

RICARDO FERRARA

LA TRINIDAD EN EL POSCONCILIO Y EN EL FINAL DEL SIGLO XX: MÉTODO, TEMAS, SISTEMA

RESUMEN

El presente trabajo quiere brindar una información sobre la producción y las discusiones acerca de la teología trinitaria en el contexto interactivo del magisterio y de la teología católica en el posconcilio, y particularmente en la última década. Las dos partes en que se organiza han sido concebidas como complementarias: la diacronía “de la eternidad del Hijo a la comunión del Espíritu” apunta a comprender, dentro de la sincronía “método, temas y sistema”, el afianzamiento de la *communio* como la categoría trinitaria más original de las dos últimas décadas.

Palabras clave: *communio*, Trinidad, teología, posconcilio.

ABSTRACT

This paper aims to provide information about work in progress and discussions on Trinitarian theology. The author focuses on Church teachings interacting with Catholic theology after the last Ecumenic Council, particularly in the last ten years. Both parts of this paper are complementary: diachronic “from the eternity of the Son to the communion of the Holy Ghost” aims to understand, within the synchronic “method, items and system”, the foundations of “*communio*” as the most original Trinitarian category of last two decades.

Key words: *communio*, Trinity, theology, post-council.

1. El Magisterio: De la eternidad del Hijo a la comunión del Espíritu

La segunda mitad del siglo XX experimentó una renovación de la *teología* tan notable que ha sido considerada “una de las etapas más fascinantes de la historia de la teología, comparable a los siglos de oro de la patrística (IV-V) y de la escolástica (XII-XIII)”.¹ Esta renovación, preparada y luego desarrollada por varias generaciones de teólogos, recibió un impulso decisivo del Concilio Vaticano II y un seguimiento firme del posterior magisterio eclesiástico. Pero, aun cuando el Concilio inauguró “una *nueva época* en el conocimiento profundo del *hombre*”;² no es obvio que esto deba extenderse al caso del conocimiento de la *Trinidad*. Según K. Rahner el tema trinitario “*en las declaraciones conciliares nunca es un tema verdaderamente fundamental*”.³ Y ya desde fines del Concilio, aunque sólo en referencia a LG, L. Scheffczyk observaba que:

*“el Vaticano II no abordó formalmente ni expuso doctrinalmente el dogma trinitario... pero destacó notablemente la acción de las personas divinas en la historia de la salvación... En este sentido, el Concilio da a sus expresiones teológicas sobre la Trinidad una dimensión fundamentalmente histórico-salvífica”*⁴

Por cierto, en LG 2-4, UR 2 y AG 2-4, el Concilio Vaticano II presentó una *eclesiología* trinitaria (sobre el *misterio y la misión de la Iglesia* fundada en el designio del Padre y en las misiones del Hijo y del Espíritu) pero no se propuso desarrollar una *teo-logía* trinitaria (sobre la *Trinidad en sí misma* y como *fundamento trascendente* de la economía salvífica). Esos documentos tienen en común tanto el enfoque eclesiológico

1. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994, 11.

2. JUAN PABLO II, Homilía en Jasna Góra - Czestochowa (Polonia) 4/6/1979. Cf. ÍDEM TMA, 18.

3. K. RAHNER, “Trinidad” en K. RAHNER ET AL., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica VI*, 750.

4. L. SCHEFFCZYK, Formulación magisterial e historia del dogma trinitario en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, II/1*, 236s. El vocabulario lo confirma: la rareza del colectivo “Trinidad” (6 veces), la omisión de las procesiones eternas –con la excepción de AG 2– y la discreta mención del “envío” o “misión” del Hijo (16 veces) y del Espíritu (18 veces), contrastan con la abundante referencia a la acción de las personas divinas (92 veces Dios Padre, 94 el Hijo, 140 el Espíritu Santo).

gico como centrar lo trinitario en aquella “acción de las personas divinas en la historia de la salvación”, pero aquí caben diferentes matices. Por lo que toca a LG 2-4, su acento está puesto en las funciones salvíficas de las *personas*, en sus propiedades y apropiaciones manifestadas “*ad extra*” en la creación y en la historia salvífica, no así en sus *orígenes eternos* ni, estrictamente hablando, en sus *misiones temporales*.

*“Da la impresión que el momento dominante en la síntesis es el de las Personas, como centros suficientes, actuantes y, a veces, presentados algo autónomamente. Se los ve unidos y solidarios en la obra temporal, en el efecto que todos contribuyen a realizar; aun así, predomina el aspecto externo y temporal por el cual una Persona interviene sucediendo a la otra, cuando ésta ha concluido su tarea, pero no el momento de derivación interna por el que la intervención de una Persona tiene su origen en la misión de otra”.*⁵

Justamente estas reservas sobre los orígenes y las misiones fueron superadas en el capítulo I de AG: también aquí la misión de la Iglesia (5-9) prolongaba la actuación histórico-salvífica de las *personas* divinas (2-4), pero ahora esta actuación era derivada de sus *orígenes intradivinos*, es decir, no sólo de las *misiones temporales* sino también de las *procesiones eternas*, es decir, de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu (2):

“La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre. Este propósito dimana del «amor fontal» o caridad de Dios Padre que, siendo Principio sin principio del que es engendrado el Hijo y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo, creándonos libremente... y llamándonos graciosamente a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad... la bondad divina” (AG 2).

Este pasaje, singular respecto de las demás expresiones del Vaticano II,⁶ asegura una continuidad de sus enseñanzas con la tradición anterior y sirve de punto de arranque para apreciar el *creciente interés por los temas*

5. L. GERA, “El misterio de la Iglesia” en R. FERRARA ET AL., *Lumen Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, 1966, 75; cf. 62-76. Por ejemplo, en 75 se lee: “en el n. 4, consagrado al Espíritu, éste es manifestado como «enviado», pero de un modo impersonal: *missus est*, sin expresarse qué Persona o Personas lo envían”.

6. En DV 1,4 y 3,13, al referirse al “Verbo eterno”, no se alude sino implícitamente a su *procesión eterna*.

trinitarios en las intervenciones del magisterio postconciliar. A tal efecto baste cotejar la precisa sobriedad de Pablo VI (en su *Credo del Pueblo de Dios*, nn. 8-10) con los amplios desarrollos trinitarios de Juan Pablo II, entre los que caben destacar dos que sirven de jalón: en el orden teórico, la encíclica *Dominum et vivificantem* (1986) vuelta hacia la celebración del XVI° Centenario del Concilio I de Constantinopla y, en nivel más práctico, la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (1994), de cara al Gran Jubileo del 2000 cuya preparación y celebración estructura en forma trinitaria. En torno de estos documentos fueron pronunciadas y luego compiladas varias series de Catequesis papales.⁷ De ambos pontificados rescataremos *las doctrinas más interactivas con la teología de la época.* Finalizaremos destacando el aliento trinitario que anima al *Catecismo de la Iglesia Católica.*

A) *El pontificado de Pablo VI*

En los documentos que abordan la doctrina trinitaria se destaca la preocupación por el tema de *la trinidad inmanente*, en interacción con la nueva problemática cristológica y trinitaria gestada durante los años 60 y 70 a partir de Karl Rahner.

1. Guiándose por el *Credo Niceno-Constantinopolitano*, Pablo VI articulaba el conjunto de su *Credo del Pueblo de Dios*⁸ de modo “económico”, en torno de las tres personas divinas en su despliegue histórico-salvífico, pero de modo que lo propio o lo apropiado a cada persona (nn. 10-13) fuera precedido por un momento *común* a ellas (nn. 8-9). En esta perspectiva a) “ser Creador” no quedaba reservado al Padre sino que era atribuido en común a los Tres; b) las relaciones eternas eran presentadas como *constitutivas* de las personas divinas y compatibles con su consubstancialidad numérica;⁹ c) la estricta *eternidad* de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu “*a Patre Filioque*” quedaba subrayada al

7. Las catequesis que van de 1984 a 1991, compiladas en sendos volúmenes sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se hallan publicadas en castellano como *Catequesis sobre el Credo I, II, III* por Ediciones Palabra, Madrid.

8. AAS 60 (1968), 434s. Este texto no ha sido incorporado en las últimas ediciones del Denzinger, como las 37ª y la 38ª de P. Hünermann (sigla DHü). Cf. C. POZO, *El credo del pueblo de Dios. Comentario teológico*, Madrid, 1968.

9. “Los *vínculos mutuos* que *constituyen eternamente* a las tres personas, cada una de las cuales son el mismo y *único* ser divino, son la bienaventurada vida íntima del Dios tres veces santo...”.

transformar en presente los pretéritos del Credo niceno;¹⁰ d) El “*Filio-que*” se desplazaba de la perspectiva económica del Credo de Nicea y Constantinopla a este momento inmanente de las personas divinas y el Espíritu Santo era llamado “*persona increada*”. Así Pablo VI se adelantaba al problema que, cuatro años después, iba a encarar la Declaración *Mysterium Filii Dei*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

2. Esta Declaración censuraba a quienes, partiendo de una deficiente cristología (presencia de Dios en la ‘persona humana’ de Jesucristo, desconociendo que esa función es ejercida por la Persona divina del Verbo) concluían en un menoscabo de la persona divina de Jesucristo y, consiguientemente, de la eternidad del Espíritu Santo y de la Trinidad inmanente.¹¹

“Se aparta de la fe la opinión según la cual la revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad y, particularmente, sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, quien ha sido enviado al mundo por el Padre y quien, juntamente con el Padre, envía el Espíritu vivificador al pueblo de Dios. Pero con esta revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual «el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede» son «consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos [Conc IV de Letrán, *Firmiter credimus*]»”.¹²

Este agnosticismo respecto de la Trinidad inmanente quedó confirmado en el tesario que P. Schoonenberg publicara en 1973¹³ para justificar su libro *Ein Gott der Menschen*, de 1969. Allí quedaba evidenciado que la raíz del problema radicaba en una deficiente intelección ‘moderna’ de la persona (tesis 18) según la cual no hay “persona” ni “relaciones interpersonales” sino en la economía (tesis 28), de modo tal que “la Trini-

10. “Creemos en el Padre que eternamente genera al Hijo, creemos en el Hijo, Verbo de Dios, eternamente generado, en el Espíritu Santo, persona increada que procede del Padre y del Hijo como su eterno Amor...” (10).

11. Aunque la Declaración no da nombres, las teorías se presentaban ciertamente en PIET SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich, 1969 [*Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1971].

12. Declaración *Mysterium Filii Dei*, del 21/2/1972. Cf. AAS 64 (1972) 237-241 y DHü 4522.

13. *Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre der dreipersonlichen Gott* Orientierung 37 (1973) 115s.

dad inmanente no es una trinidad de personas sino por el hecho de que es Trinidad económica” (tesis 24).

B) *El pontificado de Juan Pablo II*

Por cierto, la peculiar recepción “adaptativa” del “axioma fundamental” (*Grundaxiom*) rahneriano por parte de Schoonenberg no fue la dominante entre los teólogos.¹⁴

1. Esto quedó expresado por la Comisión Teológica Internacional en la primera parte de su documento de 1981: *Teología-Cristología-Antropología*.¹⁵ Aquí cabe apreciar la interacción entre magisterio y teología así como la transición a la doctrina trinitaria de Juan Pablo. El principio cristológico del precedente Documento de 1979, a saber, “*unir y distinguir las naturalezas, sin confundirlas ni separarlas*” ahora se extendía análogicamente a la “relación complementaria” entre cristología “descendente” y “ascendente” (I/A), a la identidad entre teocentrismo cristiano (trinitario) y cristocentrismo (I/B) y, finalmente, a la distinción y unidad entre Trinidad inmanente y económica de modo tal que el misterio trinitario a) no quedara *separado* de la soteriología (como en cierta neoescolástica) ni del conocimiento humano (como en cierta modernidad); b) ni fuera *reducido* a la historia de la economía salvífica. Con lo último se trataba de prevenir abusos del *Grundaxiom* de Rahner, como lo señalara uno de los redactores del documento:

“La equiparación de trinidad inmanente y trinidad económica, hecha en este axioma, es ambigua... disolver la trinidad inmanente en la trinidad económica, como si la trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia. Entonces las diferencias entre las tres personas serían modales en la eternidad y sólo se harían reales en la historia [Schoonenberg]. Representa un malentendido del axioma... tomarlo como pretexto para relegar más o menos la doctrina de la trinidad inmanente y limitarse a la trinidad soteriológica [Küng].”¹⁶

14. Este proceso de recepción ha sido analizado por M. GONZÁLEZ, “La relación entre trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión” (*Corona Lateranensis*, 40), Roma, 1996, 115-256. Sobre la calificación de las recepciones ver *ibidem* 143-157.

15. Cf. C. POZO (ed.), *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid, 1998, 248s.

16. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 314.

Luego se acogía el axioma pero con el correctivo de glosas tales como: “la Trinidad *manifestada* en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la que se comunica *libremente y gratuitamente* en la economía salvífica” (I/C/2). Pero por otro lado se denunciaba claramente la raíz del posible malentendido: “La Trinidad *no* ha sido *constituida* (*effecta*) simplemente en la historia salvífica, por *la encarnación, cruz y resurrección* de Jesucristo, como si Dios necesitara el proceso histórico para *llegar a ser* Trino” (I/C/2.2). Por cierto, aun cuando el Dios trino no se *constituye* por este proceso histórico en un *devenir* de la potencia al acto, Él se *manifiesta* en este proceso, “comunicándose de modo *nuevo y definitivo*... en el acontecimiento kenótico del nacimiento, vida terrestre y muerte en la cruz” (ibidem). Con ello la manifestación de la trinidad económica experimentaba un desplazamiento de acento: del misterio de la unión hipostática (Rahner) al misterio pascual (Balthasar) o, más precisamente al conjunto ‘kenótico’ de los misterios de la vida y muerte de Jesús.

Pero hay más. Ahora la novedad del evento concierne no sólo a la persona del *Verbo* en cuanto encarnado sino que “afecta *en cierto modo* (*quodammodo*) el ser propio del *Padre* en cuanto que Él es Dios que lleva a cabo (*peragat*) estos misterios y *los vive como propios en conjunción* con el Hijo y el Espíritu Santo” (I/C/3). ¿Cómo entender ese *quodammodo*? Inspirados en A. Patfoort,¹⁷ diferenciamos los padecimientos del Hijo y del Padre porque, en virtud de la unión hipostática, sólo la persona divina del Verbo encarnado vive y padece *físicamente en su humanidad* estos misterios; en cambio la persona divina del Padre los vive y los padece *afectivamente*, en virtud de la *identidad afectiva del amor*, estando en el Hijo como el *amante* está en el amado: “En el amor de *amistad* el amante está en el amado en cuanto *juzga como suyos* los bienes o los *males* del amigo así como su voluntad; de modo que *parece sufrir en su amigo* los mismos males y poseer los mismos bienes” (ST I II q. 28 2 c.). “Dios sólo se *compadece* por el amor, en cuanto que *nos ama como algo de sí mismo*” (ST II II q. 30 a 2 ad 1m).

2. El gran ausente, el Espíritu Santo, entró en escena con Juan Pablo II en *Dominum et vivificantem* (DVi), la más trinitaria de sus encíclicas la cual, según su confidencia inicial (DVi 2c), configura, junto con *Re-*

17. A. PATFOORT (*Il mistero del Dio vivente*, Roma, 1983, 140s.) muestra que Tomás evolucionó de ST I a ST II.

demptor hominis y *Dives in misericordia*, una trilogía sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, inspirada en la exhortación: “La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo esté con todos vosotros” (2Cor 13,13). El creciente énfasis trinitario no sólo se insinúa en el vocabulario¹⁸ sino que se profesa en el propósito de seguir, de acuerdo al espíritu de los textos conciliares, “el itinerario evangélico, patrístico y litúrgico: al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo” (DVi 2c). Justamente en conformidad con 2Cor 13,13 (y I Jn 1,3), en esta encíclica el tema de la *comunión* comienza a adquirir relieve *trinitario* y no sólo eclesiológico, como en el Concilio. La comunión trinitaria, la comunión del Espíritu con el Hijo, cuya fuente es el Padre (DVi 22), pasa a ser ahora el aglutinante que permite que clásicos temas del Espíritu como “Amor personal”, como “don e intercambio del amor recíproco de las personas divinas”¹⁹ convivan con osadas especulaciones que presentan al Espíritu “introduciendo el sacrificio del Hijo en la divina realidad de la *comunión trinitaria*”.²⁰ Otros documentos del Pontificado de Juan Pablo II, como las catequesis impartidas en el trienio 1989-1991, dieron un nuevo impulso a la teología del Espíritu Santo.²¹ Entre tanto, una mejor inteligencia de *Las tradiciones griega y latina sobre la procesión del Espíritu Santo* se ha logrado en la Clarificación del Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos” del 8/9/95.²²

18. Los vocablos *trinidad* o *trino* o *trinitario/a*, ausentes de RH, aparecen 1 vez en DM y pasan a 25 veces en DVi.

19. “Dios en su vida íntima «es amor», *amor esencial* común a las tres personas divinas. El Espíritu Santo es *amor personal* como Espíritu del Padre y del Hijo... Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente *don, intercambio del amor recíproco* entre las personas divinas... El Espíritu Santo es pues la expresión personal de esta donación, de este ser-amor [ST I 37-38]. Es Persona-amor. Es Persona-don.” JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 10; cf. AAS 78 (1986) 819 y DHu 4780.

20. “Proviendo del Padre [el Espíritu Santo] ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo [al sacrificio] *en la divina realidad de la comunión trinitaria*. Si el pecado ha engendrado el sufrimiento, ahora el dolor de Dios en Cristo crucificado recibe su plena expresión humana por medio del Espíritu Santo...” (DVi 41a).

21. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo (III)*, Madrid, 1996. Las 82 catequesis tratan del Espíritu Santo en sí mismo (1-61), en la vida de la Iglesia (62-71) y en la vida del alma (72-82).

22. Cf. *L'Osservatore Romano*, edición francesa del 19/9/1995 p. 5-6 (falta en la edición española). Al respecto ver J.-M. GARRIGUES, “A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du «filioquisme», *Irenikon* 69 (1996) 189-212; J. GALOT, “L'origine éternelle de l'Esprit Saint”, *Gregor* 78 (1997) 501-522; J.-M. GARRIGUES, “La réciprocité trinitaire de l'Esprit par rapport au Père et au Fils selon saint Thomas d'Aquin”, *RTh* 98 (1998) 265s.

3. La Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, del 19/11/1994 (sigla TMA) ha dado otro paso al organizar trinitariamente tanto el trienio preparatorio como la celebración misma del Jubileo. La peculiar estructura doxológica del trienio preparatorio (*desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre* TMA 55a; cf. 40, 44, 49), inspirada en Gal 4,4-6 (cf. TMA 1), ha modificado el antes mencionado itinerario de DVI 2c. A esta consideración *singular* de cada persona divina seguía, en la celebración jubilar, una consideración *conjunta* de los Tres:

“Después de reflexionar, durante los años pasados, sobre cada una de las tres personas divinas –el Hijo, el Espíritu Santo y el Padre–, en este Año jubilar nos proponemos abarcar con una sola mirada la gloria común de los Tres que son un solo Dios, «no una sola persona, sino tres Personas en una sola naturaleza» (Prefacio de la solemnidad de la santísima Trinidad). Esta opción corresponde a la indicación de la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, la cual pone como objetivo de la fase celebrativa del gran jubileo la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia” (TMA 55a).²³

Numerosas publicaciones se han hecho eco de esta doble propuesta trinitaria, tanto en la preparación como en la celebración del Jubileo. Me limito a señalar, en esa dirección, la contribución de nuestra Facultad así como de la Sociedad Argentina de Teología.²⁴

4. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (sigla CCE) fue promulgado por Juan Pablo como “texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica”. En el capítulo 1 de la Profesión de fe, los primeros párrafos despliegan el misterio de Dios a través de tres nombres –*Dios, Padre, Creador*– que configuran tres tipos de “comienzos”.²⁵ Al tratar en forma diferenciada y progresiva a *Dios*, al *Padre* y al *Creador* el

23. JUAN PABLO II, Audiencia general del 19/1/00, *L'Osservatore romano*, XXXII/3, 21/1/00, (27) 3.

24. M. GONZÁLEZ ET AL., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998; R. FERRARA-C. GALLI (eds.), *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998; ÍDEM, *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, Buenos Aires, 1999; ÍDEM, *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, 2000.

25. “Nuestra profesión de fe comienza por *Dios*, porque Dios es «el *Primero* y el *Último*» (Is 44,6), el Principio y el Fin de todo. El *Credo* comienza por *Dios Padre*, porque el Padre es la *Primera Persona Divina* de la Santísima Trinidad; nuestro *Símbolo* comienza con la *creación* del cielo y de la tierra, ya que la creación es el *inicio* y el fundamento de todas las obras de Dios” (CCE, 198).

Catecismo evitaba tanto la *reducción de la trinidad inmanente* a la “economía” iniciada en la *Creación* (tendencia de la catequesis) sino, además, la *absorción del ser divino* en la persona del *Padre* (tendencia de una parte de la teología). Al referirse a *Dios*, el Catecismo advierte que la trinidad de personas no divide al Dios Uno (*unum*) que es Padre, Hijo y Espíritu Santo (202). La pluralidad de atributos negativos y positivos de este Dios uno –inefable pero cercano (206), fiel y salvador (207), santo (208s) y misericordioso (210s), inmutable y eterno (212), plenitud de ser y de toda perfección (213)– no resulta de un discurso filosófico sino que despliega la pluralidad de sentidos del nombre revelado a Moisés, *Yhwh* “El es” (y *éhyéh* “Yo soy” 206s), sentidos que se van desgranando tanto en escenas del libro del Éxodo (208s), como en posteriores relecturas postexílicas y helenísticas (212s). Adjudicando ese nombre a Jesús (“Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre sabréis que *Yo soy*” Jn 8, 28) (211) y, agregando nuevos nombres, el NT encamina al misterio trinitario:

“Dios, «El que es», se reveló a Israel como el que es «rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). Estos dos términos expresan de forma condensada las riquezas del Nombre divino... Él es la Verdad, porque «Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5); él es Amor, como lo enseña el apóstol Juan (1 Jn 4,8)” (214). “Al enviar en la plenitud de los tiempos a su Hijo único y al Espíritu de Amor, Dios revela su secreto más íntimo...; Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él” (221).

Así, al dilatar la diáda “*Ser-Amor*” (Pablo VI) en la tríada “*Ser-Verdad-Amor*” (CCE 214-221), el Catecismo anticipa, por vía de apropiación, *en la misma unidad de la esencia divina el misterio de la eterna comunicación del amor* develado en la revelación trinitaria de *los nombres* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (232s). De este misterio considera su centralidad para la fe (232-237), el hecho de su revelación (238-248), su formulación dogmática (249-252), su triple nivel de comprensión (253-255) y su realización histórico-salvífica (257-260).

No es posible entrar en los detalles de esta compleja estructura.²⁶ Baste seleccionar dos textos del párrafo 2 que encaminan al *método* de la teología trinitaria. El primero, situado en su inicio, presenta la *reciprocidad* de la Trinidad inmanente y económica con la siguiente analogía:

26. Para un primer acercamiento ver R. FERRARA, “La fe en Dios, Padre y Creador” en AAVV, *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, 1996, 81-133.

“Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar” (CCE, 236).

El segundo, situado hacia su final, subraya la *reciprocidad* de la Unidad trina y de la Trinidad una empleando las palabras de Gregorio Nazianceno:

“Os doy una sola Divinidad y Poder, que existe Una en los Tres, y contiene los Tres de una manera distinta... Es la infinita connaturalidad de tres infinitos. Cada uno, considerado en sí mismo, es Dios todo entero... Dios los Tres considerados en conjunto... No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me baña con su esplendor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la unidad me posee de nuevo” (Oratio 40,41) CCE 256.

Ambos textos configuran un ejemplo de lo que, con G. Lafont, llamaremos la necesaria “ley de reduplicación del lenguaje” en materia trinitaria y como el indispensable *vaivén de la historia a la eternidad, de la unidad a la trinidad, de la esencia a las personas... y viceversa*. Este será justamente el primer tópico considerado en la siguiente parte.

2. Método, temas y sistema de la teología trinitaria

El notable resurgir de la teología trinitaria en la segunda mitad del siglo XX puede apreciarse a primera vista, con sólo recorrer las reseñas críticas publicadas en español,²⁷ francés,²⁸ italiano²⁹ y alemán.³⁰ Particular

27. En *Estudios Trinitarios*, ver sus reseñas publicadas en forma continua y regular. En dos tomos de esta revista [XI (1977) 2-3; XXV (1991) 1-3] el SECRETARIADO TRINITARIO editó: *Bibliografía Trinitaria (1967-1976)* y *Bibliografía Trinitaria II (1978-1990)*. M. ARIAS REYERO ofrecía un panorama en “Teología de la Trinidad (Desde el concilio Vaticano II)”, en *AnFT* 39 (1988) 249-293 (retomado en IDEM, *El Dios de nuestra fe*, Bogotá, 1991, 402-459).

28. En *Recherches de Sciences Religieuses* hay reseñas de H. DE LAVALLETTÉ (1964); B. SESBOÛÉ (1978, 1980, 1982 y 1987). En *Revue de Sciences Religieuses*, reseñas de C. THEOBALD en 85/3 (1997) 451-494; 85/4 (1997) 601-624; 87/4 (1999) 585-621. En *Revue Thomiste* reseñas G. Y. EMERY 96 (1996) 690-693; 97 (1997), 737-738; 98 (1998) 5-37 y 469-496; 99 (1999) 549-594; 100 (2000) 603-654.

29. Cf. G. M. SALVATI, “La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive” en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1994, 9-24, esp. 20ss. (sigla Salvati 1994).

30. Cf. W. BREUNING (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Quaestiones Disputatae, Freiburg Br, 1984, y E. SCHADEL, *Bibliotheca trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. International Bibliography of Trinitarian Literature*, München, 1984-1988, 2 vol.

relieve, aun fuera del mundo de habla española, han tenido las *Semanas de Estudios Trinitarios* que organiza anualmente el Secretariado trinitario desde 1967. A esto cabe sumar los *primeros balances globales* que, desde la década pasada, han intentado *periodizar* esta compleja historia. Así, según una inspirada comparación de Marco Salvati:

“Los años 60 fueron la profecía, los 70 fueron el redescubrimiento; los 80 fueron el florecimiento y la primera fructificación. Los 90 todavía no han sido escritos... El augurio que puede formularse es que sean los años de la madurez de la teología trinitaria” (SALVATI 1994, 24).

Para Marcelo González “no se trata de etapas estrictamente sucesivas. Si su comienzo se puede establecer con una cierta precisión, *ninguna de ellas ha terminado*. Sus efectos están presentes y se despliegan de muchos modos” (14s).³¹ Por ello prefiere definir cada una de esas tres fases desde su aporte específico y con un inicio simbólico en una obra paradigmática: la fase de “conmoción y conciencia” en K. Rahner (*Advertencias sobre el tratado de Trinitate*, 1960); la fase de “explosión creativa” en H. U. von Balthasar (*Mysterium Paschale. Teología de los tres días*, 1969); la fase de “consolidación y expansión” en W. Kasper (*El Dios de Jesucristo*, 1982).

Hacia la misma época Gilles Emery resumía así sus reseñas de la década del 90:

“La teología trinitaria contemporánea se orienta a una explotación más marcada de la noción de comunión, del enfoque «social» de la Trinidad, del «retorno» a la prioridad de una doctrina económica de la Trinidad. Con frecuencia esta investigación se sitúa muy críticamente frente a las doctrinas de las escuelas del Occidente latino (especialmente las que provienen de Agustín y de Tomás de Aquino)”
G. EMERY RTh 98 (1998) 469.

Y ya en el final del siglo XX, el mismo autor se animaba a delinear el arco entero del proceso mostrando que al movimiento inicial de *salida hacia la pluralidad* de las personas divinas no había correspondido todavía un *regreso a la unidad* de la esencia divina:

31. M. GONZÁLEZ, *El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio* en Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de la trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998, 9-97 (sigla Gonzalez 1998); ÍDEM, “Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo”, en P. CODA - A. TAPKEN (eds.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997, 331-372.

“El siglo XX que concluye parece haber recorrido el camino inverso [al del siglo XIII]: partiendo de una estricta afirmación monoteísta en la teología trinitaria de la neoescolástica (Rahner), se ha orientado a una expresión siempre más acentuada de la pluralidad personal (Balthasar, doctrinas sociales de la Trinidad, etc.) hasta llegar a reducir la unidad de los Tres a la perikhóresis (Moltmann)... Aun cuando nuestro tiempo no es el de las grandes síntesis ha llegado el momento de recuperar la cuestión de la unidad divina en el seno de la doctrina trinitaria. En la atención prestada a la enseñanza bíblica así como en la confrontación con las otras religiones, y con la reflexión filosófica, la cuestión del monoteísmo trinitario se plantea con insistencia” G. EMERY RTh 99 (1999) 549.

Por esto –y en velada crítica a Salvati– Emery podía concluir que “todavía es apresurado hablar de madurez: el tiempo de florecimiento... no ha acabado” [RTh 100 (2000) 604].

En lo que sigue damos por supuestos estos balances globales. Para no perdernos en los vericuetos y en los accidentes de una historia de la teología trinitaria en la segunda mitad del siglo pasado hemos antepuesto a la diacronía de las periodizaciones la sincronía de los principales cauces de la discusión que enunciamos como el *método* de la teología trinitaria, sus *temas*, su *sistematización*. Luego otorgamos la preferencia a trabajos *sistemáticos* sobre las valiosas monografías limitadas a una figura o varias figuras *históricamente* relevantes.³²

32. En cuanto a a la última década se destacan las siguientes monografías: A) En TEOLOGÍA PATRÍSTICA ver M.-O. BOULNOIS, *Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille d’Alexandrie, Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris, 1994. B) En TEOLOGÍA MEDIEVAL: S. BONANNI, *Parlare della Trinità, Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, (Analecta Gregoriana, 268), Roma, 1996; N. DEN BOK, *Communicating the Most High, A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, (Bibliotheca Victorina, 7), Paris-Turnhout, 1996; J. ARNOLD, *Perfecta Communicatio: Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 42) Münster, 1995; K. OBENAUER, *Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1996; CHR. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas, Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995. C) En TEOLOGÍA MODERNA: G. TANZELLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di Mattias Joseph Scheeben*, (Studi di Teologia, 5), Roma, 1997; G. ZARAZAGA, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner. Y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca, Koinonía 34, 1999.

A) *El método de la teología trinitaria*

No tratamos aquí del método *general* de toda teología sino de los problemas específicos del método de la teología *trinitaria* en cuanto que se ocupa del “misterio de Dios *en sí mismo*” y como “fuente de todos los otros misterios de la fe” (CCE 234) o, dicho de otro modo, de la Trinidad inmanente y de su “conexión con los misterios centrales de la fe”.

1. Así entendido, el método de la teología trinitaria parte obligadamente de la *crisología* y de la *pneumatología* que ella interpreta y sobre las cuales se fundamenta, como bien vio Rahner al proponer su Axioma fundamental (*Grundaxiom*). En las misiones visibles e invisibles del Verbo y del Espíritu y, más precisamente, en la crisología “ascendente” y “descendente” del Nuevo Testamento, a saber en Jesús resucitado, el Hijo y el Señor exaltado a la diestra de Dios, en Jesús crucificado, Sabiduría y Palabra eterna del Padre, se halla jalonado el doble itinerario de esa teología, decisivo para el ulterior desarrollo del dogma trinitario en la Tradición eclesial. Comparado con esta crisología bíblica y dogmática, el *Grundaxiom* que Rahner hacía valer en la década del 60 podía dejar la impresión de configurar una “vía corta” o un “atajo *especulativo*” que dispensaba al teólogo de recorrer los meandros de la exégesis, haciéndolo concentrarse en la clásica crisología de la *unión hipostática* (la conveniencia de la encarnación de la Segunda persona divina) como lugar por antonomasia de la identidad entre la trinidad inmanente y la trinidad económica.³³ Así entendido, el *Grundaxiom* ha tenido entre los teólogos una *recepción* amplia que ha ido decreciendo en proporción con los *detalles* de la fundamentación rahneriana,³⁴ aun cuando el *interés* por debatir esos detalles no haya decaído hasta el presente. En esa recepción del Axioma –prescindiendo de sus abusos en la corriente *adaptativa*: disolver en la

33. Cf. K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate. Escritos de Teología IV*, Madrid, 1964, 117ss; ÍDEM, “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. II/1, Madrid, 1969, 370ss.

34. “La convergencia de los autores es *importantísima* al nivel del axioma en sí y del diagnóstico de situación que lo provoca. Es todavía *importante* al nivel de los principios generales de la fundamentación (rescate de la peculiaridad del Hijo, posibilidad de relaciones propias de las personas divinas en el hombre en gracia). Comienza a *disminuir* cuando se desciende a las propuestas conceptuales y sistemáticas de Rahner: el modo de entender las mediaciones de la humanidad de Jesús, las opciones de su teología trinitaria, el uso del concepto de *autocomunicación* (*Selbstmitteilung*). Se hace decididamente *crítica* al nivel de sus grandes opciones teológicas: método trascendental, *svolta antropologica*, relación naturaleza-gracia”, GONZÁLEZ, 1998, 26-28.

Trinidad económica la Trinidad inmanente o despreocuparse de esta— ha prevalecido la interpretación *correctivo-explicativa* iniciada por G. Lafont,³⁵ y consagrada por la Comisión Teológica Internacional (Cf. *supra* 3). Pero, aunque casi todos concuerden con Lafont (PCDJ 227) en la necesidad de corregir el ‘*viceversa*’ del axioma por lo que atañe a la *trascendencia y libertad* de la trinidad eterna respecto de su manifestación económica, sólo Lafont cuestionó a fondo *la interpretación histórica y la lógica* esgrimida por Rahner en la fundamentación de su *Grundaxiom*.

a) Al aceptar ingenuamente la interpretación histórica de Th. de Régnon y, al proponer sustituir la teología latina por la “teología griega”,³⁶ Rahner no advertía que, en realidad, regresaba a la perspectiva *antenicena* y abandonaba la perspectiva *griega* postnicena. De ésta G. Lafont presentaba, como caso ejemplar, a Gregorio Niseno (PCDJ 39-72) quien, habiendo pasado de *las personas* a la esencia reconocía, en un momento del discurso, la necesidad de proceder inversamente, *de la esencia divina* a las personas: desde que la salvación es *divinización* y desde que nada creado puede salvar divinizando, la salvación y su historia se deben considerar desde la perspectiva de la esencia divina y del *homoousios* de Nicea (PCDJ, 15-27; 159-167; 323-324).

b) Ahora bien, en esta coyuntura resultaba insuficiente el lenguaje unilinear de la teología antenicena que, desde el orden de las misiones divinas, podía elevarse al *orden* intratrinitario pero no podía dar cuenta de la *consubstancialidad* o esencia común a las personas divinas. Para Lafont esto no es posible sino aceptando la *ley de reduplicación del lenguaje* (PCDJ, 115; 126-139; 160-161; 200ss) según la cual es imposible decir el misterio trinitario con una sola formulación y acercamiento sino que es necesario recurrir a una *alternancia constante entre el registro económico y el inmanente*. Una sistemática trinitaria que decida partir de las personas divinas deberá, en otro momento, invertir la perspectiva y partir de la esencia divina —y viceversa. No es que Rahner no proceda así en su práctica teológica sino que no lo advierte en su teoría (PCDJ 200, cf. 211s). En el conocimiento de “la Trinidad una y la unidad trina”³⁷ no es

35. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Paris, 1969 (Sigla PCDJ).

36. En realidad *De Régnon* sólo quería mostrar lo que separaba a Agustín de los *Padres anteriores*, latinos y griegos; pero *la recepción posterior* transformó esta tesis en la afirmación de una diferencia entre *Oriente y Occidente* (!). Cf. M. R. BARNES, “De Régnon Reconsidered”, *Augustinian Studies* 26/2 (1995) 51-79.

37. Cf. AGUSTÍN (*Confess.* VII,12), ANSELMO (*Monolog.* 78).

posible quedarse unilateralmente en uno de los dos polos. Lo visto en la *Oratio* 40,41 de San Gregorio Nazianceno (CCE 256, cf. *supra*) ha encontrado un notable desarrollo en E. Salmann:

“Para comprender el misterio trinitario, debemos volver siempre a recorrer el camino que va de la naturaleza a las personas y viceversa. Pero cada recorrido sigue... su propia dinámica hasta el punto en que se detiene y falla, hasta aquel punto muerto en el que debe apelar a la dinámica opuesta... El axioma del in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (DS 1330) se invierte en el contrario: In Deo omnia sunt tria, ubi non obviat unitas naturae.³⁸ El mismo movimiento doble se encuentra en la cristología («de arriba – de abajo»), en la soteriología (humanística y estaurológica), en la teoría de la gracia (libertad y predestinación...)»³⁹

Una aplicación análoga de la “ley de reduplicación del lenguaje” propone G. Emery para la doctrina tomista del Verbo y del Amor en el seno de la trinidad y en su despliegue en el mundo creado. La regla de “la unidad de las personas en las operaciones *ad extra*” (un principio común tanto en Oriente como en Occidente) se complementa con el otro principio: “la procesión de las personas divinas es la causa y la razón de la procesión de las creaturas”.⁴⁰ No hay ningún “primado” de la esencia o de la unidad de Dios sino *dos acercamientos, desde la esencia y desde las relaciones*, que se integran en la consideración de la *persona* divina.⁴¹

c) Cabría agregar que el lenguaje unilinear se vuelve todavía más inapropiado para pensar la Trinidad inmanente desde las *relaciones económicas del Espíritu con Jesucristo* como queda evidenciado en la teoría balthasariana de la “inversión trinitaria”: una nueva *ley de reduplicación del lenguaje* se impondría para pensar esas relaciones en forma diversificada, con un orden distinto, según se trate del estado de kénosis o de exaltación de Jesús.⁴²

38. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1966, §10.

39. E. SALMANN, “La natura scordata. Un futile elogio dell’ablative” en P. CODA -L. ZAK (eds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, 1998, 41s.

40. G. EMERY, “Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d’Aquin?”, *RTh* 98, 1998, 10.

41. ÍDEM, *Ibidem*, 12. Cf. ÍDEM, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995.

42. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo, Madrid, 1993, 173-180. Cf. J.-N. DOL, “L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar”, *RTh* (2000) 205-238.

2. Desde Lafont⁴³ y von Balthasar,⁴⁴ el punto de inserción del misterio trinitario en la cristología se ha desplazado *de la encarnación y de la unión hipostática del Verbo a la pasión y resurrección de Cristo*.⁴⁵ De hecho San Pablo accede a una cristología “descendente” a partir de la “necedad de la cruz” como manifestación, “*sub contrario*”, de la Sabiduría eterna de Dios (1Cor 1,23s). Por otra parte esta dimensión trinitaria del misterio de Cristo no queda limitada a su culminación en el evento pascual sino que comprende su concepción (Anunciación) y su misión evangelizadora (Bautismo). Vimos que esta inclusión de los aspectos kenóticos de los misterios de la vida de Cristo era consagrada por el documento *Teología-Cristología-Antropología*.

Ahora bien, de Lafont recogemos su desafío de “reconciliar una teología desarrollada bajo el signo del *homoousios* y de la ontología con una teología marcada con el signo de la *cruz*” (RSPT 1979, 163) pero con él reconocemos que “es difícil encontrar y mantener un equilibrio entre el *Deus otiosus* de una escolástica extenuada y el *Deus mortuus* del que se habla tanto hoy” (PCDJ 325). De Balthasar admiramos sobre este punto su equilibrio y sus claras distancias frente a las osadas especulaciones hegelianas de Moltmann (TD 4 298-299), pero no compartimos sus ambiguas concesiones al discurso de Bulgakof sobre una kénosis intratrinitaria y, particularmente, su cualificación de la generación eterna como un vaciamiento del Padre (TD 4 300s).⁴⁶

3. En los últimos años este uso abusivo del vocablo *kénosis* ha sido justamente criticado por teólogos de variadas tendencias.⁴⁷ En forma dialéctica se expresaba J. Dupuis:

43. Cf. PCDJ 323-328 como resumen del capítulo IV: “Recherche d’une dogmatique”. LAFONT volvió sobre el tema en *Dieu, le temps et l’Être*, Paris, 1986 [Dios, el tiempo y el ser, Salamanca, 1991, 131-265].

44. Ya desde 1969, en “El misterio Pascual” (en MySal vol. III “El acontecimiento Cristo”, Madrid, 1980, 666-814) y, luego, en varios pasajes de su Trilogía, especialmente en su Teodramática vol. 4: “La acción”, Madrid, 1995, 293-396 (“La soteriología dramática”) (Sigla TD 4).

45. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana* Salamanca, 1975; ÍDEM, *Trinidad y Reino de Dios. Doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1986; G. M. SALVATI, *Teología trinitaria della croce*, Torino, 1987; P. CODA, *Acontecimiento Pascual. Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea*, Salamanca, 1993.

46. “Mientras el Padre se expresa y se dona sin reservarse nada, pero sin perderse ni perecer en el don, tampoco se guarda nada para sí, ya que él es la esencia entera de Dios en esta autodonación; de modo que en ella anuncia toda la infinita potencia e impotencia de Dios que no puede ser Dios más que en la «kénosis» intradivina” (TD 4, 301-302).

47. Además de los aquí citados, ver L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, 409-410; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l’histoire. Le differend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, 1995, 238; 257.

“¿Qué sentido tiene ver una kénosis del Padre en la generación eterna del Hijo, dado que, lejos de vaciarse de sí mismo, el Padre es Él mismo... por este acto de generación? ¿Y qué decir de la kénosis de Dios por la creación si es verdad que esta es, más bien, la manifestación de su gloria ad extra?” Gregorianum 79 (1998) 397.

Haciendo hincapié en los datos bíblicos, L. Ladaria observaba con sensatez:

“Es claro que hay que ver en la vida de la Trinidad inmanente y en el intercambio de amor entre las personas la condición de posibilidad de la proyección del amor de Dios ad extra en la economía salvífica. Pero no aparece con la misma claridad que se deba interpretar todo cuanto ha ocurrido en la vida de Jesús como el reflejo temporal de un «drama» eterno. Puede resultar difícil llevar hasta este extremo la correspondencia entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Esta última... no se agota en la economía salvífica, ni es completada o llevada a perfección por ésta.... Creo que es mejor, como hace el Nuevo Testamento, reservar la terminología de la kénosis al vaciamiento de sí del Hijo en la encarnación, sin querer proyectarla en un evento trinitario original al cual no tenemos ningún acceso directo que nos garantice la perfecta correspondencia con la economía”⁴⁸

B) Los temas de la teología trinitaria

Aunque resulte un tanto embarazoso comenzar esta sección por un tema deficientemente tratado por la teología contemporánea, en lugar de uno logrado plenamente, mantenemos este proceder porque consideramos el tema que sigue como una base importante para superar malentendidos y ambigüedades en varios de los otros temas que le sucederán.

1. El “olvido del ser y de la esencia”

Al “olvido trinitario en la época moderna”⁴⁹ ha sucedido en la teología contemporánea “el olvido del ablativo”, puesto recientemente sobre el tapete por E. Salmann:

“La naturaleza o la esencia divina ha casi desaparecido del escenario y no es invitada a recitar su parte en el concierto teológico” (41s) ... «olvido del ablativo» porque

48. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca, 1998, 319 y nota 73.

49. A. STAGLIANÓ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, 1996, 328.

“esta naturaleza no puede ser sujeto (evocado y captado por el nominativo) ni simple objeto de una acción o significación; ella aparece más bien como [medio] quo e in quo ... como esfera, medio y trasfondo... de la comunicación y conocimiento –en Dios y de Dios– del «consorcio» entre las Personas divinas y entre Dios y el hombre” (27). “Ese fondo ... no puede no ser sino la misma conciencia... de ser Dios que las personas divinas comparten completamente” (35). “En la esencia se desarrolla todo... ella no existe en sí y por sí misma y, por esto, es el principio de la unidad y de la diferencia absoluta” (36) “Sólo así evitamos la apariencia de una falsa autonomía de la naturaleza divina y damos un estatuto... a la idea válida de la comunión trinitaria que, sin el control crítico y teórico de la ontología, pierde su propia inteligibilidad y se extravía en proyecciones personalísticas” (39).⁵⁰

Por su parte G. Greshake interpreta que el evento de la *communio*,

“acontecimiento de mediación y de perfecta comunicación (actus purus), debe identificarse con el discurso tradicional acerca de la «naturaleza divina una», o bien, de la «esencia divina una»...La esencia divina no tiene su existencia autónoma ni «en sí ni» por encima de las tres personas o en forma paralela. Ella es, por el contrario, aquello que acontece «en» y «entre» las tres personas o, mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta...en perikhóresis inter-personal... Esta esencia existe solamente en el intercambio del Padre, del Hijo y del Espíritu.”⁵¹

De lo dicho debería resultar claro que la esencia divina en cuanto ser, entender y querer subsistentes no es mera substancia estática y ciega sino *substancia espiritual consciente y operante*.

2. “Persona” aplicado a los Tres (subsistencia, conciencia y comunicación)

2.1 Persona y conciencia

En la modernidad el concepto de persona se desplazó del nivel del *sujeto metafísico*, sustentador del ser espiritual, al nivel del *sujeto gno-*

50. E. SALMANN, *La natura scordata...* (citado en 38). Los números entre paréntesis remiten a las respectivas páginas.

51. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología trinitaria*, Barcelona, 2001, 228s (sigla DUT) (Traducción de H. Bernet de *Der dreieine Gott. Eine trinitarische theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1997.)

seológico, sustentador de *toda certeza*. A la pregunta “¿qué es la persona?” se responde: “es el propio yo [autoconsciente]”.⁵² Según B. Lonergan, esta *reducción a la conciencia* implica consecuencias peligrosas pero también cuestiones sutiles.⁵³

A) Por un lado ella implica consecuencias *peligrosas* porque, al enumerar tantas personas cuantas conciencias, cabe desembocar en un triteísmo o en un modalismo unipersonal, cuando no panteísta, según hablemos de *tres* conciencias o de *una* conciencia en Dios.

Hacia un modalismo llevó el idealismo alemán para el cual no hay sino una sola autoconciencia del Espíritu absoluto en el espíritu finito (Hegel).⁵⁴ También de modalismo fueron acusados teólogos como Barth y Rahner por sostener “una sola conciencia” en la Trinidad.⁵⁵ Pero, en rigor, ellos no merecen esa acusación si se precisa la expresión “conciencia” (Cf. Lonergan II, 187s).

Hacia un triteísmo ha llevado el *psicologismo* vulgar que imagina a las tres personas divinas como *tres conciencias* y tres voluntades entrelazadas como la “asociación de tres «individuos» bien avenidos” (según la ironía de Rahner). En cuanto a Moltmann, hay que distinguir: en la trinidad *inmanente* concibe a las personas divinas como *relaciones* pero en *la obra de la salvación* las define como tres *sujetos*, interpretados por él como si fueran *tres centros de conciencia*, con un carácter tan absoluto que la unidad de Dios no se configura por la *esencia una* sino por una *unión* de concordia (*Einigkeit*) o por una *perikhóresis* o mutua compenetración de las personas.⁵⁶ Luego es tri-

52. ROVIRA BELLOSO, *Tratado*, 625s. Cf. ÍDEM, *Personas divinas*, DTDC, 1100s.

53. B. LONERGAN, *De Deo Trino* II, Roma, 156s.

54. En las lecciones berlinesas, Hegel habla expresamente de una tríada de “*personas*”: cf. *Rel* III 21 (1821); 121 (1824); 200 (1827). Pero estas son puestas a la vez como “*diversidad de momentos*”: cf. *Rel* III 121 (1824). Una solución a este oscilar entre “*personas*” y “*momentos*” puede darse en virtud de una distinción de *niveles de pensar*. Según Hegel la trinidad puede pensarse en el nivel de la *conciencia religiosa ingenua* (la relación padre-hijo), en el nivel del *entendimiento disociador* (endureciendo las categorías de lo uno y de la personalidad y acabando en contradicciones) y en el nivel *especulativo*, como *momentos* (¡no pasajeros!) de un mismo proceso –para evitar el *triteísmo* (cf. *Rel* III 21s, 121s, 200). Pero no se ve cómo evita el error inverso del *modalismo*, si no del panteísmo.

55. Con humor Rahner confesaba: “Balthasar me acusa de modalista, pero lo que realmente me aterraría es que me acusara de triteísta” (cf. ROVIRA BELLOSO, *Tratado* 626, 123).

56. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. Munich, 1980 (*Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 196s, 192s). Cf. R. RADLBECK, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie der Gegenwart untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg, 1989.

teísta, no por hablar de “tres sujetos” sino por omitir la unidad esencial (*homousios*).⁵⁷ Luego *la raíz del problema*, en este nivel, *reside en el uso ambiguo de las palabras* “sujeto”, “conciencia” y “persona”.

B) La reducción de la persona a la conciencia lleva a plantear una cuestión más *sutil*. Porque una cosa es *ser* consciente y otra es *saber* que uno es consciente (cf. ST I q 87 a 1s). Pero no puede darse el saber sin el ser: no puedo *saber* que soy consciente sin *ser* autoconsciente. De suyo, “conciencia” o “autoconciencia” nada agregan a *ser* sino que son el mismo ser *en cuanto espiritual*. Esto vale “a fortiori” de Dios cuyo ser es su mismo entender y amar. Luego, para alejar consecuencias peligrosas, debemos decir que en Dios hay *una sola conciencia* porque hay *un solo ser consciente*, aun cuando a la vez haya *Tres conscientes*, Tres que *se saben* y que poseen diversamente esa única conciencia.⁵⁸ La autoconciencia trinitaria es diferenciada en cada persona; pero en cada persona esta autoconciencia *es solidaria* de la otra, *¡no solitaria!* Aun compartiendo esta tesis de Lonergan, de que las personas divinas son tres conscientes en una sola conciencia, K. Rahner se apartaba de ella al resistirse a admitir “tres sujetos conscientes” porque interpretaba “sujeto” desde el concepto *moderno* de persona como conciencia. Luego:

“...En Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades. Porque en Él sólo se da una esencia y, por tanto, sólo un ser en sí absoluto; también porque sólo hay una autopronunciación del Padre, el Logos, que no es el que pronuncia, sino el pronunciado, y no se da propiamente un amor recíproco (que presupondría dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amor-

57. “Para evitar el triteísmo, hay que admitir una sola substancia divina y, para evitar el modalismo, es necesario reconocer *tres sujetos* distintos.” J. GALOT, *Dieu en trois personnes*, Saint Maur, 1999, 38s. Cf. Greshake DUT 213,

58. “La autoconciencia ejercida personalmente por cada una de las personas en Dios es, para cada una, *la conciencia de ser Dios* [...] y *la conciencia de sí misma como distinta de las otras dos*, pero en *una relación* de toda su propia existencia con el otro y por consiguiente en *la «comunión» de una reciprocidad interpersonal total*. Esto significa una vida divina vivida por cada persona divinamente y, por tanto, únicamente, infinitamente y totalmente *para el otro*: «Tú, Padre, en mí y yo en tí», consumados en la unidad [...] del Espíritu [...] De este «yo estoy» el Hijo puede ser consciente sólo en el Padre y, recíprocamente, el Padre puede decir “yo estoy” sólo en su Verbo eterno: [...] Esta conciencia «personal» de una existencia vivida para el otro, en una reciprocidad tan total e infinita, es el «culmen» de la unidad. Lejos de contradecirla, implica necesariamente *la unidad «esencial» de la conciencia y del amor y por tanto la unidad de substancia*.” F. BOURASSA, “La Trinidad” en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, 1987, 341ss Cf. ÍDEM, “Personne et conscience en théologie trinitaire”, en *Greg* 55 (1974) 471-493, 677-720.

sa que fundamenta la diferencia por parte del Padre y del Hijo”.⁵⁹ “Por eso tampoco se da «intratrinitariamente» un «tú» recíproco.”⁶⁰

De aquí al agnosticismo trinitario de Schoonenberg hay todavía un trecho considerable, pero su pasaje es facilitado por las premisas de Rahner (Cf. Greshake, DUT, 184s).

2.2 Persona y comunicación

Para Max Scheler la persona “*solo existe* en la realización de sus actos” (*Formalismus* 51,393s), pero no como el “mosaico de actos” del actualismo que reduce el ser al actuar (*ex operari sequitur esse*, *Formalismus* 394) sino como una “substancia de actos” (*Aktsubstanz*). Sin embargo uno *no* es persona ética; sólo llega a serlo o lo *deviene cuando* acoge el querer del *otro* como tal:

“Un niño puede presentar signos de «yoidad»... autoconciencia; pero no por eso es ya persona. Recién el niño «maduro» es persona en sentido pleno... El hombre es inmaduro mientras... quiere lo que quieren sus padres y educadores ... sin reconocer en ese querer la voluntad de otra persona diversa de él ...” (*Formalismus*, 484).

A Scheler se le ha reprochado (N. Hartmann, St. Breton) reducir la persona a la “ejecución (*Vollzug*) de actos”, olvidando que hay algo más hondo que estos: su “ejecutor (*Vollzieher*)”. Los representantes del “pensar dialogal” coinciden con Scheler en que “el hombre *deviene yo* junto al tú”.⁶¹ Este “yo” no se diseña desde el “*cogito*” sino desde el “*cogitor*”, del ser reconocido por el *otro* o, mejor, a partir de la *palabra* que el otro le dirige. La palabra propia y la ajena se entrecruzan en la recíproca constitución del *nosotros*, que *no es una suma* de personas previamente constituidas ni tampoco una unidad *substancial o colectiva* que las envuelve, sino una unidad *inter-personal*. En este “entre” (*inter*), configurado por el recíproco remitirse del yo y del tú, ambos se reúnen en un *nosotros* o en un “tercer factor”. Decía D.-R. Dufour:

59. RAHNER, *MySal* II/1 434s. En 115 cita a Lonergan, quien está hablando expresamente ¡de tres sujetos!

60. RAHNER, *MySal* II/1 412, nota 79. Aquí con razón Rahner remite a Lonergan II 196, para quien ese diálogo de las personas divinas no corresponde a la trinidad inmanente, sino a la economía: Jn 17,21; Gal 4,6.

61. M. BUBER, *Yo y tú*, Madrid, 1993. Ya F. H. JACOBI decía: “sin el tú, el yo es imposible”: *Beilagen* = Werke IV/ I, Leipzig, 1819 (reimpreso en Darmstadt 1968, 211).

“Para ser uno es preciso ser dos, pero cuando se es dos, se es inmediatamente tres. El espacio dual de la palabra no puede ser comprendido sin trinidad... La trinidad representa... la esencia del lugar social, en cuanto, sin ella, no habría relación de interlocución, no habría cultura humana” (Les mystères de la Trinité, París, 1990, 58).

¿Qué pensar de esta concepción de la persona y de su aplicación a la Trinidad? Debemos distinguir lo *negativo*, lo que ella niega o descuida (el ser o la sustancia de la persona, el individuo) de lo *positivo*, lo que ella afirma (lo social y relacional).

Por lo que toca a esto último, la *tesis trinitaria* según la cual las personas divinas se *constituyen* por las relaciones (subsistentes) es confirmada aquí por la *tesis fenomenológica* según la cual la persona se “constituye” esencialmente en relación (en diálogo) con otras personas. Con todo, debemos tener la lucidez para descartar equívocos. Porque “*relación*” en materia trinitaria significa el *ser correlativo* y no los *actos absolutos de intercambio* cognoscitivo y afectivo que enriquecen al sujeto y que dependen de opciones libres. Por otra parte, “*persona*” dicha del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo significa la originalidad *substancial*, el ser alguien y no algo.

Pero, junto a estas convergencias, el personalismo fenomenológico niega que la persona tenga “algo que ver” con la “sustancia” o con “el sujeto”, dado que ella sólo se daría en la línea de los actos y en franca oposición al individuo. Ahora bien, esa noción de la persona *no sólo no se puede aplicar a la Trinidad sin incurrir en gruesos errores tocantes a la fe, sino que tampoco puede fundamentar el “valor infinito” de la persona ni su precedencia respecto de las relaciones sociales*. Si este valor ha sido un dato originario de la fe cristiana, también ha pasado a configurar una convicción humana fundamental expresada en el *reconocimiento de los derechos humanos*, fundado en la naturaleza espiritual del hombre. Por esto es urgente arraigar la noción fenomenológica en la noción ontológica del “*distinctum subsistens in natura intellectuali sive spirituali*”. Aun allí donde el proceso de la adquisición de identidad no llega a lograrse ni se logre jamás (en el caso de los dementes, de los fetos abortados, etc.) debe respetarse la dignidad de la persona, ya que, *antes de toda actividad* en pro de su logro como persona, está *el don previo* de una realidad que posee una dignidad propia, como dice muy bien Greshake (DUT, 207s).

3. *El Padre ¿persona absoluta?*

La doctrina de la relación y de la procesión

1. Por “*persona absoluta*” no cabe entender la forma (*quo*) o esencia de la Deidad sino la subsistencia o el sujeto (*quod*) que puede ser, o bien *comunicable* a los Tres (“Dios”) o bien *incomunicable* (el “Padre”).⁶²

a) Con Santo Tomás entendemos por “*Dios*” “el que tiene Deidad” (*habens deitatem*), a saber, un sujeto (*quod*) o un concreto “cuasi específico”,⁶³ *comunicable y común* a los Tres (ST I q 39 a 3 ad 1m). “*Dios*”, el subsistente *comunicable*, es por identidad *real* su esencia aun cuando entre subsistente y esencia quepa una distinción *formal* o mental:

“en Dios todo lo significado como forma [= esencia] es subsistente. Luego, si mentalmente elimináramos la esencia no quedaría ningún sujeto de la misma porque la misma esencia es subsistente... Si no existieran las relaciones que distingue la fe, Dios sería substancia y persona por el hecho de subsistir en su [acto de] ser” (1Sent d 26 q 1 a 2).

Por eso “*la esencia divina es de suyo subsistente*” (Pot q 9, 5,13m) como también las mismas *relaciones* divinas (ST I q 28 a 2 c y 3m). Así entendida, “*persona absoluta*” *no designa al Padre* como subsistente *incomunicable* sino designa al misterio del “*Dios uno*”, propio del monoteísmo trinitario, pero accesible a la fe veterotestamentaria y a una comprensión filosófica.

b) Por “*persona absoluta*” cabe entender, además, una subsistencia *incomunicable* o un sujeto singular que es *uno de los Tres* (*unus* de Trinitate), a saber, *el Padre* que posee la divinidad originariamente, como “Fuente de la divinidad, *antes* (lógicamente hablando) de ser polo de oposición personal”, como decía Congar.⁶⁴ La cuestión se plantea desde las diversas interpretaciones actuales de la “fontalidad” del *Padre*.

2. En un extremo están aquellos que, al insistir en el Padre en cuanto principio “fontal” de la Deidad, lo consideran una persona “absoluta” en el sentido definido por Congar. Con mayor decisión que éste han dis-

62. Cf. K. OBENAUER, “Zur subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie”, *ThPh* 72 (1997) 188-215; L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 304-314.

63. Cf. D. DUBARLE: *Dieu avec l' être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*. Paris, 1986, especialmente pp. 315, 330s, 335, 340.

64. Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*. Roma, 1985, 138.

currido en los 80 J. Zizioulas⁶⁵ y J. Moltmann⁶⁶ y, en los 90 G. Gironés.⁶⁷ Con ellos no puede ser confundido W. Kasper, quien considera al Padre “persona absoluta” *por absorber en sí al Dios uno y a la esencia divina*, no tanto por diferenciarse del Hijo y del Espíritu.⁶⁸ Todos parten, como base bíblica, de la tesis rahneriana de que para el Nuevo Testamento “Dios” es exclusivamente el Padre. Pero esta tesis no es exacta.⁶⁹ Tampoco es exacto reducir al Padre el Dios del Antiguo Testamento: este era ya el Dios en tres personas que todavía no revelaba su trinidad aun cuando ya actuaba por su Sabiduría y su Espíritu.⁷⁰

En el otro extremo están aquellos que, pretextando temor al subordinacionismo que podría implicar la *imagen* de las procesiones y de las relaciones de origen, piensan que se han de abandonar estas categorías y tender a un concepto de la unidad de Dios fundado en la *perfecta comunión* de las tres personas, *no en el Padre como persona absoluta*. Tal es el caso de G. Greshake quien, siguiendo a von Balthasar (TL 2, 135), afirma

“el Padre realiza su propio ser en cuanto se regala totalmente al otro, al Hijo... pero recibiendo también justamente de ese modo de parte del Hijo su ser-padre.” Y

65. “Si Dios existe es porque existe el Padre, Aquel que por amor y libremente (Cf. GIRONÉS, 42) genera al Hijo y espira al Espíritu.” J. ZIZIOULAS, “Du personnage à la personne” en ÍDEM, *L’être ecclésial*, Geneve, 1981, 34. Sobre la polémica desatada por estas expresiones cf. Y. SPITERIS, “La dottrina trinitaria nella teología ortodossa. Autori e prospettive”, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma, 1993, 55 y nota 35.

66. “El Padre –según la doctrina de las procesiones trinitarias (¿por no proceder?) no puede estar constituido *a partir de una relación*. Debe estar constituido *por sí mismo*.” J. MOLTSMANN, *Trinidad...*, 181.

67. G. GIRONÉS, *La divina arqueología*, Valencia, 1991, 25: “El origen de todo es *el Padre*, no la *Trinidad* en sí misma como círculo cerrado de su propia reciprocidad. Eso quiere decir que el *Padre explica y justifica su existencia por sí mismo, sin referencia al Hijo o al Espíritu Santo*”; 31: “El Padre Eterno es principio de todo de una doble manera: absoluta y relativa. *Es el principio absoluto en cuanto su persona es la original identidad con la divina esencia; es el principio relativo, en cuanto libremente (?) se ha querido comunicar, constituyendo los «Otros» (¿intradivinos o creaturas?) como término de relación*”; cf. especialmente 21-31; 37-44. Queda la duda de si Gironés entiende por “libremente” el “voluntario por *concomitancia*” de ST I q. 42 a 2 c.

68. *El Dios de Jesucristo*, 175s. Pero “¿no se olvida así que la idea de Dios como Padre está condicionada desde el principio por su relación con el Hijo?” PANNENBERG, *Teología Sistemática 1*, Madrid 1992, 353, 204.

69. K. RAHNER, Θεός en *el Nuevo Testamento. Escritos de Teología I*, Madrid, 1961. II/4. Por cierto ὁ θεός, como *sujeto* es unívocamente el Padre (salvo Jn 20,28 donde Tomás llama, a Jesús resucitado, ὁ θεός μου), pero esto no es verdad de θεός como *predicado* del Verbo (cf. Jn 1,1c) ni como *atributo* del “Unigénito” (μονογενής θεός, Jn 1,18) ni como referido al “Dios” veterotestamentario (Lc 1-2). Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, “María y la Trinidad en Lucas 1-2”, *Estudios Trinitarios* 19 (1985) 152-153.

70. J. GALOT, *Dieu en trois personnes*, 33.

concluye: “Cada una de las tres personas refleja así, a su modo, la totalidad del acontecer trinitario.” DUT, 230s, 239s.

3. ¿Qué pensar? Coincidimos con Greshake en su crítica de la noción de persona absoluta que definiría al Padre con independencia del Hijo y del Espíritu Santo. Pero no compartimos su crítica de la doctrina de las procesiones y relaciones divinas como si fueran algo contradictorio (“¿puede uno *expresarse* [vg. el Padre *decir* al Verbo] antes de estar *constituido*?” DUT 241 y 616). A esta objeción de sentido común cabe responder con una distinción de Santo Tomás:

“se puede entender la relación en cuanto constitutiva de la persona divina, o en cuanto relación... Es necesario decir que, si se considera la relación en cuanto relación, presupone lógicamente la procesión; si se la considera como constitutiva de la persona, es lógicamente anterior a la procesión.” (De Potentia q. 10, a. 3).

El privilegio de *constituir* a las personas divinas le cabe a la propiedad personal que es la relación. Pero son los actos nocionales o procesiones inmanentes los que, fundamentando la relación y la *distinción de las personas*, configuran “el camino que conduce a la persona” (ST I 40 2 c). Más aún, es la reciprocidad de las relaciones la que permite evitar todo subordinacionismo *sin renunciar a la doctrina tradicional de las procesiones*.⁷¹ Esto es más claro en la *procesión del Amor* y en el *Don* mutuo que configuran las relaciones “*espirante-espirado*” o “*donante-donado*”. En este caso *el Padre ama al Hijo* y *este ama al Padre*, porque aquí el amante es principio del *amor* y no *del amado*, como ya afirmaba Santo Tomás en su primera enseñanza.⁷² Justamente porque esto no ocurre en la prime-

71. “Los Padres griegos hablaban con gusto del «Padre-causa», pero *no se trata más que de un término analógico* cuya deficiencia nos permite medir el uso purificador del apofatismo: *en nuestras experiencias, la causa es superior al efecto; en Dios, por el contrario, la causa, como cumplimiento del amor personal, no puede producir efectos inferiores: los quiere iguales en dignidad, la causa misma es la causa de su igualdad... El Padre no sería en un sentido verdadero persona si no fuese pros, hacia, enteramente vuelto hacia otras personas, comunicado enteramente a ellas, a las que hace personas, y por tanto iguales, por la integridad de su amor.*” V. LOSSKY, cit. por B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, Paris, 1986, 268s.

72. “A veces la razón de principio no se refiere al término del acto... y esto ocurre con el verbo amar (*diligere*) que implica en el amante razón de *principio del amor* y no *del amado*, y en estos casos *puede haber reciprocidad*: y eso ocurre porque implica el mismo amor emitido y no la emisión; y si sólo se entendiera separadamente el origen, entonces no habría conversión, porque *no se dice que el Padre se espira.*” (*I Sent* d 32 q 1 a 2 ad 1m).

ra procesión, *ella no admite reciprocidad* de modo que *el Padre genera al Hijo pero éste no genera al Padre*. Pero, aun así, no se excluye que sea propio del Padre el amor y la donación *originarios*, a los que el Hijo y el Espíritu Santo corresponden. *Luego sin el Generado y el Espirado el Padre simplemente no es tal*: Él sólo existe en cuanto Generador del Verbo y el Coespirador del Amor.

Por otra parte el principio según el cual el Padre es “el origen y la fuente de la deidad” (ST I 39, 5,6m) está tan fuertemente anclado en la tradición que no parece posible prescindir de él. Sólo el Padre es “fuente”, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre. Luego, sin extremismos, con Ladaria hay que afirmar a la vez las dos cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está totalmente referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a Él.⁷³

4. *El Verbo y su encarnación:*

¿Cur Deus homo o Cur Verbum capax hominis?

La cuestión fue planteada por K. Rahner en 1960, para fundamentar la correspondencia de la trinidad económica respecto de la trinidad inmanente.⁷⁴ Desde entonces ha conocido adversarios y partidarios (el primero de estos fue Lafont en 1969, quien en este punto le daba la plena razón a Rahner). En su reciente tesis, F.Neri ha examinado el ala crítica *filo-escolástica* (F. Marinelli, J.-H. Nicolas, A. Amato, G.M. Salvati) y las contribuciones *filo-rahnerianas* (G. Lafont, J. Alfaro, W. Kasper, B. Forte, H.U. von Balthasar).⁷⁵ La discusión se muere en los 80 para ser recuperada a fin del siglo XX por la tesis de Neri.

Karl Rahner sostiene que la automanifestación divina es libre en el *an sit*, no en el *quomodo sit*. Luego, si Dios decide encarnarse debe ha-

73. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*. 312.

74. “Si aceptamos que cada persona divina puede entrar en una unión hipostática con una realidad creada, el hecho de la encarnación del Logos no nos «descubre» propiamente nada acerca de él mismo... Pero ¿es verdad ese presupuesto de que cada una de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos: ese presupuesto no está probado y es falso...”, RAHNER, *MySal*, IV, 375-376.

75. Cf. F. NERI, *Cur verbum capax hominis. Le ragioni dell’incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma, 1999 (sigla Neri). Neri analiza la argumentación presentada por Rahner en *Escritos*, IV, 120-123 y en *MySal*, 373ss. Cf. 152ss.

cerlo respetando la propiedad de cada persona divina. Entonces es necesario que quien se encarna sea el *Logos*, en cuanto autoexpresión del Padre y en cuanto que es, respecto de la humanidad, como la gramática respecto de la palabra (MySal). No corresponde que el Padre innascible nazca en el seno de María. Así en orden a fundar el *Grundaxiom*, el juicio de Rahner es objetivo y correcto. En cuanto a lo *histórico*, Rahner incurre en inexactitudes y jamás documenta su tesis con citas, como observan, a propósito de su interpretación de Agustín, tanto Lafont⁷⁶ como Ladaria.⁷⁷ En cuanto a lo *especulativo*, cabe observar que el *teologoumenon* vale para medir el grado de correspondencia entre trinidad económica e inmanente, evitando hipótesis que desfiguren el rostro que la trinidad ha manifestado en la economía. Pero Rahner no ha sabido valorar la *conveniencia* de los teólogos medievales porque no entiende bien su sentido, que es más fuerte que en los teólogos modernos (Cf. Neri, 256-261).

5. La comunión del Espíritu Santo

El misterio trinitario se conecta con la *pneumatología* y la *eclesiología*, es decir, con el misterio del Espíritu Santo y de su gracia, animadores de la comunidad eclesial. En cuanto a la eclesiología y la Trinidad, tempranamente aparecieron trabajos consagrados al Concilio Vaticano II.⁷⁸ En la década del 60, H. Mühlen presentó a la Tercera Persona en la Trinidad, en la encarnación, en la gracia y en la eclesiología, a la luz especial de los vínculos interpersonales (yo-tú-nosotros): dado que en Dios el Espíritu Santo es el “nosotros” de “una Persona en dos Personas”, él *hace* de la Iglesia “una persona en muchas personas”.⁷⁹ En la década del 70 esta línea fue cultivada y desarrollada en va-

76. PCDJ 219 nota 23: “Jamais Augustin n’a envisagé une autre Incarnation que celle qui s’est effectivement réalisée.”

77. “En todo el De Trinitate no se encuentra un texto que pueda dar lugar a esta interpretación. [...] Agustín no se ha planteado expresamente este problema.” Cf. L. LADARIA, “Persona y relación en el De Trinitate de san Agustín”, *MkCom* 30 (1972) 245-291.

78. Cf. AAVV, *La SS. Trinidad, fuente de salvación en la constitución sobre la Iglesia* (Semanas de estudios trinitarios 2) Salamanca, 1968; N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La SS. Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981.

79. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster, 1963. *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: Ene Person in Vielen Personen*, Paderborn, 1964. (*El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974).

rias obras colectivas.⁸⁰ En la década del 80 la pneumatología trinitaria cobró un gran impulso con ocasión de la celebración de los mil seiscientos años del Concilio I de Constantinopla. Aquí cabe destacar los dos volúmenes de Actas del Congreso Teológico internacional de 1983,⁸¹ y la monumental trilogía de Y. Congar, *Creo en el Espíritu Santo* (1981-1985),⁸² a las cuales siguieron, en 1987, otras monografías,⁸³ entre las que sobresalía el último tomo de la *Theologik* de H.U. von Balthasar.⁸⁴ Las antes citadas encíclica *Dominum et vivificantem* (1986) y catequesis (1989-1991) de Juan Pablo II⁸⁵ acompañaron y consolidaron este notable proceso que, en el final de los años 90, no sólo cuajó en las innumerables publicaciones que acompañaron la preparación del Jubileo,⁸⁶ sino también en discusiones críticas respecto de cierto abordaje de la dimensión pneumatológica de la cruz.⁸⁷ Por su parte, también la teología evangélica y reformada ha mostrado recientemente la insuficiencia de una teología trinitaria que, limitándose a la economía (lo que *hace* el Espíritu), evita responder a la cuestión: ¿Quién es el Espíritu?⁸⁸

80. C. HEITMANN – H. MÜHLEN (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Munich, 1974 (*Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca, 1978); AAVV, *El Espíritu Santo ayer y hoy* (IX Semana de estudios trinitarios), Salamanca, 1975; AAVV, *L'Esprit Saint*, Bruxelles, 1978; W. KASPER (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg/iBr., 1979.

81. AAVV, *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Città del Vaticano, 1983, 2 vol.

82. Y. CONGAR, *Je Crois en L'Esprit Saint*, Vol. 1 "L'Esprit dans l'Economie. Révélation et expérience de l'Esprit", Paris, 1981; Vol. II, "Il est Seigneur et il donne la vie", Paris, 1983 y Vol. III, "Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident", Paris, 1985 (cf. trad. esp. *El Espíritu santo*, Barcelona, 1991).

83. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna, 1987; Cf. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna, 1987.

84. H. U. von BALTHASAR, *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987 (trad. *Teológica III. El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998).

85. JUAN PABLO II, Encíclica *Dominum et vivificantem*. AAS 78 (1986) 819s (cf. DHü 4780s); JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo (III)*, Madrid, 1996.

86. Cf. R. FERRARA - C.GALLI (eds.) *El Sople de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1998.

87. J. KOCKEROLS (*L'Esprit à la Croix. La dernière onction de Jésus*, Bruxelles, 1999) criticó el riesgo de adopcionismo en F.-X. Durrwell, el psicologismo en J. Moltmann y el idealismo en P. Evdokimov, mientras que, por otra parte, extrajo tres claves principales de la teología bíblica: el misterio del *don* (en la kénosis), de la *comuni3n* entre el Padre y el Hijo y del *amor* como autorrenuncia.

88. Entre las últimas publicaciones se destaca la tesis de H.-H. LIN (*Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie*, Frankfurt am Main, 1998) a la que remite J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, 1999. J. MCINTYRE (*The Shape of Pneumatology. Studies in the Doctrine of the Holy Spirit*, Edinburgh, 1997, 95-96) ha refutado la interpretación de G. L. Prestige, de una presunta prioridad de la trinidad de las personas –en los Capadocios– en desmedro de la unidad de esencia (86-87).

Dijimos que la pneumatología de la encíclica *Dominum et vivificantem* (2b, 11, 22c, 24, 41a, 58c, 67b) promocionó el tema de la *comunión* de categoría eclesiológica a categoría trinitaria. Para G.Greshake, la *communio* se ha vuelto clave tanto de la vida intratrinitaria como de otros ámbitos de la dogmática.⁸⁹ Su reciente tratado trinitario⁹⁰ se destaca por el intento sistemático de abarcar todos esos ámbitos desde la noción de *communio*, como clave de comprensión de la Trinidad en sí misma (1ª parte),⁹¹ de su relación con la creación, con el pecado-redención y con la Iglesia (2ª parte), con la ontología, la sociedad y las religiones (3ª parte). Para él esta noción se cifra en dos tesis tomadas del teólogo griego J. Zizioulas:

“a) *No hay ningún ente verdadero sin communio. Nada existe como «individuo», comprensible en sí mismo... b) Una communio que no parta de una hipóstasis, es decir, de una persona concreta y libre y que no conduzca a otras hypostáseis... no es una imagen del ser divino. La persona no puede existir sin communio; a su vez, toda forma de communio que elimine o reprima a la persona es inaceptable.*”⁹²

5.1. El modelo divino: El Amor y el Don de la Comunión increada

En el Nuevo testamento *comunión* (κοινωνία) y sus derivados *comunicar*, *consorte*, *partícipe* (κοινωνεῖν, κοινωνός) aparecen en las epístolas paulinas y joánicas con el significado básico de *comunidad con alguien* o de *participación en algo común* y en referencia a Cristo y al Espíritu Santo, el cual es *la misma comunión* si cabe entender 2 Cor 13,13 como genitivo epexegetico (“la comunión que es el Espíritu Santo”).⁹³ La articulación de la comunión *increada* con la comunión creada pertenece a la doctrina común del magisterio eclesiástico:

89. Cf. G. GRESHAKE, “Communio - Schlüsselbegriff der Dogmatik”, en: G. BIEMER B. CASPER / J. MÜLLER (comp.), *Gemeinsam Kirche sein*, (Homenaje a O. Saier), Freiburg i. Br. 1992, 90-121.

90. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Br 1997; ÍDEM *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (trad. R. Bernet), Barcelona, 2001 (citaremos esta traducción con la sigla DUT).

91. La trinidad de personas como *communio* “está frente al uno, que significa soledad... y frente al dos, que significa o bien división y exclusión (¡yo no soy tú!) o bien... narcisismo (¡tú eres para mí!)...” (DUT, 227s).

92. Citado por Greshake DUT, 119. El mismo Greshake (DUT, 116, nota 114 fin) observa que Zizioulas es criticado, entre otros, por A. de HALLEUX, en RThL 17 (1986) 129ss, 265ss, por exagerar las afirmaciones “personalistas” de los Capadocios silenciando otras totalmente “esencialistas”.

93. “Porque Dios os llamó a vivir *en comunión con su Hijo Jesucristo*, nuestro Señor” (1Cor 1,9). “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso *comunión con la Sangre de Cristo*? Y el pan que partimos, ¿no es *comunión con el Cuerpo de Cristo*?” (1Cor 10,16).

“Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen... Dios inscribe en la humanidad del varón y de la mujer... la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión” (JUAN PABLO II, Familiaris Consortio 11; cf. CCE 2331).

Por *comunión trinitaria* entendemos la *unidad relacional* de las personas divinas a partir de su pluralidad y trinidad, no directamente su identidad o *unidad substancial*. Decía Santo Tomás:

“De las personas divinas se dicen tres cosas, la procesión, la comunión y la afinidad (germanitas)...pero no habría comunión ni afinidad si no existiera la pluralidad de personas, multiplicadas por la procesión” (Potentia q. 10 a 5 c).

No por ello dejamos de reconocer, con Santo Tomás, una comunión de las personas divinas en la *unidad de la esencia* y una comunión de las naturalezas divina y humana *en la persona del Verbo*,⁹⁴ así como múltiples formas de *comunión creada* que, a partir de la comunión *doméstica* o familiar⁹⁵ pasan por la comunión *social* y *política*⁹⁶ para llegar a la comunión *eclesial* en la fe,⁹⁷ en la caridad,⁹⁸ o en los sacramentos⁹⁹ así como a la “comunión de la naturaleza divina” por la gracia (2 Pt 1,4).

Compartimos la tesis de G. Greshake, de que la comunión trinitaria se configura como la *mediación entre unidad y pluralidad*:

“La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo” (2Cor 13,13). “Si algo vale el consuelo que brota del amor o la comunión en el Espíritu... ruego que hagan perfecta mi alegría, permaneciendo bien unidos” (Flp 2,1). “Lo que vimos y oímos os lo anunciamos, para que viváis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1Jn 1,3). “Si decimos que estamos en comunión con Él y caminamos en las tinieblas, mentimos... Pero si caminamos en la luz... estamos en comunión unos con otros.” (1Jn 1,7). Para bibliografía ver GRESHAKE, DUT, 221s, 568.

94. “La condición de las personas divinas es tal que una de ellas no excluye a la otra de la *comunión de la misma naturaleza*, sino solamente de la *comunión de la misma persona*.” ST III q 3 a 6; cf q.19 a 1.

95. “*Comunión doméstica* del señor con el siervo, del esposo con la esposa, del padre con el hijo.”, ST I-II 105,4.

96. “Sepamos el modo óptimo de *comunión* y comunidad *política*, que contenga todo lo que nos permita el máximo de libertad (*ad votum*).”, *In Politicorum* II,1, lect.1, 169; cf ST I-II q 90,2, I-II q 105,2, II-II q. 42,2.

97. “El cismático... se separa de la *comunión* de los miembros de la Iglesia.”, ST II-II q 39,4; II-II q10,9.

98. “La beneficencia y la *comunión* pertenecen a la caridad, misericordia y liberalidad.”, ST II-II q 85,3; q 32,1.

99. “Sobre todo la excomunión separa la *comunión* de los sacramentos.”, ST II-II q 39,4, 4m.

“La trinidad supera tanto la soledad y el encierro en sí mismo cuanto también la división, la exclusión y toda forma de narcisismo, en cuanto trasciende la simple diferencia y une a los dos en una comunidad. De ese modo, lo uno y lo mucho, unidad y diversidad, sin reducirse una a la otra, constituyen la unidad de la comunio”. (DUT, 227s)

También aceptamos, pero con una distinción, su tesis según la cual:

“no es preciso recurrir a una unidad substancial (lógicamente) «previa» al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, comunio es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una (o, en el lenguaje filosófico, del actus purus uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como “comunicativo”), vida que abriga en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunicación recíproca y, con ello, tanto la unidad cuanto la pluralidad.” (DUT, 223)

En efecto, concedemos que esto vale en tanto que en Dios no hay distinción real entre unidad y pluralidad como tampoco hay “instantes de razón”, ningún “antes” ni “después”. Sin embargo, cabe referir a Él las “distinciones de razón” objetivas, de las cuales “depende casi todo lo que se dice” acerca de Dios uno y Trino (I Sent dist 2 q 1 a 3).¹⁰⁰ No es indiferente el orden lógico (no temporal) entre la entidad (posición), la alteridad del aliquid (división y negación),¹⁰¹ la unidad trascendental (negación de la negación) y la pluralidad o multitud trascendental:

“Es menester que la división preceda a la unidad, no absolutamente sino según nuestra manera de aprehenderla... Lo uno es incluido por la definición de la multitud, mientras que esta no es incluida en la definición de lo uno. En cambio la división es entendida por la misma negación del ente. De modo que en primer lugar entendemos el ente; luego su división, en cuanto que este ente no es aquel; en tercer lugar lo uno y, en cuarto lugar, la multitud.” (ST I q 11, a 2 4m). “Por pertenecer a los trascendentales lo uno y la multitud ...en lo divino pueden equivaler a

100. Cf. B. LEMAIGRE, *Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins*, RSPT 50 (1966)198s.

101. “Algo (*aliquid*) se dice como otro algo (*aliud quid*); luego, así como el ente es dicho uno en cuanto que no es dividido en sí, se dice algo en cuanto es dividido de otros.”, De Veritate, q 1 a 1 c. Cf. PH. ROSEMANN, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1996.

substancia y a relación... agregándoles tan sólo la negación implicada en su significado propio” (ibidem q 30 a 3 c).

En consecuencia distinguimos tres niveles de la comunión trinitaria:

1. La mediación *entre unidad y pluralidad* propia de la *communio* se da ya en la *esencia divina* realizada *en y por* las tres personas, como enseña el mismo Greshake:

“Este acontecimiento de mediación y de perfecta comunicación (actus purus) debe identificarse con el discurso tradicional acerca de la naturaleza o esencia divina una la cual no tiene existencia autónoma ni en sí ni por encima de las tres personas o en forma paralela. Ella es, por el contrario, aquello que acontece en y entre las tres personas, o, mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta: es el contenido de su ser-persona y de su perikhóresis inter-personal”. GRESHAKE, DUT, 229s.

2. Por cierto, no siendo un cuarto subsistente (*quod*), la esencia divina una existe sólo como *quo* en el *intercambio* de las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Así la *communio* no implica prioridad ontológica entre persona/personas y esencia, pues el amor divino no es algo que se dé “antes” del intercambio de las personas ni “después” del mismo, como “resultado” de personas que se aman. En los Amantes divinos la unión afectiva del amor no se reduce a su *identidad* en la esencia única ni es un pálido reflejo de ésta sino que configura el perfil mismo del Espíritu Santo, la “persona Amor” en quien ambos se unen en la *distinción* personal. Tal es la doctrina temprana de Santo Tomás:

“Dado que el Espíritu Santo procede como Amor, el mismo modo de su procesión hace que sea la unión del Padre y del Hijo. En cuanto tienen la misma esencia ellos se unen esencialmente pero en cuanto que se distinguen por las personas ellos se unen por la consonancia del amor; y si por un imposible no fueran uno solo por esencia sería necesaria la unión del amor para su gozo perfecto.” (I Sent d.10 1, 3).¹⁰²

Por cierto, no se trata de que el Espíritu Santo, “*comunión consubstancial*” del Padre y del Hijo (Agustín: *De Trinitate* VI,5,7), configure la *identidad substancial* de las Personas divinas o de que remedie un *déficit* espiritual de la esencia divina que, por el contrario, es su mismo Entender y su mismo

102. Para más textos ver F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Roma, 1970, 74ss.

Amar subsistentes. El Espíritu Santo es la unión afectiva del Padre y del Hijo en cuanto personas *distintas* y no en cuanto idénticas en su esencia. Y Él es unión en la distinción personal *por el mismo modo de su procesión*, por provenir de un principio dual, de dos que se aman mutuamente (*De Potentia* 10 a 2,11m). *En el común Amor y Don que el Padre y el Hijo se intercambian en el Espíritu Santo reside la raíz de la comunión increada*. Justamente la reciprocidad del intercambio se funda en el amor y el don del Espíritu, no en la expresión y generación del Verbo, que no dice ni genera al Padre pero que en el Espíritu Santo ama y se dona al Padre tal como este lo ama y se dona a él. Este rol peculiar de la persona del Espíritu Santo en la comunión trinitaria es un dato que no puede ser silenciado ni siquiera por los intentos de nivelar a las personas en el intercambio de la comunión. Porque,

“en la medida en que en el Espíritu despunta la rítmica íntegra del amor, en cuanto con él se pone de manifiesto en cierto modo la unidad de la unidad y diferencia entre el Padre y el Hijo, se puede concebir... desde la perspectiva del Espíritu, la totalidad de la vida trinitaria como amor perfecto” (GRESHAKE, DUT, 232).

3. Por cierto, la comunión increada no se reduce a la común esencia ni al común amor y don del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Ella incluye, además, aquella inmanencia mutua de cada persona en la otra a la que se refería Jesucristo: “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,10), interpretada como *perikhóresis* por la tardía tradición griega.¹⁰³ La doctrina de la “circumincesión” trinitaria debe mostrar que cada persona divina incluye a las otras “según la esencia, la relación y el origen” (ST I 42,5), y que cada una por entero y todas en conjunto son el Dios uno y trino. De este modo se evita el triteísmo sin sacrificar la distinción de las personas. Justamente en teorías trinitarias amenazadas por el triteísmo –porque han dejado de integrar, no ya sólo la teoría de las procesiones y de las relaciones, sino el dogma mismo de la unidad esencial o consubstancialidad– la noción de *perikhóresis* ha ganado en importancia como sustituto de esta unidad. Pero la consubstancialidad de las personas no puede ser sustituida por la *circumincesión*, aunque deba ser complementada por ésta.¹⁰⁴

103. Ver L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, 1977, 281-297; J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, 1980, 190s; L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Buenos Aires, 1986, 167ss; S. DEL CURA ELENA, Art *Perikhóresis* en DTDC, 1086-1095 (con abundante bibliografía).

104. Ver J. O'DONNELL, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, *Gregorianum*, 69 (1988) 5-34.

5.2 La comunión humana (familiar, eclesial y social), reflejo de la Trinidad

TRINIDAD Y FAMILIA

Pablo VI, en Nazareth, presentó a la *familia* como “comunión de amor”,¹⁰⁵ mientras que, en Puebla, Juan Pablo II propuso las relaciones *trinitarias* como modelo de familia:

“Se ha dicho, en forma muy bella y profunda, que nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la familia divina es el Espíritu Santo.”¹⁰⁶

Y en el n. 6 de la *Carta a las familias* (2/2/1994) agregó el “Nosotros” divino como modelo eterno del “nosotros humano”, formado por el varón y la mujer, creados a su imagen y semejanza. Esta analogía, directamente antropológica e indirectamente trinitaria, tiene una larga historia que, más allá de unos orígenes gnósticos, se remonta a una tradición que Metodio y otros Padres griegos recogieron de los primeros exégetas cristianos (Clemente romano, Ireneo, etc).¹⁰⁷ Más allá de las variantes que ofrecen los reparos de toda analogía, se trata de aunarlas en una perspectiva más amplia que presente a la familia no solo como ícono de la *trinidad*¹⁰⁸ sino como modelo de la comunidad eclesial (*ecclesia domestica*) y de la misma *sociedad civil*, a saber, como la comunidad donde cada uno es irremplazable pero está mediado por el otro en su rol específico (el hijo por sus padres, el padre por la madre y el hijo, la madre por el padre y el hijo), no viviendo aisladamente para sí, como la comunidad donde la base no es la lucha por los propios derechos sino el amor que genera vida y que perdona las faltas.

105. “Que Nazaret nos enseñe lo que *es la familia, su comunión de amor*, su austera y sencilla belleza, su carácter sagrado e inviolable...”. PABLO VI, discurso del 5/1/1964 en Nazaret (citado en CCE, 533).

106. JUAN PABLO II, Homilía en la primera misa celebrada en la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, Puebla, 28/1/1979. El “se ha dicho” alude a la fórmula previa del Documento de Consulta: *Dios es familia, comunión, fuente de participación* (36). El Papa omitió “comunión, participación” y agregó las tres relaciones trinitarias “paternidad, filiación, amor”, puntualizando que este amor es el Espíritu Santo.

107. Sobre esto ver los estudios de A. ORBE, “La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva”, *Gregorianum* 45 (1964) 103-118; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1982, 592ss y de B. CASTILLA Y CORTÁZAR, “La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas.” *Annales theologici* 10 (1996) 381-416. Tener presente que, en el texto gnóstico de *Nag Hammadi* C III, “el Padre, la Madre, el Hijo” no son algo primero sino poderes derivados de la viviente Reserva (Σύγη) y del incorruptible Padre.

108. Ver bibliografía en GRESHAKE, DUT, 323, nota 846.

TRINIDAD Y COMUNIÓN ECLESIAL¹⁰⁹

No hay duda de que, de todas las analogías, la eclesial es la mejor enraizada en la Biblia:

“Que todos ellos sean uno. Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste para que ellos sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17, 21-22).

El suelo (*en*) y el modelo (*como*) de una unidad que es, a la vez, de identidad en la naturaleza y de comunión en las personas, está configurado por el *nosotros* trinitario del amor mutuo y de la inmanencia recíproca. A imagen de esta doble unidad debe reinar en los cristianos la unidad de semejanza en la naturaleza y de “unión de caridad en la gracia” (DS 806).¹¹⁰ Pero la Iglesia es icono de la Trinidad no sólo en cuanto *comunión* sino, además, en cuanto *misión*, no sólo por su *origen*, de modo que, “por el sople del Espíritu, la muchedumbre de corazones se convierte en un solo corazón y una sola alma” (Ricardo: *De Trinitate* VI, 10), sino por su *destino*, porque, continuando la misión del Hijo y obedeciendo a la inspiración del Espíritu, ella es enviada por Dios Padre al mundo que es, a la vez, “mundo *en* la Iglesia” y “mundo *en torno* a la Iglesia”.¹¹¹

TRINIDAD Y SOCIEDAD CIVIL

En ningún otro tópico como en el presente la doctrina trinitaria ha corrido mayores riesgos de relativización funcional, sea en el sentido de la teoría proyectiva de Feuerbach,¹¹² sea en el sentido ideológico de la teología política, trátase del “monoteísmo político” de la antigüedad, de signo monárquico y “monarquiano”,¹¹³ trátase de recientes ensayos de extraer de la *communio* trinitaria consecuencias *directas* para plasmar no

109. Cf. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, 1981 y DTDC (1992), 657-690

110. Cf. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, 178ss. Ver GRESHAKE, DUT, 447-471.

111. Cf. GRESHAKE, DUT, 472ss; SECRETARIADO TRINITARIO, *Trinidad y misión* (Semanas de estudios trinitarios XV), Salamanca, 1981; N. SILANES, *Misión, misiones*, DTDC, 879-890.

112. L. FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro*, §63 y *La esencia del Cristianismo* [§ 7].

113. Cf. Y. CONGAR, “El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios trino”, *Concilium*, 163 (1981) 3-17.

sólo la vida eclesial sino también la vida sociopolítica.¹¹⁴ En un ensayo por superar tanto a los defensores como a los críticos de la teología política, P. Koslowski dejó asentado este principio:

“La Trinidad no excluye un monoteísmo político porque la tríada divina no tenga ninguna correspondencia en lo creado [tesis de Peterson] sino porque... toda revelación subsiguiente de Dios que se asuma en un principio político, sea la raza, la clase, el pueblo o la masa, transforma la revelación de Dios en Cristo en un preludivio insignificante de las revoluciones presentes.”¹¹⁵

Sin pretender un reflejo *demasiado directo* de la fe trinitaria sobre la realidad socio-política, G. Greshake piensa que pueden acogerse estas afirmaciones:

“Con el Dios trino no se corresponde la monarquía de un soberano sino la comunidad de hombres sin privilegios ni sometimientos. Las tres personas divinas lo poseen todo en común, salvo sus propiedades personales. Luego, con la Trinidad, se corresponde una comunidad en la que las personas se definen por sus relaciones mutuas y sus significaciones recíprocas, no por el poder y por la posesión.”¹¹⁶

6. Trinidad y creación

La teología trinitaria se conecta con el *misterio de la creación*.¹¹⁷ Las resonancias cósmicas del misterio trinitario se revelan no sólo en la clásica doctrina de los “vestigios” de la Trinidad en la creatura material¹¹⁸ sino también en una soteriología pneumatológica que conecte el obrar cósmico y salvífico del “Espíritu creador”, tal como ya lo había entrevistado Santo Tomás:

114. Vg. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 184-188, en las que hace un rápido recorrido por el comunitarismo y el anarquismo, el capitalismo, el socialismo y la democracia para concluir que la doctrina trinitaria es “fuente de inspiración para las prácticas sociales” (186).

115. P. KOSLOWSKI, “Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?”, *ThPh* 56 (1981) 75.

116. J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 215.

117. Entre los trabajos pioneros cabe destacar los de E. BAILLEUX, “La création œuvre de la Trinité, selon saint Thomas”, *RTh* 62 (1962), 25-42; H. U. VON BALTHASAR, “Creación y Trinidad”, *Communio* 10, (1988), 185-191; D. CERBELAUD, “Creation et Trinité”, *RSPT* 72, (1988), 88-94.

118. L. FLORIO: “Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción del Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente”, Salamanca, *Koinonía* 35, , 2000.

“El conocimiento de las personas divinas fue necesario... para que tuviésemos una justa idea de la creación: porque, al decir que Dios lo hizo todo por su Verbo, nos apartamos de los que opinan que Dios produjo el mundo por necesidad natural y, cuando decimos que en Dios hay una procedencia de amor, manifestamos... que Dios no tenía necesidad de crear el mundo... sino que lo hizo por amor de su bondad.” (ST I q 32 a 1 ad 3).¹¹⁹

a) En cuanto a una soteriología pneumatológica el *diálogo interreligioso* ha impulsado a la reflexión trinitaria a enfatizar, con tanteos y ensayos controvertidos, la universalidad de la iluminación del Logos y de la moción del Espíritu.¹²⁰

b) En cuanto a la relación del misterio trinitario con el misterio de la creación, ella no se reduce a la naturaleza material como su “vestigio”¹²¹ sino que pasa esencialmente *por el misterio del hombre* como su imagen o “icono”. Pero mientras la “antropología trinitaria” clásica se concentraba en la vida *intrasubjetiva* del espíritu, objetivado en su verbo y unificado en su amor, en la teología reciente esta analogía del espíritu ha sido silenciada –cuando no malinterpretada como “conceptual”– mientras que el *acento* ha sido puesto en la figura *intersubjetiva* de la amistad, de la familia y de la sociedad.¹²²

C) *El Sistema: ¿De Deo uno et trino?*

Hemos iniciado la sección anterior mostrando que el “olvido de la esencia divina” no atendió al doble camino que va *de la naturaleza a las personas y viceversa*, y exageró unilateralmente una legítima sistematización del misterio de Dios que va de las personas divinas a la esencia divina. En efecto, esta línea, en cuanto iniciada por M. Schmaus, *desembocaba efectivamente en la esencia divina* y mantenía la consideración sistemá-

119. Al respecto ver G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995; G. MARENGO, *Trinitá e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma, 1990.

120. Ver en A. AMATO (ed.), *Trinitá in contesto*, Roma, 1994, los artículos de J. DUPUIS (127-150), D. VELIATH (171-190); D. ACHARUPARAMBIL (199-212); J. LOPEZ GAY (213-223), J. KUTTIANIMATTATHIL 297-324.

121. FLORIO, *Mapa...*176-191. Según G. M. SALVATI [“Crisi ecologica e concezione cristiana di Dio”, *Sapienza* 43 (1990) 145-160] la crisis ecológica lleva a plantear la relación entre la naturaleza y su fuente trinitaria.

122. Cf. FLORIO, *Mapa...*191-249.

tica de los atributos divinos esenciales, desde la simplicidad y bondad de Dios hasta su sabiduría y amor.¹²³ En cambio la línea iniciada por K. Barth y K. Rahner *absorbía la esencia divina* en la persona del Padre como “persona absoluta” y ya no encontraba un lugar sistemático para los atributos divinos esenciales, los cuales ya no son considerados sino rapsódicamente o con un *tour de force*.¹²⁴ Desde esta luz se aprecia la debilidad de la crítica a los clásicos *De Deo uno* y al *De Deo trino* considerados como tratados *separados* entre sí y *desconectados del misterio de la salvación*. El mismo K. Rahner moderó posteriormente su crítica inicial en la Enciclopedia *Sacramentum mundi*, con una recepción del *De Deo uno* aunque reducido a “diseño más bien formal” de la doctrina trinitaria expuesta en la cristología y en la pneumatología:

“el todo de la dogmática es teología de la Trinidad... Siendo así, nada impide que, al principio, en un tratado *De Deo trino* se ofrezca un diseño más bien formal de aquello que, como auténtica teología de la Trinidad, se desarrollará en el todo que ha de seguir. Pero ese tratado inicial debería entenderse realmente así; no como un tratado que acaba su tema y lo deja atrás, sino como un tratado que orienta previamente sobre un tema que ha de seguir. Si el tratado preliminar *De Deo trino* es entendido así, podemos aprobar tranquilamente el procedimiento usual, en que se expone primero el tratado *De Deo uno* antes de hablar *De Deo trino*. Pues también el tratado sobre el Dios uno y sobre su esencia, si ha de ser verdadera teología y no sólo mera metafísica, debe hablar del Dios de la historia y de su manifestación histórica, del Dios de una posible revelación, y así está referido ya al tratado sobre el Dios trino como el que así se revela en la historia de la salvación.”¹²⁵

La expresión “diseño formal” se refería aquí no sólo al *De Deo uno* sino también al *De Deo trino* y, así, equivalía a lo que, en su anterior trabajo en *MySal*, Rahner llamaba “anticipación formal de la cristología y la pneumatología”,¹²⁶ es decir, “anticipación” de la economía salvífica lleva-

123. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I5, München, 1953 (ÍDEM, *Teología Dogmática I. La trinidad de Dios*, Madrid, 1960) §§ 62-98, y A. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik II. Gott – der Eine und Dreieine*, Regensburg, 1978 (ÍDEM, *Curso de Teología dogmática II. Dios uno y trino*), §§ 25-48.

124. Es lo que ocurre, entre otros, en W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*.

125. K. RAHNER, “Trinidad” en K. RAHNER ET AL., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t VI, 1978, 753.

126. “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación”, *MySal*, Vol. II/1, 445.

da a cabo en las misiones del Hijo y del Espíritu. Así entendida la palabra “formal” puede ser empleada para calificar la *consideración* de la Trinidad inmanente como *previa* (“anticipación”) respecto de la *consideración* de la Trinidad económica y “como *un tratado que orienta previamente sobre un tema que ha de seguir*”, es decir, que no está acabado y que exige un ulterior desarrollo “económico”. Pero debemos evitar esa palabra si con ella pretendemos reducir la Trinidad inmanente a una “formalidad abstracta”, como un “*quo*” carente de concreción. Porque tan concretos (*quod*) son el Padre, el Hijo y el Espíritu en sí mismos y en su eternidad como en su manifestación en la economía salvífica. Y tan concreto (*quod*) es el ser y el obrar inmanente de Dios, es decir, su “esencia”, como lo es su presencia y operación en la historia de la salvación.

Hecha esta puntualización, debemos recoger el desafío de un desarrollo menos formal y más concreto del tratado sobre el Dios uno y trino como “*verdadera teología y no sólo mera metafísica*”, como “*Dios de la historia y de su manifestación histórica*” en Cristo y en su Espíritu. En esta línea los “atributos esenciales de Dios” deben ser desarrollados no sólo como “presupuesto de la doctrina trinitaria”,¹²⁷ sino también de la doctrina cristológica. No se trata solamente del interesante ensayo bonaventuriano de compaginar en Dios los atributos esenciales (unidad) apropiados en el poder, saber y querer con las propiedades de las personas divinas¹²⁸ sino, además, de compaginar en Dios, en forma *paradojal*, sus atributos esenciales y eternos, con lo que de Él nos ha sido revelado en la historia de la salvación llevada a cabo en el Verbo Encarnado: Dios es *simple* y excluye toda composición, aun cuando se une hipostáticamente a la humanidad de Cristo; es *inmenso y omnipresente* aunque inhabita especialmente en el cuerpo de Cristo y en el alma del justo; es *inmutable* en su ser y en sus promesas, aun encarnándose y padeciendo la muerte en la cruz; “en Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que *en sí mismo es eterno*”.¹²⁹

RICARDO FERRARA

17/5/2002

127. Cf. M. HAUKE, “Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea” En J. ALVIRA ET AL., *Cristo y el Dios de los cristianos* 1998, 537-546.

128. Cf. S. BONAVENTURA, “Breviloquium, pars I”, *De Trinitate Dei*, cap. 2-8.

129. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 10.