epoca de acercamiento	274
6.	El Magisterio de la Iglesia	275
7.	Dogma y Teología	276
a)	verdades reveladas y definidas	277
b)	afirmaciones teológicas	278
c)	verdades de fe y enunciados dogmáticos	279
8.	Trabajos	279

CUARTA PARTE

LA REFLEXION CREYENTE SOBRE EL DOGMA DE LA IGLESIA

LECCION CATORCE

La doctrina trinitaria de San Agustín

Sumario	284	
1.	Introducción	286
1.1.	San Agustín: "Doctor Trinitatis"	286
1.2.	Fecha de composición de "De Trinitate"	287
1.3.	El plan de "De Trinitate"	288
2.	El contenido del Libro	290
2.1.	El punto de partida	290
2.2.	Interpretación de la Escritura: cuando habla de Dios se refiere a la Trinidad	292

2.3.	Solución de algunas dificultades que propone la misma Escritura	294
2.4.	Las manifestaciones divinas en el Antiguo Testamento	294
2.5.	Manifestaciones de Dios en el Nuevo Testamento	296
3.	Comprensión racional del misterio	298
3.1.	La substancia o esencia divina	299
3.2.	Lo relativo en Dios	300
3.3.	El término "persona" en la Trinidad	301
4.	A la búsqueda de imágenes de la Trinidad	302
4.1.	La Trinidad "psicológica"	303
4.2.	La Trinidad del amor	305
4.3.	La Trinidad en la memoria de Dios, conocimiento de Dios y amor de Dios	306
4.4.	En el país de la desemejanza	307
5.	Trabajos	308

LECCION QUINCE

La doctrina de la Trinidad en Ricardo de San Víctor

Sumario	310	
1.	Introducción	311
1.1.	Actualidad de Ricardo de San Víctor	311
1.2.	El siglo XII y la Escuela de San Víctor	311
1.3.	Ricardo de San Víctor: vida y obras	313
1.4.	El tratado "De Trinitate"	315
2.	Cuestiones de método	317
2.1.	La fe está al principio	317
2.2.	La inteligencia de la fe	319
2.3.	Las razones necesarias	320
2.4.	El método	321
3.	Los contenidos del "De Trinitate"	324
3.1.	La existencia de Dios (Libro I)	324
3.2.	Los atributos de Dios (Libro II)	325
3.3.	El amor en Dios requiere pluralidad (Libro III)	325
a)	La argumentación	326
b)	Las características de la caridad	328
c)	Algunas preguntas	329
3.4.	La definición de "persona" (Libro IV)	330
a)	Descripción de "persona"	330
b)	¿Qué es "exsistentia"	332

3.5. Las Personas Divinas (Libro V)	334
a) Ampliación de las características de la "persona"	334
b) Determinación de las propiedades de cada persona divina	334
c) Algunas preguntas	337
3.6. Los nombres propios de las Personas divinas (Libro VI)	339
4. La influencia posterior del "De Trinitate"	341
5. Trabajos	342

LECCION DIECISEIS

La doctrina de la Trinidad en Santo Tomás de Aquino

Sumario	344
1. introducción	345
1.1. Santo Tomás: vida y obras	345
1.2. Escritos sobre la Trinidad	347
2. Presupuestos al tratado de la Trinidad	348
2.1. La razón en el conocimiento de Dios	348
2.2. La revelación y la fe en el conocimiento de Dios	350
2.3. La razón y la revelación	350
2.4. El método de la reflexión trinitaria en Santo Tomás	351
3. Dios es Trinidad	352
3.1. Esquema de la Summa Theologica	353
3.2. Las procesiones inmanentes (q.27; 41)	354
3.3. Las relaciones divinas (q.28; 40)	356
a) La relación en los seres creados: primer acercamiento	357
b) La relación en los seres creados: relación opuesta	359
c) Las relaciones en Dios	360
d) Consecuencias	361
3.4. Las personas divinas (q.29)	362
a) La fe orienta la búsqueda de la razón: ¿qué es persona?	363
b) Aplicación adecuada a Dios	364
c) Consecuencias (q.30-32)	366
4. Las Personas divinas en particular	368
4.1. De la persona del Padre (q.33)	368
4.2. De la persona del Hijo (q.34-35)	371

4.3. De la persona del Espíritu Santo (q.36_38)	373
4.4. Atribuciones y apropiaciones (q.39)	378
4.5. De la "in-existencia" de las Personas divinas (q.42)	380
5. Las Misiones e Inhabitación trinitarias (q.43)	380
6. Trabajos	382

QUINTA PARTE

IMPULSOS Y CLARIFICACIONES EN LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

LECCION DIECISIETE

Orígenes de los estudios trinitarios actuales

Sumario	388
1. Introducción	389
2. El Concilio Vaticano II	389
3. Karl Rahner	393
4. Resumen	399
5. Trabajos	400

LECCION DIECIOCHO

Nuevas perspectivas teológicas

Sumario	402
1. La Trinidad a partir de la Historia de la Salvación	404
2. La Trinidad desde la cruz de Cristo	406
2.1. Ghislain Lafont	407
2.2. Jürgen Moltmann	408
2.3. Bruno Forte	413
2.4. François Xaver Durrwell	414
3. La inmutabilidad divina	415
4. El concepto de "persona" en la Trinidad	419
4.1. Piet Schoonenberg	419
4.2. François Bourrassa	424
4.3. Alexandre Ganoczy	427
5. Reflexión sobre cada una de las Personas divinas	429
6. Trabajos	430

LECCION DIECINUEVE
Perspectivas filosóficas y sociales

Sumario	432
1. Hablar de Dios en términos no ontológicos	434
1.1. Introducción	434
1.2. Complementar el lenguaje metafísico	437
a) August Brunner	437
b) Hans Urs von Balthasar	438
1.3. Sustituir el "ser" por el "amor"	440
1.4. Dios está viniendo, es acontecimiento	441
a) Eberhard Jüngel	441
b) Jürgen Moltmann	442
2. Alcances sociales de la doctrina trinitaria	443
2.1. Introducción	443
2.2. Juan Luis Segundo	446
2.3. Leonardo Boff	447
2.4. Episcopado Latinoamericano y Juan Pablo II	448
3. La teología feminista	450
4. La Trinidad en el diálogo ecuménico	453
5. Trabajos	458
 Bibliografía trinitaria	 461
 Índice general	 467