

LA TRINIDAD, LA SOCIEDAD Y LA LIBERACION

Leonardo Boff

Colección



LEONARDO BOFF

**LA TRINIDAD,
LA SOCIEDAD
Y LA LIBERACION**

EDICIONES PAULINAS

CONTENIDO

	<i>Pág.</i>
Introducción.....	7
1. En el principio está la comunión.....	17
2. Cómo se nos reveló la santísima Trinidad.....	37
3. Esfuerzos de comprensión de la verdad trinitaria.....	58
4. La comprensión dogmática de la santísima Trinidad.....	86
5. La santísima Trinidad en la imaginativa teológica.....	125
6. La doctrina trinitaria en una situación cultural en cambio.....	138
7. La comunión trinitaria, base para una liberación social e integral.....	153
8. Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo.....	191
9. Gloria al Padre, origen y fin de toda liberación.....	202
10. Gloria al Hijo, mediador de la liberación integral.....	218
11. Gloria al Espíritu Santo, motor para la liberación integral.....	231
12. Como era en el principio: la Trinidad inmanente, en sí misma.....	260
13. Ahora y siempre: la Trinidad económica, para nosotros.....	267
14. Por los siglos de los siglos: la Trinidad en la creación y la creación en la Trinidad.....	276
15. Amén. La totalidad del misterio en un fragmento.....	282
Bibliografía.....	287
Glosario.....	294
Índice.....	301

NIHIL OBSTAT

Dr. Frei Fidelis Vering, Ofm
Petrópolis, 10 de junio de 1986

IMPRIMATUR

Mons. Adriano Hypolito, obispo de Nova-Igussuensis
Nova Iguaçu, 29 de junio de 1986

© Ediciones Paulinas 1987 (Protasio Gomez, 11-15. 28027 Madrid)
© CESEP - São Paulo 1987

Título original: *A Trindade, a sociedade e a libertação*
Traducido por *Alfonso Ortiz García*

Fotocomposición: Grafilia, S. L. Pajaritos, 19. 28007 Madrid
Impreso en Artes Gráficas Gar. Vi. Humanes (Madrid)
ISBN: 84-285-1.172-1

Depósito legal: M. 8-199-1987

Impreso en España. Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

DE LA SOLEDAD DEL UNO A LA COMUNIÓN DE LOS TRES

En la raíz de toda doctrina religiosa está el encuentro con el misterio divino. Este encuentro produce una experiencia radical que globaliza las diversas dimensiones de la existencia, el afecto, la razón, la voluntad, el deseo y el corazón. La primera reacción, expresión de gozo, es la alabanza, el canto y la proclamación. Viene luego el trabajo de apropiación y de traducción de la experiencia-encuentro, hecho por la razón devota. Es cuando surgen las doctrinas y los credos.

1. La fe y las explicaciones de la fe

La doctrina trinitaria del cristianismo conoció un recorrido semejante. En primer lugar se dio la experiencia-fuente: los primeros discípulos convivieron con Jesús; observaron cómo rezaba, cómo hablaba de Dios, cómo predicaba, cómo trataba con las personas, especialmente con los pobres; cómo arrojó los conflictos, cómo sufrió hasta la muerte y cómo resucitó; también observaron todo lo que ocurría en la comunidad que había creído en él, especialmente a partir de pentecostés. Proclamaban con alegría en sus oraciones y con sencillez en sus predicaciones al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Sin querer multiplicar las divinidades, ya que todos procedían del judaísmo, donde el monoteísmo es un dogma estricto, le llamaban Dios a cada uno de ellos. Más tarde, los cristianos comenzaron a pensar en esta experiencia y a traducir en una fórmula

esta proclamación. Surgió entonces la doctrina trinitaria, expresada clásicamente de este modo: un Dios en tres personas, o una naturaleza y tres hipóstasis, o tres amantes y un solo amor, o tres sujetos y una única substancia, o tres únicos y una sola comunión. ¿Qué es lo que ocurrió? La doxología (la alabanza) se transformó en teología (reflexión sobre Dios) y la fe le abrió espacio a la razón.

En este desdoblamiento es importante distinguir entre lo que es la fe y lo que es la explicación de la fe. Así, decir que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo es fe; decir que Dios es una naturaleza y tres personas es explicación de la fe. Acoemos la fe con corazón abierto, pero podemos discutir, y hasta rechazar, la explicación de la fe. La fe es respuesta a la revelación divina; la explicación de la fe es respuesta de la razón a las cuestiones que la fe suscita.

Todas las explicaciones de la fe intentan aclarar la fe, a fin de que la fe sea más robusta y tenga más razones para cantar y proclamar. Cuando han sido asumidas por la Iglesia en sus pronunciamientos oficiales (concilios, sínodos y pronunciamientos del magisterio), las explicaciones de la fe merecen un gran respeto. Pero, en sí mismas, esas explicaciones no son la fe. Por eso, como enseñaban los grandes maestros de la teología, el acto de fe va más allá de las explicaciones (fórmulas) y alcanza a lo que éstas intentan, pero sin llegar siempre a expresarlo adecuadamente. Todas las nuevas explicaciones de la fe trinitaria tienen que hacer la fe más creíble y apetecible. Pero solamente alcanzarán ese objetivo si asumen toda la verdad presente en las explicaciones consagradas y van más allá de ellas. Entonces lo nuevo deja de ser extravagante. Es reconocido como una expresión del tesoro de la fe, en el que —como dice el Señor— hay cosas nuevas y viejas (cf Mt 13,52).

Si, por ventura, se expresan cosas nuevas en nuestras explicaciones, entonces habrá que entenderlas como intentos de articulación del mismo tesoro en comunión con las cosas viejas (pero no envejecidas), cuya verdad abrazamos.

2. La Trinidad como misterio de inclusión

La racionalidad de la fe en la Trinidad se muestra mejor cuando la confrontamos con el monoteísmo y el politeísmo, en diálogo con la unidad y la pluralidad.

En el monoteísmo nos enfrentamos con la soledad del uno. Por más rico y pleno de vida, de inteligencia y de amor que sea, ese Dios no tendrá nunca a nadie a su lado. Estará eternamente solo. Todos los demás seres serán subalternos o dependientes de él. Si hubiera comunión, sería siempre desigual.

En el politeísmo, en la comprensión común, nos las tenemos que ver con la pluralidad de divinidades, con jerarquías y diferencias de naturaleza, benéfica o maléfica. Se evapora la unidad divina.

Cada una de estas expresiones religiosas encierra un momento de verdad que hay que recoger. Existe la percepción de que en la experiencia del misterio hay unidad y diversidad. ¿No existirá la unión de los diversos? ¿No podrá ser la diversidad la revelación de la riqueza de la unidad?

La fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, o sea, en la Trinidad, sale al encuentro de estas exploraciones. En la experiencia del misterio se da ciertamente la diversidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) y, al mismo tiempo, la unión de esta diversidad, mediante la comunión de los diversos por la que ellos están los unos en los otros, con los otros, por los otros y para los otros. La Trinidad no se ha excogitado para responder a la problemática humana. Es revelación de Dios tal como es: Padre, Hijo y Espíritu Santo en eterna correlación, interpenetración, amor y comunión, por lo que son un solo Dios. El que Dios sea trino significa la unión de la diversidad.

Si Dios fuera uno solo, se daría la soledad y la concentración en la unidad y unicidad. Si Dios fuese dos, una diada (Padre e Hijo solamente), habría separación (uno es distinto del otro) y exclusión (uno no es el otro). Pero Dios es *tres*, una Trinidad. El *tres* evita la soledad, supera la separación y sobrepasa la exclusión. La Trinidad permite la identidad (el Padre), la diferencia de la identidad (el Hijo) y la diferencia de la dife-

rencia (el Espíritu Santo). La Trinidad impide un frente a frente del Padre y del Hijo en una contemplación «narcisista». La tercera figura es el diferente, el abierto, la comunión. La Trinidad es inclusiva, ya que une lo que separaba y excluía (Padre e Hijo). Lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad, se encuentran en la Trinidad como circunscritos y re-unidos. El tres aquí no significa tanto el número matemático como la afirmación de que bajo el nombre Dios se verifican diferencias que no se excluyen sino que se incluyen, que no se oponen sino que se ponen en comunión; la distinción es para la unión. Por ser una realidad abierta, este Dios trino incluye también otras diferencias; de este modo el universo creado entra en la comunión divina.

3. Dios es la unión de los tres únicos

¿Cómo hemos de concebir la unidad de los tres? ¿Cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son, para la fe cristiana, un solo Dios? En la reflexión teológica encontramos dos explicaciones principales.

La primera explicación parte del Padre. Es la opción de los teólogos griegos. Según ellos, el Padre es el origen y la fuente de toda la divinidad. El comunica toda su sustancia al Hijo y al Espíritu Santo. Los tres son consustanciales, y por eso un solo Dios. En esta visión se da el riesgo de introducirnos en una especie de teogonía, es decir, de una génesis de Dios. El Padre, que no es causado, causa al Hijo y hace proceder de sí mismo al Espíritu Santo. También se da la tentación del subordinacionismo (de Arrio). Según él, el Hijo y el Espíritu Santo estarían subordinados al Padre; habría una jerarquía desigual entre las divinas personas.

La segunda explicación parte de la naturaleza divina y espiritual. Es la posición de los teólogos latinos. Para ellos, Dios es ante todo un Espíritu absoluto que piensa y ama. La suprema inteligencia de sí mismo se llama Hijo, y el infinito amor es el Espíritu Santo. O también, Dios es el sumo bien, que se derrama intrínsecamente: la completa autoentrega de sí

designa al Hijo; y la relación de amor entre el Padre y el Hijo significa al Espíritu Santo, eje de la unión entre ambos.

En esta perspectiva no se descarta por completo el riesgo de la teogonía. Funciona el principio metafísico de la causalidad, aplicado a Dios. Donde todo es eterno, ¿puede hablarse de generación y de espiración? Y existe además el riesgo del modalismo (de Sabelio), según el cual la misma naturaleza divina o el mismo Espíritu absoluto se mostraría bajo tres modos distintos o tres concreciones diversas, pero permanecería finalmente y para siempre la unicidad del mismo Espíritu absoluto. De esta forma nos quedaríamos dentro de los límites del monoteísmo pre-trinitario.

Nosotros intentaremos un tercer camino. Partimos decididamente de la Trinidad, o sea, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tal como nos los revelan las Escrituras y como aparecen en el caminar histórico de Jesucristo. Coexisten simultánea y originalmente; son los tres co-eternos. Como veremos en el capítulo 2, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no surgen como separados o yuxtapuestos, sino siempre implicados y relacionados mutuamente. ¿Dónde reside la unidad de los tres? Reside en la comunión entre los tres divinos. Comunión significa común-unión (*communio*). Solamente entre personas puede haber unión, ya que ellas se abren intrínsecamente unas a otras, existen unas con otras y son unas para las otras. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven en comunidad por causa de la comunión. La comunión es expresión del amor y de la vida. La vida y el amor son dinámicos y exuberantes por su propia naturaleza. Por tanto, bajo el nombre de Dios hemos de entender siempre la Tri-unidad, la Trinidad como unión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En otras palabras, la unión trinitaria es propia de la Trinidad. De esta manera, tanto la unidad idéntica de la misma naturaleza divina como la unicidad del mismo Espíritu absoluto poseen un sentido estrictamente trinitario. La interpenetración permanente, la correlacionalidad eterna, la autoentrega de las personas unas a otras constituye la unión trinitaria, la unión de las personas. Para expresar esta unión, la teología, a partir del siglo VI, acuñó la expresión griega *perijóresis* (cada persona contiene a las otras

dos, cada una penetra a las demás y se deja penetrar por ellas, cada una mora en la otra, y viceversa), y la latina habló de *circumincisión* (interpenetración activa de unas en las otras) o de *circuminsesión* (el estar estática y extáticamente de unas en las otras). En el centro de nuestra reflexión situaremos precisamente la *perijóresis*; éste será el principio que estructure nuestra explicación de la fe trinitaria. Conservaremos esta expresión griega por no haber encontrado otra mejor en nuestra lengua. En la Trinidad todo será perijorético: la unión, el amor, las relaciones hipostáticas.

El fundamento principal de nuestra opción se encuentra en Jn 10,30: «Yo y el Padre somos una sola cosa (*en*)». Nótese que Jesús no dice: «Yo y el Padre somos numéricamente uno (*eis*)», sino que estamos juntos (*en* en griego; idea que aparece luego en Jn 10,38: «El Padre está en mí y yo en el Padre») (cf Mt 19,5.6). La unión del Padre y del Hijo no suprime la diferencia y la individualidad de cada uno. Antes bien, la unión supone la diferencia. Por el amor y por la comunión recíproca ellos son una sola cosa, el único Dios-amor. El Espíritu Santo está también siempre junto a ellos porque es el Espíritu del Hijo (Gál 4,6; Rom 8,9), porque nos revela al Padre en la oración (cf Rom 8,16), porque viene de junto al Padre (Jn 15,26) a petición del Hijo (Jn 14,16).

El riesgo del triteísmo, presente en esta opción, se evita por la perijóresis y por la comunión eterna que originalmente existe entre las personas. No hemos de pensar que existan primero los tres, cada uno por sí mismo, separado de los otros, para entrar luego en comunión y en una relación perijorética. Esta representación sería un error y pondría la unión como resultado posterior, como fruto de la comunión. Las personas están intrínsecamente y desde toda la eternidad y sin principio entrelazadas unas con las otras. Co-existieron siempre; nunca existieron separadas.

Esta unión-comunión-perijóresis se abre hacia fuera: invita a las criaturas humanas y al universo a insertarse en la vida divina. «Que todos estén en nosotros..., para que sean una sola cosa, como nosotros somos una sola cosa (*en*)» (Jn 17,21-22).

Debido a la perijóresis y a la comunión, todo en la Trinidad es ternario. Cada persona actúa en unión con las otras, incluso cuando se trata de acciones propias, como la creación por parte del Padre, la encarnación por parte del Hijo y la pneumatificación por parte del Espíritu Santo. El Padre crea por el Hijo en la inspiración del Espíritu Santo. El Hijo se encarna, enviado por el Padre en la virtud del Espíritu vivificador. El Espíritu desciende sobre María e inunda la vida de los justos, enviado por el Padre a petición del Hijo.

Usando la terminología descriptiva de la tradición, decimos: el Padre «engendra» al Hijo en el seno del Espíritu Santo (*Filius a Patre Spirituque*), o el Padre «espira» al Espíritu Santo junto con el Hijo (*Spiritus a Patre Filioque*), o el Espíritu revela al Padre por el Hijo o el Hijo ama al Padre en el Espíritu, o el Hijo y el Espíritu se reconocen en el Padre y así sucesivamente. De este modo tendremos un equilibrio trinitario, ya que todo es ternario y está implicado perijoréticamente, todo es participado, todo circula, todo es donación recíproca, todo está unido por la comunión.

Esta comprensión del misterio de la santísima Trinidad es sumamente sugestiva para la experiencia de la fe en un contexto de opresión y de ansias de liberación. Los oprimidos luchan por su participación en todos los niveles de la vida, por una convivencia justa e igualitaria dentro del respeto por las diferencias de cada persona y grupo; quieren la comunión con otras culturas y otros valores, con Dios como el supremo sentido de la historia y del propio corazón. Como se les niegan históricamente estas realidades, se sienten urgidos a entrar en un proceso de liberación que intenta ensanchar los espacios para la participación y la comunión. Para los que tienen fe, la comunión trinitaria entre los divinos tres, la unión entre ellos en el amor y en la interpenetración vital les puede servir de fuente de inspiración y de utopía, engendrando modelos cada vez más integradores de las diferencias. Esta es una de las razones por las que este camino de perijóresis trinitaria ha sido asumido como eje estructurador de nuestra reflexión. Sale al encuentro de la búsqueda de los oprimidos que quieren luchar por la liberación integral. La comunidad del Padre, del Hijo y

del Espíritu Santo significa el prototipo de la comunidad humana que sueñan los que quieren mejorar la sociedad y construirla así para que sea a imagen y semejanza de la Trinidad.

4. Las palabras esconden más que revelan

Enfrentada con el misterio inefable, la teología sufre por el reconocimiento de la insuficiencia de nuestros conceptos y expresiones humanas. Aplicados a la Trinidad, nuestros términos tienen un significado analógico e indicativo; esconden más de lo que revelan, aunque lo revelado corresponde aproximadamente a la realidad divina.

Las mismas expresiones Padre, Hijo y Soplo (Espíritu) Santo sugieren ciertas relaciones, tal como aparecen en las Escrituras y como profundizó la reflexión teológica, dos veces milenaria. Así es como surgieron las explicaciones de la fe en términos de procesiones de las personas: el Padre *sin principio*, el Hijo *engendrado* y el Soplo (Espíritu) Santo *espirado*. Estas expresiones permitieron, casi con toda naturalidad, que entrase en la reflexión trinitaria el principio de causalidad (por parte del Padre) y la dependencia causal, como resultado de una producción (por parte del Hijo y del Espíritu Santo). Es difícil combinar este lenguaje con el otro que emplearon también los concilios, por el que en la Trinidad nadie es anterior o posterior, mayor o menor, superior o inferior (cf DS 75, 569, 618, etc.), sino que los tres divinos son co-eternos (DS 616-618, 790, 800, 853) e igualmente inmensos y omnipotentes (DS 325, 529, 680, 790). En virtud de estas reflexiones tenemos que usar los conceptos trinitarios ligados a las procesiones con gran cautela, siempre con la conciencia de que se trata de formas descriptivas para expresar la interrelación de las personas y garantizar también su diferencia. Seguiremos usándolas en la línea de la tradición y del magisterio, pero siempre con esta reserva fundamental. Además, son expresiones altamente sugestivas de procesos de vida, de amor, de autocomunicación, de unión de diferentes.

Esta misma reserva vale también para el término «persona» aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Usamos la

misma palabra para tres realidades diferentes, creando la impresión errónea de que son homogéneas e iguales. Un concepto colectivo —persona— sólo puede expresar lo que es común; aquí queremos realmente expresar lo que es propio y diferente de cada uno. Por eso, lógicamente, deberíamos utilizar un concepto para el Padre, otro para el Hijo y un tercero para el Espíritu Santo, ya que cada uno es único. A pesar de eso, seguiremos usando la expresión «personas» como lo ha hecho la tradición y toda la teología, ya que no existe una alternativa mejor para esta palabra. A no ser que digamos en cada ocasión: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Semejante dificultad encontramos en la expresión «naturaleza divina»; afirmamos que esta naturaleza es igual en los tres divinos y apropiada diferentemente por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo. Fácilmente se la entiende de forma modalista, con lo cual permaneceríamos en el monoteísmo y no habríamos expresado la fe en la Trinidad; o también correremos el riesgo de jerarquizar las personas, y de este modo introducimos subordinaciones y desigualdades inadmisibles en la Trinidad. La excesiva acentuación de la unidad de la esencia, como ocurre en muchos autores de la Iglesia occidental, puede hacer a la Trinidad superflua o sin sentido histórico-salvífico. La Trinidad es un misterio que se nos ha comunicado para nuestra salvación, para que, penetrando aunque sólo sea un poco en la realidad divina, nos veamos liberados e insertos en la vida eterna. Pero si entendemos la naturaleza divina, según haremos a lo largo de nuestras reflexiones, como perijóresis eterna de las personas, como amor y comunión intrínseca a los divinos únicos, entonces resultará más fácil representarnos la unidad que garantiza esa naturaleza; será siempre un concepto trinitario, como la unión de las personas entrelazadas entre sí en comunión eterna. Dios es uno, y jamás está solo; es siempre con-vivencia y co-existencia de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los tres existen originalmente, revelándose entre sí, reconociéndose recíprocamente y autocomunicándose eternamente.

5. Ante la Trinidad conviene callar en adoración

Queremos ya indicar en el prólogo lo que mejor cabría en la conclusión. Ante el augusto misterio de la comunión trinitaria tenemos que callar. Pero callamos solamente al final de un esfuerzo por hablar lo más adecuadamente posible de esa realidad para la que no existe ninguna palabra adecuada. Callamos al final, y no al principio. Sólo al final, el silencio es digno y santo. Al comienzo sería perjudicial e irreverente. Las palabras mueren en los labios. Los pensamientos se oscurecen en la mente. Pero la alabanza enciende el corazón, y la adoración hace doblar las rodillas.

Lector atento, si al estudiar estas páginas crece en ti el sentimiento del misterio, agrádescelo al Padre, porque en él se revela el misterio abismal y amoroso. Si tu mente encuentra más luz, atribuye esa luz al Hijo, que es la luz de la luz, la inteligencia y la sabiduría. Si te sientes atraído a la comunión con las tres divinas personas y con todos los seres a los que ellos dan vida, si te empeñas en la liberación integral para que haya más participación y comunión, atribúyeselo al Espíritu Santo, ya que en él reconocemos el amor, la vida y la comunión.

Pero si el misterio acaba siendo más oscuro, entonces echa la culpa al autor de este escrito; es una señal de que él no ha santificado aún suficientemente su inteligencia ni se ha sumergido debidamente en la vida de la Trinidad para poder hablar con los labios purificados y el entendimiento iluminado. Reza por él.

Sea como fuere, aunque no entiendas nada o aunque entiendas mal o entiendas sólo un poco, demos siempre honor y gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Amén.

Bajo el nombre de Dios la fe cristiana ve al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en eterna correlación, interpenetración y amor, de tal manera que son un solo Dios uno. La unidad significa la comunión de las personas divinas. Por eso, en el principio no está la soledad del uno, sino la comunión de las tres divinas personas.

¿Qué relación tiene la Trinidad como experiencia de los cristianos con el Dios que se experimenta en la historia de la humanidad? ¿Viene a confirmar lo que ya sabíamos o dice algo diferente?

Hemos de decir que, en un sentido ontológico, viene a confirmar y a ampliar lo que ya sabíamos; pero que, por otra parte, en el nivel de la conciencia, viene a traer algo diferente.

En un nivel ontológico (que dice relación con la verdad en sí misma), la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, no son otra realidad diferente de la que han buscado y encontrado los corazones sinceros de todos los tiempos. Siempre que las personas han tenido un encuentro con el misterio y con un sentido absoluto, con lo decisivamente importante en sus vidas, han entrado en contacto con el Dios verdadero. Ese Dios verdadero existe como comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los nombres pueden variar, pero todos ellos apuntan hacia esta realidad. Puede ser que los hombres no hayan tenido conciencia de Dios en cuanto Dios; y no la han tenido ciertamente de la Trinidad de personas en cuanto unión de los

divinos tres. Pero no por eso dejó de ser el Dios trino y verdadero lo que ellas experimentaron. Lo que pasa es que esa realidad trinitaria no se había asomado a sus conciencias.

Es en el nivel de la conciencia donde la fe cristiana trae algo diferente y nuevo. La fe dice que Dios se ha revelado tal como es en sí, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta revelación tuvo lugar en la vida de Jesús de Nazaret y en las manifestaciones del Espíritu Santo, tanto en Jesús como en la comunidad que se formó a su alrededor (pentecostés). No es que antes la Trinidad no se hubiera comunicado a los hombres. Se comunicó, ya que Dios se revela tal como es; por tanto, trinitariamente. Pero, como ya hemos dicho, no siempre ha sido captada esta dimensión por la inteligencia devota. A pesar de eso, por una y otra parte, en las teologías del Egipto antiguo, en la mística de la India, en las reflexiones de algunos grandes pensadores, se había llegado a la afirmación de la tríada¹. Se había intuido que el misterio divino es una realidad de comunión en sí mismo y para con el universo. Sin embargo, nunca les fue dado a los hombres verificar la verdad de aquello que intuían consciente o inconscientemente. Es aquí donde el cristianismo ofrece su contribución. Mediante Jesús y su Espíritu llegó a la humanidad la conciencia plena de la realidad perijóretica de Dios; de que, bajo el nombre de Dios, de ahora en adelante, tenemos que entender la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Lo nuevo, lo que no puede deducirse de ningún principio previo, es esto: la persona del Hijo y del Espíritu Santo no sólo se revelaron, sino que se autocomunicaron personalmente. El Dios-Trinidad que estaba presente en la historia humana ha asumido ahora, por el Hijo y por el Espíritu enviado del Padre, esta historia como suya y habitan en medio de nosotros como en su propia morada. Es tarea de la teología intentar profundizar en este conocimiento que se nos ha dado. Tres razones principales nos mueven al estudio de la fe en la Trinidad.

¹ Cf R. SCHULTE, *La revelación extrabíblica de Dios como preparación de la revelación trinitaria*, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 77-85; se encuentran muchos datos en J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott. II: Von der göttlichen Trinität*, Paderborn 1954, 183-212; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 24s.

En primer lugar, nos interesa saber, reverentemente, cómo es Dios en sí mismo. El que se siente amigo de Dios, se siente urgido a conocer su misterio. ¿Cómo, siendo tres personas-en-comunión, constituye un solo Dios uno?

En segundo lugar, queremos acercarnos más a las dos auto-comunicaciones divinas, el Hijo y el Espíritu. Hemos sido visitados en las personas del Hijo y del Espíritu, que han asumido la realidad concreta de Jesús (el Hijo) y de María (el Espíritu Santo, según una teoría teológica nuestra). Nuestro ser masculino y nuestro ser femenino se encuentran insertos en el misterio de la comunión trinitaria. ¿Cómo definir nuestra vocación y el sentido de nuestras vidas en el marco de esta revelación?

Finalmente, nos interesa saber cuál es el tipo de sociedad que Dios quiere para sus hijos e hijas. La forma de convivencia social que hoy tenemos no puede agradar a Dios. En ella no encuentran lugar la mayor parte de las personas. Hay poca participación, poca comunión y mucha opresión de los pobres. Estos gritan justicia y se organizan para la liberación de sus cadenas y para que brote la vida, la creatividad, el aprecio entre todos y la fraternidad. ¿Dónde se inspiran los oprimidos que creen para proyectar su utopía social y buscar concreciones históricas de una sociedad diferente?

Aquí es donde la fe en la santísima Trinidad, en el misterio de la perijóresis, de la comunión trinitaria y de la sociedad divina adquiere especial resonancia, ya que la Trinidad se presenta como el modelo de toda convivencia social igualitaria, respetuosa de las diferencias y justa. A partir de la fe en Dios trino, los cristianos postulan una sociedad que pueda ser imagen y semejanza de la Trinidad.

Por otro lado, la fe en la Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, viene a responder a la gran búsqueda de la participación, igualdad y comunión que hace arder a las conciencias de los oprimidos. Tanto en las bases de la sociedad como en los medios eclesiales se rechaza el tipo de sociedad excluyente que todos sufrimos.

1. Santísima Trinidad, sociedad y liberación

Veamos más de cerca los desafíos que la sociedad lanza a la fe en la santísima Trinidad y la contribución que esta fe puede ofrecer a su liberación.

Todas las sociedades latinoamericanas viven bajo el estigma de la dependencia, primero de los imperios coloniales ibéricos, luego del capitalismo expansionista europeo y actualmente del capital mundial. Todos vivimos bajo el mismo tipo de desarrollo, caracterizado por un profundo dualismo: por un lado, la abundancia de bienes que se apropian los países ya desarrollados o las clases dominantes de los países subdesarrollados; por otro lado, la pobreza y la miseria impuestas a los países ya pobres. El desarrollo y el subdesarrollo constituyen realmente la cara y cruz de una misma moneda. Se trata, analíticamente considerado, del mismo sistema mundial de desarrollo de moldes capitalistas, que engendra profundas desigualdades de todo tipo. En el Tercer Mundo nos sentimos mantenidos en el subdesarrollo por un capitalismo que depende del de los países desarrollados, asociado a él y fuertemente excluyente.

La dependencia tiene lugar en todos los niveles sociales: en el sistema económico y en la división social del trabajo, en la instancia socio-cultural, en el orden político y en el terreno religioso. La consecuencia visible a simple vista es la clara división de clases sociales con antagonismos de intereses que engendran continuamente una desenfrenada lucha de clases y una inestabilidad social. Los pocos ricos van siendo cada vez más ricos a costa de los pobres, cada vez más pobres.

Los pobres poseen muchas caras, como han denunciado patéticamente los obispos latinoamericanos en Puebla (32-39). Son los hijos e hijas de Dios desfigurados, son los negros segregados, los indígenas despreciados, las mujeres reprimidas, los pobres socio-económicos explotados.

El cristianismo ha tenido una presencia ambigua en este proceso contradictorio; no podría haber sido diferente. Cada grupo se apropió a su manera del mensaje cristiano. Las clases dominantes le dieron una versión espiritualista y reductiva para poder mantener y solidificar su dominación; las capas medias

oscilaban en consonancia con las coyunturas históricas: unas veces vivían un cristianismo progresista adecuado a sus intereses de clase en ascensión, otras veces un cristianismo libertario cuando les amenazaba el empobrecimiento. Las clases subalternas sufrieron una fuerte interiorización de los valores religiosos de las clases dominantes; y, por eso, en contra de sus propios anhelos, tuvieron que vivir un cristianismo devocional y alienado de las dimensiones de la justicia. Por otro lado, desarrollaron una codificación del mensaje en términos de resistencia y de liberación, adecuada a sus deseos. Desde el principio, la Iglesia supo denunciar las violaciones de los derechos de los indios y de los negros, y fue sin duda un factor de promoción de la vida. Hoy más que nunca la Iglesia ha asumido su misión social en términos de liberación, y no de consolidación del *status quo*. La Iglesia defiende cambios radicales. Los oprimidos saben que tienen en la Iglesia un aliado y un defensor. El surgir de la teología de la liberación sólo se ha hecho posible a partir de la pastoral liberadora de aquellas Iglesias que han tomado en serio la opción preferencial por los pobres.

La liberación histórica, expresión epocal de la salvación plena en Dios, encuentra su concreción en la participación de todos en los distintos niveles de la vida social, en la promoción de la dignidad humana, en la creación de oportunidades de desarrollo para todas las personas. Esa liberación será integral y verdaderamente humana si favorece la comunión con Dios, si ayuda a concienciarse de la filiación divina y de la fraternidad y sororidad universal. Esta conciencia se organiza en la comunidad eclesial de los seguidores de Jesús; a partir de ahí se abre a todos los valores que ha producido la humanidad en su encuentro con Dios o que ha creado con su trabajo, su ingenio y su arte.

Una sociedad estructurada de este modo podrá ser sacramento de Trinidad. Nos facilita la asimilación de la comunión trinitaria. Pero mientras perduren las desigualdades sociales, la fe en la Trinidad significará una crítica de todas las injusticias y una fuente de inspiración para llevar a cabo cambios fundamentales².

² Cf S. ARCE MARTÍNEZ, *El desafío del Dios trinitario de la Iglesia*, en *La*

Para que la fe en la santísima Trinidad muestre su energía liberadora, hemos de superar las distorsiones que han cristalizado en la piedad de los fieles y en la misma comprensión de los teólogos. Consideremos más detalladamente esta cuestión.

2. Experiencia desintegrada de las tres divinas personas

La disgregación de la sociedad latinoamericana alcanzó también a la experiencia de la fe; no creó las condiciones favorables para una expresión integrada del misterio trinitario³.

En la sociedad colonial y agraria todavía vigente en gran parte de América Latina y en otros lugares del mundo rico, la figura del padre es central y uno de los ejes organizadores de la sociedad y de la cultura. El padre tiene en sus manos el saber, el poder y las principales decisiones. Todos dependen de él; los demás son considerados como menores y personas sometidas. El paternalismo domina en las relaciones familiares y públicas. Por el paternalismo las personas se convierten en objeto de ayuda, pero nunca en sujetos de una acción autónoma. La ayuda mantiene la dependencia e impide el desarrollo de la libertad personal y social.

Este tipo de sociedad patriarcal y patrimonialista (en política) proyecta una *imagen* de Dios adecuada a la misma, ya que refuerza su existencia y legitima sus prácticas. Se representa a Dios como Padre todopoderoso, omnisciente, juez supremo y señor absoluto de la vida y de la muerte. A su lado no queda propiamente lugar alguno para un Hijo ni para el Espíritu Santo, con los que estar en comunión. Se designa al mismo Jesús como «Padre mío» o «el Padre del gran poder» de tantas iglesias barrocas de España y de América Latina. El ser humano se siente más siervo que hijo, esclavo sumiso que se conforma a la voluntad soberana del Padre que está en el

teología como desafío, Habana 1980, 45-54, uno de los primeros estudios latinoamericanos sobre la santísima Trinidad a la luz de la realidad latinoamericana y socialista de Cuba.

³ Cf D. BARBÉ, *A Trindade e a política*, en *A graça e o poder*, São Paulo 1983, 76-84.

cielo. Es el dominio de la religión sólo del Padre. La relación preponderante es la vertical.

En sectores más democráticos y modernos en donde predominan las relaciones horizontales surge la *figura del líder y del militante*, dentro de los partidos y de los movimientos sociales. Se valora altamente el compromiso personal, y las figuras carismáticas asumen un papel especial de conducción e inspiración. En su expresión más extrema aparecen los «caudillos» y «condottieri», que fascinan a las masas y pueden incluso presentarse como «el gran Hermano», el «compañero», «guía y timonel del pueblo». El fascismo nació del seno de este tipo de experiencia.

En este contexto y en un ambiente poco crítico se proyecta otra imagen de Dios, identificada esta vez con la figura de Cristo. En no pocos ambientes cristianos, especialmente de los movimientos modernos, se proclama efectivamente a Jesús como el «Hermano», «nuestro Jefe y Maestro»; se elabora una piedad fuertemente emocional, juvenil, entusiástica de la figura del líder Jesús de Nazaret. En esta visión, seguir a Cristo supone asumir sus actitudes heroicas y humanitarias, generalmente desvinculadas del conflicto humano y de una relación profunda con el Trascendente (el Padre), de donde proviene la fuerza del compromiso de Jesús para con el reino y para con los más humillados de la tierra. Es la religión sólo del Hijo. La relación que domina es la horizontal.

Hay, finalmente, grandes sectores sociales, tanto de las clases pudientes como de las pobres y marginadas, en los que se exagera la dimensión de subjetividad y de creatividad personal. Este ocurre particularmente en la experiencia religiosa de los *grupos carismáticos*. Personas de los sectores medios y altos, que viven de los beneficios del sistema individualista que los llena de privilegios, tienden a encontrar en el movimiento carismático cristiano, de cuño interiorista, la satisfacción de sus necesidades religiosas de búsquedas de paz, de superación de los conflictos y del sentimiento de soledad. Los de las capas pobres y oprimidas, a quienes se les niega toda participación social, descubren en el carisma de las sectas y de los movimientos de reanimación religiosa un conducto de expresión

para su anhelo de libertad, de respeto y de reconocimiento. Surge entonces la amplia gama de experiencias religiosas, de sectas y de movimientos en los que consigue un espacio de expresión la dimensión de la subjetividad humana y de su individualidad. Son frecuentes los testimonios: «Dios me iluminó... Dios me inspiró esta palabra de sabiduría... El Espíritu me incitó a esa acción...» La forma extrema de esta interiorización y de este carisma se encuentra en el fanatismo y en la anarquía. Es la religión sólo del Espíritu. La relación que predomina es la interior.

Estas tres expresiones religiosas ponen de manifiesto la desarticulación social y, en consecuencia, la desarticulación de la experiencia del Dios cristiano como Trinidad. La verticalidad (el Padre), la horizontalidad (el Hijo) y la profundidad (el Espíritu) no conviven en la experiencia, sino que se encuentran yuxtapuestas. De ahí que puedan surgir expresiones patológicas de un principio de suyo sano y verdadero.

Un cristianismo centrado demasiado en el Padre sin la *comunidad con el Hijo y la interiorización del Espíritu Santo* puede dar origen a una imagen opresiva de Dios, misterio aterrador, cuyos designios parecen imprevisibles y absolutamente escondidos. Un cristianismo fijado en el Hijo sin la referencia al Padre y sin la unión con el Espíritu Santo puede ocasionar la autosuficiencia y el autoritarismo de los líderes y de los pastores. Finalmente, un cristianismo asentado excesivamente en el Espíritu Santo sin vinculación con el Hijo y sin su última referencia al Padre favorece el anarquismo y la anomía.

Una sociedad no puede organizarse a partir de la opresión de la norma (sólo la imagen del Padre), ni a partir del dominio de los líderes (sólo la figura del Hijo), ni a partir de la anarquía y de la insensatez de los espíritus creativos (sólo la figura del Espíritu Santo). Nadie (ni la persona ni la sociedad) subsiste sin una referencia hacia arriba y sin la memoria de su origen (el Padre); de la misma forma nadie (personal o socialmente) vive sin alimentar relaciones hacia los lados y sin cultivar la fraternidad (el Hijo); finalmente, no hay persona ni sociedad que puedan estructurarse sin respetar la dimensión personal y sin animar la interioridad humana (el Espíritu

Santo), en donde se elabora la creatividad y se proyectan las utopías transformadoras de la historia.

La persona necesita preservarse siempre con un nudo de relaciones, y la sociedad con un conjunto de relaciones de participación y de comunión. Sólo así se evitan las patologías. La desintegración de la experiencia trinitaria se debe a la pérdida de la memoria de la perspectiva principal y esencial del misterio del Dios trino, que es la comunión entre las divinas personas. El hacia arriba, el hacia los lados y el hacia el fondo deben coexistir y abrirnos así el camino seguro para la recta representación del Dios cristiano. En otras palabras, el Padre está siempre en el Hijo y en el Espíritu. El Hijo se interioriza en el Padre y en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo une al Padre y al Hijo y se une totalmente con ellos. En fin, la Trinidad toda inserta a la creación en sí misma. La comunión es la primera y la última palabra del misterio trinitario. Traduciendo socialmente esta verdad de fe podemos decir, como ya se ha dicho, que «la Trinidad es nuestro verdadero programa social».

3. Dificultades inherentes a la fe monoteísta

La concepción de la Trinidad-comunión encuentra enormes dificultades para su vivencia, debido al predominio de la fe en un único Dios y Señor. El peso del monoteísmo, o sea, de la afirmación de la unicidad y de la unidad de Dios, es tan grande porque encuentra razones de orden histórico-social (la centralización propia del espíritu moderno) y también de orden religioso (la organización de las Iglesias a partir del principio de autoridad) que lo realimentan continuamente. Convendrá profundizar un poco en esta cuestión, ya que en ella se encuentran fuertes obstáculos al proceso de liberación a partir de la fe ⁴.

⁴ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973, esp. 9-39; J. MOLTMANN, *Crítica del monoteísmo cristiano*, en *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 145-168; J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, 169-196; véase también más abajo la nota 7.

3.1. *La herencia judía*

En primer lugar, el cristianismo se hizo heredero de la gran tradición judía, que fue también la de Jesús. La afirmación central del Antiguo Testamento y del judaísmo histórico reside en la profesión de fe de que Yavé es uno solo y el único Dios vivo y verdadero. Esta proclamación se vio siempre sellada por la sangre de los mártires. ¿Cómo sostener entonces una tríada (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) al lado o juntamente con esta unicidad divina? Siempre se mantuvo que Dios es absolutamente simple, que no se divide ni se desdobra. De lo contrario, vendría la multiplicidad. Y entonces nos encontraríamos ya en el politeísmo.

La fe cristiana en la Trinidad santísima deberá asimilar, a su manera, la fe de nuestros padres Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés y todos los profetas y sabios. Al decir Trinidad, no queremos multiplicar a Dios. No afirmamos solamente la unicidad de Dios, sino que insistimos en la unidad de las tres personas divinas. Queremos profesar que esa trinidad se da en el interior de una absoluta comunión.

Además, el cristianismo de los primeros siglos tuvo que enfrentarse con el abundante panteón grecorromano. Nada mejor que la proposición del monoteísmo para combatir al *politeísmo*. Proponer la Trinidad sin una recta comprensión del misterio de la comunión unificadora significaría mantener aún cierto politeísmo. Los muchos dioses quedarían reducidos a tres, los de la Trinidad. Se habría mantenido así fundamentalmente el politeísmo. Razones apologéticas y de orden pastoral frente a una cultura ampliamente politeísta hacían imperativa la insistencia en el monoteísmo. Esta prevalencia monoteísta debilitó la fuerza de la originalidad de la experiencia cristiana del Dios-Trinidad. La consecuencia más inmediata consistió en que gran parte de la exposición teológica de la Trinidad santísima se hiciera siempre a partir del Dios uno, para llegar luego al Dios trino. El monoteísmo siguió siendo la idea-matriz a partir de la cual se elaboró la doctrina de la Trinidad. ¿No habría sido más conveniente recorrer el camino inverso? En verdad, el único Dios que realmente existe se llama Padre, Hijo y Espíritu Santo.

3.2. *La herencia griega*

En segundo lugar, la reflexión cristiana heredó la grandiosidad del *pensamiento arquitectónico griego*. Tanto los antiguos como los modernos (Einstein, por ejemplo) han quedado profundamente impactados por la armonía y el orden del universo. Esta innegable racionalidad del todo postula la existencia de una inteligencia suprema; la multiplicidad de las causas supone una causa última; el sinnúmero de las mismas implica un ente absoluto. Afirmar la existencia de un ser supremo significa que él se hace presente en todos los entes, se vislumbra en ellos y se revela por medio de ellos. Por eso, para los griegos toda la realidad se constituye en un gran sacramento revelador de la presencia inefable del ser supremo. Dios es ese ser supremo, la causa última, la substancia infinita. A diferencia del mundo, que es mudable, él es inmutable; a diferencia de los seres, que son mortales, él es inmortal; a diferencia de los hechos, que son pasajeros, él es necesario.

En la jerarquía de los seres todo termina en un último punto de convergencia irrebasable. Lo múltiple conduce a lo uno y del uno se deriva todo. De este modo el orden de todos los seres es presidido por la monarquía del único ser supremo.

Esta reflexión de cuño filosófico reforzaba la fe del Antiguo Testamento en la unicidad del Dios-Yavé. La teología cristiana, especialmente la de los grandes maestros medievales (santo Tomás, san Buenaventura, san Alberto Magno y otros), incorporó en su elaboración esta importante contribución de la filosofía griega. No sin razón, a partir de santo Tomás, la teología occidental trata primero del Dios uno, y pasa luego a estudiar el Dios trino; de esta forma reasume en su sistematización tanto la tradición veterotestamentaria como la aportación filosófica dentro de la novedad cristiana del Dios-Trinidad.

Sin embargo, críticamente cabe observar que esta comprensión no capta toda la experiencia de la realidad. Parte de la verificación inconcusa de la armonía y del orden de la creación. Pero la realidad muestra también otra cara; en ella hay desorden, absurdos inexplicables para la razón analítica, violencia, corrupción y pecado. El grito de Job inocente y el desconsuelo de Adán caído no pueden escamotearse. ¿Cómo pensar a Dios

como causa última y ser supremo en lo profundo de la experiencia del sufrimiento?

Esta cuestión obligó a los pensadores cristianos de esta línea de pensamiento a elaborar la teodicea, es decir, la justificación de Dios frente a la realidad cruda del sufrimiento, especialmente de los inocentes. ¿Cómo mantener simultáneamente las dos afirmaciones: la de la bondad de Dios y la de la ruindad en tantas cosas del mundo? Por más razones que puedan excogitarse, el sufrimiento no queda suprimido ni la ruindad sanada.

Afirmar la bondad de Dios no hace que se cierre la herida abierta que sigue sangrando. Negar que Dios sea la causa de las contradicciones absurdas del mundo tampoco soluciona esta cuestión, ya que sin Dios el sufrimiento continúa y se agrava, porque queda sin esperanza.

Encontramos una posible salida en el libro de Job: la fe en Dios lleva a una profunda protesta contra el sufrimiento y a un compromiso por su superación mediante la práctica de la solidaridad. La teología del siervo doliente del Antiguo Testamento señala que Dios no se mostró indiferente al dolor de sus hijos. El mismo lo asumió y lo redimió ⁵.

3.3. *La herencia del pensamiento moderno*

En tercer lugar, esta cuestión ha sido bien percibida por el pensamiento moderno, que ha acabado reforzando la persistencia del monoteísmo a-trinitario. Se dice: el mundo no está en orden, pero ese orden puede ser creado por el trabajo humano. El punto de partida para la reflexión sobre Dios no es tanto el mundo como el hombre en su práctica. A partir de las indagaciones humanas, de la profundidad personal y del misterio existencial es como gana sentido la palabra Dios. ¿Cuál es el sentido último del hacer? El ser humano se define como persona, y el espíritu como libertad.

Si el ser humano aparece como persona, entonces Dios es la persona absoluta; si el ser humano surge como espíritu, en-

⁵ Cf G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job, Lima 1986.

tonces Dios se presenta como el espíritu infinito; si el ser humano irrumpe como misterio, entonces Dios será el misterio abismal. Esta personalidad suprema se autocomunica, mantiene un diálogo con las personas humanas y entra en la historia de los hombres.

Pero este discurso se queda en el nivel del monoteísmo, de la una y única persona infinita, del único y supremo espíritu. Esta tendencia se ha visto tanto más reforzada cuanto más urgente se hacía enfrentarse con el *ateísmo* como negación sistemática de un principio último, de un sentido de los sentidos, de una conciencia infinita.

La necesidad de responder al ateísmo hizo que los cristianos se preocupasen más por *un* Dios fruto de la argumentación antropológica y filosófica que del testimonio de la Trinidad como comunión absoluta de las tres personas divinas.

Así pues, no es de extrañar que I. Kant haya escrito lo siguiente: «De la doctrina de la Trinidad no se saca definitivamente nada importante para la práctica, incluso cuando se pretende entenderla; mucho menos todavía cuando alguien se convence de que supera absolutamente todos nuestros conceptos. Al alumno no le cuesta nada aceptar que en la divinidad adoramos tres o diez personas. Para él es lo mismo una cosa que otra, ya que no tiene ninguna idea sobre un Dios en varias personas (hipóstasis). Más aún, porque de esta distinción no se deriva absolutamente ninguna pauta para su conducta» ⁶.

Esta observación de Kant revela que la Trinidad, en la comprensión común, se había transformado en un misterio lógico y había dejado de ser un misterio de nuestra salvación. Había quedado reducido más a una curiosidad que a una realidad que nos concierne, porque esclarece nuestra propia existencia y nos comunica con la estructura última del universo y de la vida humana: la comunión y la participación. De ahí resultan prácticas y pautas para el comportamiento social y personal, como habremos de señalar posteriormente.

⁶ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* VIII, Berlin 1917, 38-39.

4. Riesgos políticos de un monoteísmo a-trinitario

Si Kant no advirtió ninguna consecuencia práctica del misterio de la Trinidad, otros en cambio han señalado las peligrosas consecuencias políticas y religiosas de un monoteísmo desvinculado de una concepción trinitaria de Dios ⁷. El monoteísmo estricto puede justificar el totalitarismo y la concentración del poder en una única persona, sea política o sea religiosa. Aquí se verifica una curiosa dialéctica: las concepciones autoritarias pueden ocasionar la comprensión de un monoteísmo rígido, así como la visión teológica del monoteísmo a-trinitario puede servir de justificación ideológica de un poder concentrado en una sola persona, como el príncipe, el monarca o el líder religioso.

Estas consecuencias no quedaron en meras especulaciones. Ya en los primeros siglos del cristianismo hubo pensadores que establecieron ciertas correspondencias como éstas: así como Israel es un único pueblo mediante la fe en un único Dios, así también la humanidad, dividida ahora en muchas naciones y lenguas, volverá a ser una única humanidad bajo el imperio de un único señor político; lo mismo que hay un solo Señor en el cielo, tiene que haber un único señor en la tierra; lo mismo que existe un único Dios, también tiene que haber una única realeza y una única monarquía ⁸. De este modo justificaban el absolutismo de los emperadores cristianos.

En los tiempos modernos del absolutismo de los reyes hubo teólogos que argumentaron de manera semejante: el rey con poder absoluto es la imagen y semejanza de Dios absoluto. Así como Dios está por encima de todas las leyes (*Deus legibus so-*

⁷ Cf Y. CONGAR, *El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino*, en «Concilium» 163 (1981) 353-362; F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds*, 2 vols., Washington 1966; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, München 1951, 45-158; J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 207-220.

⁸ Véase el ejemplo citado por J. MOLTMANN de absolutismo político-religioso: decía Gengis Kan: «En el cielo sólo existe un único Dios y, en la tierra, un único Señor, Gengis Kan, el hijo de Dios»: *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en «Concilium» 197 (1985) 68.

lutus est), así también el príncipe está por encima de todas ellas (*princeps legibus solutus est*). Es el albedrío del soberano el que establece las leyes, no la verdad o la justicia. Se justificaban de nuevo, por razones teológicas, los reyes absolutistas cristianos.

Esta comprensión rígida del monoteísmo condujo a la prepotencia, por un lado, y al sometimiento, por otro; trajo la arbitrariedad y el absolutismo, por una parte, y la dependencia y la servidumbre, por otra. El ejercicio de la libertad como práctica colectiva queda en entredicho; solamente el soberano es libre, los demás son siervos. El aprendizaje de la democracia por parte de los ciudadanos se vio enormemente perjudicado por este tipo de ideología introyectado en la cabeza del pueblo, cuyas consecuencias palpamos hasta el día de hoy ⁹.

El monoteísmo a-trinitario puede abrir igualmente el camino a una concepción poco flexible de la *unidad de la Iglesia* y a una visión monopolística del poder sagrado. Así como en el cielo hay una sola cabeza (Dios), también en la tierra tiene que haber una única cabeza que lo represente, el papa. Ya san Ignacio de Antioquía († 104) fundamentaba la unidad de la comunidad eclesial con el siguiente raciocinio: un único Dios, un único Cristo, un único obispo, una única comunidad local. La función del papa se comprende como servicio a la unidad; pero en amplios sectores religiosos esta unidad se representa dentro del esquema monárquico-monoteísta: una Iglesia, un papa, un Pedro, un Cristo y un Dios. Hubo épocas en que el papa era considerado como el Dios visible en la tierra, el *Deus terrenus* ¹⁰. El que se atrevía a romper aquel tipo de unidad corría el riesgo de ser excomulgado o tenía que someterse totalmente. En consonancia con ello, al papa le competía la *suprema potestas*, sin que estuviera sujeto a las leyes positivas de la Iglesia.

⁹ El paternalismo social y el patriarcalismo político de las sociedades latinoamericanas encuentran en cierta predicación cristiana de Dios como único Señor (patrón celestial) una permanente realimentación ideológica. En esta tradición antidemocrática enseñaba Donoso Cortés: «Todo para el pueblo, pero nada por el pueblo»; A. Lincoln, por el contrario, decía: «Todo para el pueblo y por el pueblo».

¹⁰ Cf Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen-Âge*, Paris 1978, 388-389.

Esta concepción origina un modelo de Iglesia piramidal, con la concentración del poder sagrado solamente en un lado (jerarquía) y la falta completa de competencia en el otro (laicos). Esta forma de concebir y organizar la unidad no favorece la aparición de una comunidad de hermanos y hermanas (a no ser metafóricamente) o de una Iglesia toda ella ministerial.

Existe además otra derivación política del monoteísmo, cuyas consecuencias han seguido ampliamente vigentes en nuestra cultura: el patriarcalismo y el paternalismo. El único Dios fue representado como el gran patriarca, padre supremo y señor absoluto. Se le atribuyeron los predicados de los potentados absolutos de nuestra cultura, tanto a nivel familiar (el dominio del padre) como a nivel social (el dominio absoluto del César o del príncipe). De esta forma el dominio socio-histórico del padre sobre la familia, del macho sobre la hembra, de las figuras masculinas sobre las femeninas encontraron sus raíces y su justificación teológico-ideológica en una representación unitarista de Dios. Dios es concebido sólo como Padre, y no ya también como madre de infinita ternura, o simultáneamente como padre y madre eternos. La exclusividad de la figura del padre atribuida a Dios impidió que la experiencia religiosa de las mujeres y de los hombres, que posee también una base materna, fuese integradora y más humanizadora ¹¹.

Estas distorsiones políticas y religiosas pueden quedar profundamente corregidas con la vuelta al Dios-Trinidad de los cristianos. De la Trinidad se derivan importantes consecuencias, insospechadas para Kant, víctima de su Dios único, postulado por la razón práctica. Los dictadores y los tiranos jamás podrán sacar del Dios-Trinidad argumentos para legitimar su prepotencia absolutista. Y esto porque la unidad de Dios es menos la unicidad del único principio que la unidad de las personas divinas, Padre-Hijo-Espíritu Santo. Ellas están en un permanente y eterno desarrollo de comunión plena, sin hacer

¹¹ Cf los estudios de F. K. MAYR, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 68 (1971) 427-477; ID., *Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre*, en C. HEITMANN-H. MUHLEN (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 239-272.

de la diferencia propia de cada persona una razón para la prevalencia de una sobre la otra. Esta comunión completa de las personas, la perijóresis plena de una en la otra, por la otra, para la otra y con la otra, destruye la figura del monarca universal único y solitario, sustrato para la ideologización del poder totalitario y excluyente. Solamente la comunidad humana de hermanos y hermanas, formada de relaciones de comunión y de participación, puede ser el símbolo vivo de la Trinidad eterna.

De manera semejante la *communio/koinonía* (comunión) resulta mucho más adecuada que la *potestas sacra* para entender por dentro a la Iglesia. Como una red de comunidades que vive la comunión con los hermanos y hermanas y su participación en todos los bienes, la Iglesia se construye a partir de la Trinidad y se convierte en su sacramento histórico.

La unidad de la Iglesia, más allá del poder sagrado que se atribuye a la responsabilidad de Pedro y de sus sucesores, es realizada por la propia Trinidad, cuyo modelo señaló el mismo Jesucristo en su sermón de despedida: «Que todos sean una misma cosa como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y el mundo crea que me has enviado» (Jn 17,21). Surge de nuevo la idea de la comunión y de la inserción mutua como engendradora de unidad dinámica e integradora. Dios no es tanto un poder solitario como un amor infinito que se ofrece para engendrar otros compañeros en el amor.

A la luz del misterio de comunión entre las divinas personas se puede proyectar un modelo de Iglesia realmente liberada y principio de liberación. Aparece así una Iglesia, comunidad de hermanos y hermanas, reunida alrededor del Hijo enviado por el Padre de bondad a fin de que, en el dinamismo del Espíritu, lleve adelante de forma consciente y comprometida el reino de Dios, que irrumpe siempre que triunfa la vida justa y la libertad personal y social.

Este modelo de Iglesia, inspirado en la comunión trinitaria, se concreta gracias a la división más equitativa del poder sagrado, por medio del diálogo y de la apertura a todos los carismas concedidos a los miembros de la comunidad, por la

superación de todo tipo de discriminación, especialmente la de origen patriarcal y machista, y por la búsqueda permanente del consenso que hay que construir mediante la participación organizada de todos.

5. La unión integradora de las tres divinas personas

Para superar los atolladeros que ha ocasionado una comprensión estrecha del monoteísmo, tanto pre-trinitario (en las religiones superiores y en el judaísmo) como a-trinitario (que no toma en consideración la trinidad de las personas), tenemos que volver al Dios cristiano, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Las personas eternas coexisten unas dentro de las otras. Un dinamismo de vida y de amor las une de tal manera que se constituyen a sí mismas en una unión integradora, plena y completa. Se trata de la unión perijorética, como analizaremos en detalle posteriormente; es decir, nos las tenemos que ver con la unidad propia de la Trinidad de personas igualmente eternas, omnipotentes y amorosas. Esta unidad se constituye por la apertura esencial de una persona a la otra; más aún, por la interpenetración de una en la otra, de tal manera que siempre son la una con la otra. Esta unidad está abierta hacia afuera, ya que inserta a las personas amadas, incluso a las perdidas que buscan el perdón, y al universo en su totalidad.

La concepción trinitaria de Dios nos proporciona una experiencia global del misterio divino. Cada uno de los seres humanos se mueve dentro de una triple dimensión: la de la trascendencia, la de la inmanencia y la de la transparencia.

Mediante la *trascendencia*, cada ser humano se yergue hacia arriba (hacia el fondo), rumbo a los orígenes de sí mismo y a las referencias supremas. En esta experiencia surge el Padre, ya que él es el Dios del origen sin ser originado, el Dios del principio sin tener principio, el Dios de la fuente de la que todo emana. El es la última referencia.

Mediante la *inmanencia*, el ser humano se encuentra consigo mismo, con el mundo que tiene que organizar, con la sociedad que ha de construir, en relaciones horizontales y verti-

cales. La inmanencia constituye el espacio de la revelación humana. El Hijo es por excelencia la revelación del Padre; en su encarnación asume la situación humana tal como es, en su grandeza y en su decadencia. El quiere una sociedad fraternal y sororal (horizontal) que reconozca sus raíces (vertical).

Mediante la *transparencia* queremos ver unida la trascendencia con la inmanencia, el mundo humano con el mundo divino, hasta el punto de que, respetadas debidamente las diferencias, se hagan transparentes. En el esfuerzo humano queremos experimentar el don de Dios; anhelamos un nuevo corazón y la transformación del universo. El Espíritu Santo constituye la fuerza de la amorización divina y humana, la trasfiguración de todo.

¿Qué sería del ser humano si no tuviera Padre, si no se arraigase en algo mayor y no se viera envuelto en un misterio de ternura y de cariño? Sería como un bólide perdido en el espacio o un peregrino sin ruta y sin rumbo.

¿Qué sería de nosotros si no tuviéramos al Hijo, si no supiésemos de dónde venimos, si no acogiésemos a cada instante la vida recibida como don, si no pudiéramos amar al Padre maternal o a la Madre paternal? ¿Qué sería de la persona humana si no tuviese relaciones dialogales y fraternas; si no pudiera abrirse a un tú? No sería solamente un peregrino sin ruta y sin rumbo, sino un caminante solitario en un mundo agresivo y opaco.

¿Qué sería del ser humano sin el Espíritu Santo, sin una inmersión en su propio corazón, sin la fuerza de ser y de transformar la creación? Sería un peregrino sin entusiasmo y privado del coraje necesario para caminar. Sin el Espíritu no podríamos creer en Jesús ni entregarnos confiadamente al regazo del Padre.

Así como la trascendencia, la inmanencia y la transparencia constituyen la unidad dinámica e integral de la existencia, de forma análoga el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se unifican integradoramente en la comunión recíproca, plena y esencial. Cada persona humana surge como imagen y semejanza de la Trinidad; el pecado introduce una ruptura en esta realidad, sin

destruirla por completo. La sociedad ha sido eternamente querida por Dios para que fuera sacramento de la comunión trinitaria en la historia; el pecado social y estructural enturbia esta vocación que permanece siempre como un llamamiento que hay que atender mediante las liberaciones históricas que intentan crear las condiciones para que puedan ser significados en el tiempo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Comúnmente, y con razón, se dice que el misterio de la santísima Trinidad constituye el corazón del cristianismo, porque en él nos encontramos con Dios mismo tal como es, es decir, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Si esto es así, sería de esperar que esta verdad fontal estuviera atestiguada literalmente en los textos fundadores de nuestra fe, que son las Escrituras. Pero realmente no encontramos en ellas las expresiones propias que utilizan las Iglesias para expresar su fe, como son: las tres personas, una naturaleza, las procesiones, las misiones, etc. Esto no significa que las Escrituras no nos comuniquen la revelación de la Trinidad; nos la comunican de forma plena, pero de otra manera. Esta constatación nos obliga a distinguir adecuadamente entre *doctrina* de la santísima Trinidad y *realidad* de la Trinidad santísima.

1. Doctrina y realidad de la santísima Trinidad

La doctrina trinitaria representa la elaboración humana y sistemática acerca de la realidad transubjetiva de la santísima Trinidad. La doctrina supone la revelación de la santísima Trinidad en cuanto Trinidad, y significa el esfuerzo humano y riguroso de profundización en este misterio. En este sentido, la doctrina trinitaria posee su larga historia con diversas tendencias, caracterizada por la acumulación inmensa de reflexiones, desviaciones y definiciones dogmáticas que estableció la comunidad de fe a lo largo de los siglos.

La realidad de la santísima Trinidad no depende de las doctrinas. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo estuvieron siempre en la historia de los hombres y de las mujeres comunicando su amor, insertando el devenir humano dentro de la comunión divina de las tres personas. En otras palabras, la realidad de la Trinidad no se expresa solamente en las doctrinas o en las frases que por ventura llegamos a identificar en las Escrituras acerca de las tres personas. En primer lugar, la Trinidad es un hecho; solamente después es una doctrina sobre ese hecho. Porque es primeramente un hecho que siempre estuvo presente en la vida humana, en cualquier época de su evolución, es por lo que podemos hablar de emergencias de la conciencia trinitaria en la historia, hasta su plena concientización en el Nuevo Testamento.

Podemos hablar con razón de preparaciones de la *revelación* de la realidad trinitaria antes del acontecimiento cristiano, bien en los sucesos y palabras del Antiguo Testamento o bien en las religiones del mundo y en los acontecimientos históricos. La Trinidad presente en la historia se fue desvelando lentamente, dejándose descubrir por la reflexión devota de los hombres hasta que nos la revelaron plenamente Jesucristo y el Espíritu Santo, cuando estas dos personas entraron hipostáticamente en relación con nosotros. El Nuevo Testamento atestigua la presencia encarnatoria del Hijo y pneumatificadora del Espíritu Santo, tanto por el propio acontecimiento en sí mismo como por las palabras reveladoras del sentido de este acontecimiento.

2. Las dos manos del Padre que nos tocan: el Hijo y el Espíritu Santo

Jesucristo se muestra como Hijo de Dios-Padre por sus palabras, sus oraciones, sus prácticas liberadoras, su muerte y resurrección por la fuerza del Espíritu. El es el que nos revela a la santísima Trinidad. También el Espíritu presente en María, al formar la santa humanidad de Cristo, al descender sobre Jesús en el bautismo, al hacerlo portador permanente del Espíritu, al trasfigurar su realidad terrena por la resurrección, al

animar con fuego los corazones de los apóstoles, es el que nos revela al Dios-Abba y el misterio del hijo de Dios.

San Ireneo († 208) nos dice que el Hijo y el Espíritu constituyen las dos manos por las que el Padre nos toca y nos moldea a su imagen y semejanza¹. Han sido enviados al mundo para levantar su tienda entre nosotros y asumir nuestra propia situación en orden a la salvación y a la inserción en la comunión trinitaria.

Estos dos acontecimientos terminales son absolutamente reveladores de Dios tal como es en sí mismo, ya que implican que el Hijo y el Espíritu se nos han comunicado totalmente, sin residuo y sin fallo. Ellos han inaugurado un tiempo nuevo para nosotros y también para ellos. Mirando hacia ellos, atentos a sus acciones y a sus comunicaciones, descubrimos la presencia densa de las tres personas trinitarias. Fuera de este acontecimiento de infinita ternura del Padre por su Hijo en la unión con el Espíritu, nuestras ideas sobre la Trinidad no pasarían de ser meras especulaciones o afirmaciones sin una verificación concreta.

Este hecho fue inicialmente acogido como debe ser: en la alabanza, en la alegría del corazón que se abre para agradecer y celebrar. Por tanto, la *atmósfera litúrgica* constituyó el ambiente en que se expresó la fe en la Trinidad santísima. Las doxologías, esto es, las oraciones de alabanza y de gloria (tal es el sentido griego de *doxa*), como todavía hoy caracterizan a nuestras celebraciones, son los primeros testimonios de reconocimiento de la Trinidad por la fe de la comunidad orante. Todo procede del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo, y tiene que volver al Padre en gloria y acción de gracias, por el Hijo en el Espíritu Santo². El primer filósofo cristiano, san Justino († 167), recomendaba: «Nosotros..., por todo lo que tomamos como alimento, bendecimos al creador universal mediante su Hijo Jesucristo y mediante el Espíritu Santo»³.

¹ IRENEO, *Adv. haer.* V, 6,1.

² Cf. A. HAMMAN, *La Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana*, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 124-134.

³ JUSTINO, *Apologia* I, 67.

La *práctica sacramental*, principalmente del bautismo y de la eucaristía, constituye el segundo ambiente donde se profesaba la fe en la Trinidad. Ya en el evangelio de san Mateo se conserva la práctica de la Iglesia primitiva de bautizar «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Las anáforas eucarísticas más antiguas, como la de la tradición apostólica, se estructuran también en forma trinitaria.

La práctica bautismal y eucarística conduce hacia las primeras insinuaciones de *profesiones de fe* de la verdad trinitaria. En Pablo leemos dentro de una perspectiva litúrgica: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios (Padre) y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (2 Cor 13,13).

La tercera situación que llevó a identificar con plena conciencia la verdad trinitaria es la *reflexión teológica* sobre la naturaleza de Cristo y del Espíritu Santo. Al definir en medio de profundas discusiones que Jesús muerto y resucitado era hijo de Dios, de la misma naturaleza que el Padre, e igualmente el Espíritu Santo, Señor y fuente de vida, con la misma naturaleza del Padre y el Hijo, los cristianos de los siglos IV y V establecían de hecho una formulación doctrinaria sobre el Dios cristiano.

De esta forma, la santísima Trinidad aflora como el fundamento último de la visita salvadora del Padre por su Hijo encarnado en Jesús y por su Espíritu pneumatificado en los agradados y en la Iglesia. Si no admitiéramos la Trinidad, se nos haría totalmente imposible afirmar lo que la fe de los apóstoles y de todos los tiempos ha profesado acerca de Jesucristo y de su Espíritu, es decir, que son realmente Dios presente en nuestra carne histórica, como enviados por Dios-Padre.

Veamos más específicamente la forma como se reveló la Trinidad en la vida y en las palabras de Jesús y en la actuación del Espíritu Santo⁴. No podemos pretender un trabajo deta-

⁴ Cf F. J. SCHIERSE, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, en *Mysterium salutis* II, o.c., 87-123; A. W. WAINWRIGHT, *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1976; VARIOS, *La Trinidad en la Biblia* (Semanas de Estudios Trinitarios, 6), Salamanca 1973; F. A. PASTOR, *Kerygma bíblico e ortodoxia trinitária*, en *Semântica do mistério*, São Paulo 1982, 5-22.

llado; nos bastará señalar la dirección y recoger los elementos esenciales.

3. Jesús, el Hijo, revela al Padre de infinita bondad

El Dios de Jesús no es una ilustración de aquello que, por otros caminos, sabíamos de Dios. Propiamente Jesús no se refiere doctrinalmente a su Dios para responder a una pregunta común: ¿Quién es Dios? Jesús responde quién es Dios en la medida en que muestra *cómo* actúa Dios.

3.1. *La simbólica política: el Dios del reino*

¿Cómo actúa Dios? Para aclararlo, Jesús toma una figura sacada de la simbólica política. Habla innumerables veces del reino de Dios. Dios actúa construyendo e inaugurando el reino. El reino no constituye un territorio, sino el modo de actuar de Dios, mediante el cual se hace señor sobre toda su creación; se trata, por tanto, del ejercicio del poder que va liberando de todo lo que rechaza a Dios o se rebela contra él, y va inaugurando el designio último de Dios, que es vida en comunión, en fraternidad y en justicia. Este señorío de Dios no tiene como analogía al sátrapa antiguo o al déspota moderno, solitarios en su poder, solos sobre todos, sino la cena en que todos participan para celebrar la fiesta, la ciudad nueva en donde todos son hermanos y hermanas y donde Dios está en medio de sus hijos e hijas sirviendo a todos. Por tanto, las imágenes de comunión y de participación configuran la forma del señorío de Dios.

Jesús se presenta como el proclamador y el realizador de este reino, ya que él mismo se siente parte esencial del mismo: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios es que ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 6,20). La práctica de Jesús es instauradora del reino porque es una práctica de comunión con los pobres, de reconciliación con los pecadores, de convivencia con todos, particularmente con los marginados, y de servicio indiscriminado a cada uno de los que encuentra.

Esta práctica de Dios y de Jesús revela que la naturaleza de Dios es comunión, y no soledad del uno; es desbordamiento de vida para aquellos que la sienten más amenazada, como los enfermos y los pobres. Esta comunión se revela diáfananamente en la relación de Jesús con su Dios.

3.2. *La simbólica familiar: Abba, papá de bondad infinita*

Los evangelios nos han conservado la originalidad de la experiencia de Jesús con su Dios⁵. Se trata de algo sumamente íntimo y único, ya que Jesús lo expresó con una palabra sacada de la simbólica de comunión familiar: *Abba*, que en la lengua infantil significaba *papá*. Era en la oración, que casi siempre hacía a solas (cf Mc 1,35; 6,46; 14,32-42; Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,28; 11,1), donde Jesús invocaba a su Padre.

Este Padre se revela de infinita bondad, ya que no espera que lo busquen las mujeres y los hombres. El mismo va en busca de los hijos y las hijas, especialmente de los extraviados y de los enfermos. Así, en las parábolas de Jesús, él se nos presenta como alguien que «ama a los ingratos y malvados» (Lc 6,35), como Dios de los pecadores y no de los justos (Lc 15,7), como Padre del hijo pródigo (Lc 15,11-32), de la moneda perdida (Lc 15,8-10), de la oveja descarriada (Lc 15,4-7; Mt 18,12-14). Evidentemente, es también el padre bondadoso de los hijos sensatos que permanecen fieles en casa (Lc 15,31); sin embargo, se muestra misericordioso con los desheredados y los perdidos, como demuestra ejemplarmente la parábola del hijo pródigo.

Esta experiencia de intimidad del papá no se transforma en una doctrina, sino en una práctica para Jesús. El mismo, a imitación del Padre celestial, se hace solidario de todos los despreciados; son éstos los primeros destinatarios de su mensaje (Lc 6,20), y en el comportamiento que se tenga con ellos es lo que hace decidir la salvación o la perdición (Mt 25,36-46).

⁵ Cf W. MARCHEL, *Abba, Padre. Mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1967; L. BOFF, *El Padre Nuestro. La oración de la liberación integral*, Paulinas, Madrid 1986⁴, 35-55.

Por un lado, Jesús se relaciona con ese Dios, le reza a él, es decir, deja vislumbrar cierta distancia y cierta diferencia a pesar de toda la intimidad. Por otro lado, Jesús actúa en lugar de ese Padre, se porta como aquel que instauro el reino del Padre, se identifica con el Padre. El que reza a Dios invocándolo como papá es señal de que se siente hijo suyo de verdad (Mt 11,25-27; Mc 12,1-9; 13,32). Efectivamente, así es como él se autodenomina para expresar su conciencia de filiación.

4. En Jesús se revela el Hijo eterno que se hizo carne

Más que anunciarse explícitamente como Hijo, Jesús se comportó y vivió como hijo de Dios. Su práctica de vida revela una autoridad que se situaba en la esfera de lo divino. Esto no les pasó totalmente desapercibido a los judíos, que acabaron condenando a Jesús no sólo por divergencias en la interpretación de las tradiciones y de los preceptos legales, sino porque se dieron cuenta de la suprema autoridad que había asumido, propia del mismo Dios. No sólo representaba a Dios en el mundo, sino que lo hacía visible y palpable en su bondad y misericordia. Perdona los pecados, introduce algo nuevo más allá de la ley y de la tradición, cosas que se atribuían exclusivamente a Dios (Mc 2,8). Los judíos hacían bien en decir: «Se hace igual a Dios» (Jn 5,18).

Más aún, Jesús exige fe en él mismo. Es verdad que esta fe está conectada con historias de milagros y de curaciones. Pero es precisamente en tales situaciones donde se revela, en la práctica densa de la historia, lo que significa de hecho ser hijo de Dios. Los que se benefician de la acción liberadora de Jesús (el leproso, el ciego, la mujer encorvada, etc.) se dan cuenta de que están bajo la fuerza del poder personalizado de Dios que cura y salva. Jesús actúa como quien tiene en sí mismo la fuente del poder divino. No le suplica al Padre la fuerza milagrosa, sino que actúa milagrosamente como quien tiene en sus manos el poder de Dios. En la persona y en la práctica de Jesús, lo que es imposible para el hombre se hace posible por Jesús (Mc 10,27).

Más que buscar frases en las que Jesús muestre su conciencia de Hijo (cf Mt 11,25-27; Mc 12,1-9; 13,32), tenemos que fijarnos en sus actitudes, que hablan de manera más convincente y globalizante. Sin embargo, vamos a detenernos en dos pasajes que muestran bien la relación de Jesús como Hijo para con su Dios-Padre.

Lc 10,21-26 (Mt 11,25-27): «En aquella misma hora Jesús se sintió inundado de alegría en el Espíritu Santo y dijo: Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque fue éste tu agrado. Todo me ha sido entregado por el Padre. Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar».

En primer lugar, notemos aquí la presencia de las tres personas divinas. Es el Espíritu el que nos revela la presencia del Hijo en la figura humilde de Jesús de Nazaret. El Hijo, a su vez, nos revela al Padre. Alabando, y no especulando, es como tenemos acceso a este misterio. Por eso el ambiente en que se nos comunica la revelación de la santísima Trinidad es el litúrgico-doxológico. Aquí todos, incluso los sabios y prudentes, tienen que aprender a rezar a Dios como rezan los niños, llamándolo papá; tienen que olvidarse de que son sabios y prudentes, porque su prudencia y sabiduría no alcanza a entender la comunión de los tres sin multiplicar a Dios. Sin la devoción, la reflexión rebaja la verdad de la fe e impide el acceso a su comprensión; sólo el que se haga pequeño entenderá la revelación.

«Todo me ha sido entregado por el Padre»: este «todo» tiene que tomarse en su sentido más fuerte. Primeramente, el Hijo recibe del Padre la misión de instaurar el reino, que es el reino del Padre. Luego, recibe todo el conocimiento sobre quién es el Padre para comunicarlo a los demás. Finalmente, recibe lo que hace al Hijo ser Hijo del Padre. Se da aquí una insinuación de que el Hijo está a la misma altura que la realidad del Padre.

«Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera reve-

lar». En este pasaje nos enfrentamos con un conocimiento exclusivo; hay un secreto en esa mutua relación que resulta impenetrable para un tercero. El Padre posee una anterioridad respecto al Hijo. El conocimiento que el Padre tiene del Hijo se basa en el hecho de que el Padre dé origen al Hijo. El Hijo lo recibe todo del Padre. Como lo recibió todo, solamente el Hijo conoce verdaderamente al Padre. El conocimiento en este caso no significa solamente una operación intelectual; es, ante todo, un reconocimiento, un encuentro de dos intimidades y de un mismo proceso de comunión y de entrega mutua. Por eso el Padre puede expresar su conocimiento en forma de amor: «Este es mi Hijo muy querido» (Mt 3,17). Y Jesús puede responder: «Mi Abba, mi papá» (Jn 20,17).

Quien revela a los demás al Padre es solamente el Hijo. El es el camino permanente e insustituible hacia el misterio último que llamamos Padre. Ya no podremos en adelante hablar del Padre sin hablar antes del Hijo. Solamente él nos da la verdadera indicación de cómo actúa el Padre, y así de cómo es él de hecho. Por eso, para saber quién es el Padre, tenemos que observar cómo actúa el Hijo. Su práctica y sus palabras nos dan acceso al Padre. No se trata de un acceso abstracto y metafísico, sino de una historia; mejor dicho, de una gesta reveladora del Padre en el caminar de su Hijo por en medio de sus hijos e hijas. Por tanto, no basta con creer en el Hijo en términos de pura profesión de fe separada de la ética, sino que se trata de un seguimiento que nos hace descubrir a Jesús como Hijo. Este descubrimiento nos hace amar la persona del Hijo, y amar así al Padre, al cual siempre remite el Hijo. La ética nos lleva a la ontología, el seguimiento nos conduce al credo. El mismo Jesús fue el que estableció este orden para nosotros: «¿Por qué me llamáis ¡Señor, Señor!, y no hacéis lo que os digo?» (Lc 6,46).

El otro texto de fundamental importancia es el que formula la teología de san Juan, el apóstol que penetró mejor que cualquier otro en el secreto de Jesús como el hijo de Dios: «Yo y el Padre somos *una misma cosa*» (Jn 10,30); «Que todos sean una misma cosa como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y el mundo crea que me has enviado» (Jn 17,21).

Observemos que el texto no dice: «Yo y el Padre somos uno (*eis* en griego)», sino que dice: «somos una misma cosa», es decir, somos una realidad de comunión. Esta comunión se explicita aún mejor en Jn 17,21: se trata de un estar en el otro; cada uno es él mismo y no el otro, pero están de tal forma abiertos el uno al otro que forman una misma cosa, es decir, son Dios. Le toca a la reflexión teológica profundizar en esta afirmación en clave trinitaria, tal como lo hizo la Iglesia de forma sistemática a partir de los siglos III-V hasta nuestros días.

5. En la vida y acción de Jesús se manifiesta la revelación del Espíritu Santo

Más que por las palabras, es por las acciones de Jesús y en su gesta liberadora donde se revela el Espíritu Santo. Las referencias de Jesús al Espíritu Santo son muy parcas (cf Mc 3,28-30; Jn 14,16s), pero no por eso deja de hacerse permanentemente presente la realidad del Espíritu⁶. Los evangelios, particularmente Lucas, nos lo presentan no simplemente como un carismático que es poseído esporádicamente por el Espíritu. La propia encarnación del Hijo se presenta como obra del Espíritu (Lc 1,35; Mt 1,20); por tanto, Jesús está lleno del Espíritu desde el principio. Sobre él baja el Espíritu con ocasión de su bautismo por Juan Bautista (Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-33); sintiéndose ungido por el Espíritu, lanza su programa mesiánico (Lc 4,18). Es el Espíritu el que lo «empuja al desierto» (Mc 1,12), de donde regresa «en la fuerza del Espíritu a Galilea» (Lc 4,14). El Espíritu constituye aquella fuerza (*dynamis*) y aquella autoridad (*exousia*) con que realiza milagros y gestos liberadores (Mc 3,20-30). Explícitamente dice Jesús: «Si expulsos demonios por el Espíritu de Dios, es señal de que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28).

Esta fuerza que es el Espíritu habita en Jesús y brota de él de una forma que sorprende a todos, como en el caso de la hermorroísa: «Jesús percibió entonces que de él salía una fuerza»

(Mc 5,30). Esta fuerza que está en Jesús y al mismo tiempo es diferente de Jesús significa aquello que más tarde la comunidad apostólica llamará la presencia del Espíritu Santo. Esta presencia del Espíritu se hace patente en el acontecimiento de la resurrección. Allí Jesús según la carne se ve totalmente trasfigurado por la fuerza del Espíritu. En lenguaje paulino, él se transforma en cuerpo espiritual, es decir, en una realidad que asume las características del Espíritu, que implica plenitud de vida divina (cf 1 Cor 15,45).

Para concluir esta parte podemos decir: Jesús revela un Dios-Padre en la medida en que este Dios-Padre instauro su reino, muestra su misericordia y devuelve la libertad a los hombres. Jesús mismo se revela como Hijo en la medida en que inaugura, en nombre y en lugar de Dios-Padre, la práctica histórica del reino, que es de libertad, de comunión con los marginados y de confianza ilimitada en el Padre. En esta práctica de Jesús se muestra también la acción liberadora del Espíritu, tergiversada por los adversarios como obra de Belzebú (Mc 3,22), obra del espíritu impuro, y no del Espíritu Santo. La Trinidad no puede comprenderse fuera de este contexto liberador; no constituye una curiosidad teológica que tenga valor por sí misma; se trata siempre de una realidad de comunión que nos redime, que nos libera y que hace a nuestra humanidad más rica y más plena⁷. Por eso la Trinidad es un misterio salvífico, revelado para nuestra salvación.

6. El Espíritu Santo en la historia revela al Hijo y al Padre

Decíamos que el Espíritu Santo constituye la otra mano por la que nos alcanza el Padre para liberarnos. El, a semejanza del Hijo, plantó su tienda entre nosotros; primero en María con ocasión de la concepción de Jesús (Lc 1,35: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti»), luego sobre el mismo Jesús en su bautismo y, finalmente, sobre toda la comunidad apostólica reunida alrededor de María en pentecostés (He 2).

⁶ Cf Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 41-89.

⁷ Cf H. ECHEGARAY, *A práctica de Jesús*, Petrópolis 1982, 133-159; Ch. DUQUOC, *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1978, 39-51.

¿Cómo nos revela el Espíritu Santo en su acción el misterio trinitario? Sería largo y exigiría entrar en muchos detalles penetrar en la concepción paulina y joanea del Espíritu, no siempre clara y fácil de entender⁸. Pero en ambos teólogos se percibe una línea maestra que se mueve siempre bajo formulaciones sumamente variadas: el Espíritu nos conduce al descubrimiento de Jesús como Hijo de Dios y nos permite llamar Abba al Padre.

En primer lugar, el mismo Espíritu se muestra como Dios. A lo largo de todo el proceso revelador, el Espíritu constituye la *fuerza* activadora de Dios en la historia. En este sentido, él significa al propio Dios en cuanto que actúa, renueva, abre caminos nuevos en la historia con los hombres y las mujeres y con la creación. Aparte algunas excepciones, el Espíritu fue aceptado siempre como Dios, lo cual no ocurrió fácilmente con Jesús.

Sin embargo, la obra del Espíritu reside fundamentalmente en revelar para todos al Hijo y en actualizar la gesta liberadora del Hijo. El acceso al Hijo se da por el Espíritu. Por eso es llamado con razón el Espíritu de Cristo (Rom 8,9), o el Espíritu del Señor (2 Cor 3,17; Flp 1,19), o también el Espíritu de su Hijo (Gál 4,6). El Espíritu constituye algo así como la atmósfera que favorece el encuentro del Hijo con los bautizados, formando con él un solo cuerpo (1 Cor 12,13). Por eso, consiguientemente se le atribuyen funciones intercambiables con las del Hijo. Ambos están en los bautizados (1 Cor 1,30; 2 Cor 5,7 con Rom 8,9); tanto el Hijo como el Espíritu moran en los corazones de los fieles (Rom 8,10; 2 Cor 13,5; Gál 2,20 con Rom 8,9; 1 Cor 3,16). Eso mismo se dice también de la paz, de la caridad, de la gloria y de la vida del Espíritu y del Hijo que se han infundido en los bautizados.

Este Espíritu es también aquel que «sondea las profundidades de Dios (Padre)... Nadie ha conocido lo que hay en Dios sino el Espíritu de Dios» (1 Cor 2,11). El Espíritu nos conduce a Dios reconocido como Abba. San Juan en su teología trinitaria nos hace comprender el porqué. Es que «el Espí-

ritu sale del Padre» (Jn 15,26), el Padre nos lo envía y nos lo da a petición del Hijo (Jn 14,16). El Espíritu nos da acceso al Hijo, porque el Hijo nos lo ha enviado (Jn 16,8) de parte del Padre (Jn 15,26).

El Espíritu no comunica otra verdad más que la del Hijo; toma de lo que es de Jesús y nos lo da a conocer (Jn 16,14). Bajo su acción y por su luz, el misterio del Hijo del Padre no se queda en una realidad del pasado, sino que es siempre actual como experiencia de salvación para cada generación.

En los testimonios del Nuevo Testamento se reconoce al Espíritu Santo como un alguien divino que actúa personalmente, anima, consuela, intercede por nosotros, nos comunica el espíritu de oración, el sentido de ser hijos de Dios, la experiencia de Dios como Padre y los muchos carismas-servicios en la comunidad con vistas al bien común (cf Rom 8,9-11.25.27; Gál 4,6; 1 Cor 12,8.11; etc.). Para ser persona, nos dice el exegeta F. J. Schierse, «en el sentido del dogma eclesial (individualidad distinta y relacionada con las otras personas), basta con describir al Espíritu como una realidad relativamente distinta del Padre y del Hijo, pero esencialmente igual a ellos»⁹. Pues bien, eso es lo que ocurre en conjunto con los testimonios neotestamentarios. El Espíritu se encuentra siempre junto al Padre y el Hijo; e, históricamente, mediante la permanente repetición del mensaje de Jesús y en virtud de la apertura al Padre, nos introduce cada vez más en el misterio trinitario.

7. Las fórmulas ternarias en el Nuevo Testamento: indicios de la conciencia trinitaria

En el Nuevo Testamento no existe todavía una *doctrina* trinitaria. Pero lentamente se va formando la conciencia clara de que Jesucristo, el Padre y el Espíritu son igualmente Dios. Aparecen por una y otra parte indicios de esta conciencia en las fórmulas ternarias¹⁰. Estas fórmulas no pueden aducirse

⁸ Cf los detalles de este análisis: F. J. SCHIERSE, *o.c.*, 146-159.

⁹ *Ib.*, 158.

¹⁰ Véanse los análisis minuciosos que hace W. WAINWRIGHT, *o.c.*, 279-290.

como pruebas contundentes de la revelación trinitaria, pero no dejan de ser testimonios de la experiencia original de comunión con referencia a la realidad de Dios. Todavía no hay lugar para la reflexión y el cuestionamiento que aparecerá posteriormente: ¿cómo se combina la experiencia de Dios como Padre, Hijo y Espíritu con la de la estricta unicidad de Dios? ¿Cómo se han de entender de manera coordinada las relaciones que mantienen entre sí los tres divinos?

Lo que se verifica en el Nuevo Testamento es la presencia de la fe trinitaria en la doxología y en la catequesis, particularmente bautismal. Es en el ámbito de estos contextos donde aparecen las fórmulas ternarias, base de una referencia trinitaria para nuestra lectura cristiana de Dios. Veamos los principales pasajes:

7.1. Mateo 28,19

«Id; pues, haced discípulos míos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

La fórmula bautismal es explícitamente trinitaria; no está atestiguada en ninguno de los otros evangelios, y constituye una particularidad del evangelista Mateo. Entre los autores se da prácticamente unanimidad en afirmar que esta formulación no se remonta al Jesús resucitado. Representa la cristalización doctrinal de la comunidad del evangelista, que ya había reflexionado mucho sobre el significado del rito más importante de la Iglesia antigua, el bautismo. Inicialmente se bautizaba «en nombre de Jesucristo» (He 8,16; 19,5; cf 1 Cor 1,13.15). El nombre representa la persona. Ser bautizado en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo significa introducir al bautizado en la comunión de estas tres personas y entregarlo a su especial protección. Sabemos por la *Didajé* y por san Justino (son los primeros testimonios) que antes del bautismo había una catequesis especial sobre el misterio cristiano. En esta iniciación los catecúmenos aprendían que el Padre había enviado al mundo a su Hijo y que el Espíritu había sido derramado en los corazones de los fieles. Pablo resume estos datos primordiales en la carta a los Gálatas: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Es que todos habéis sido bauti-

zados en Cristo, os revestisteis de Cristo... Por tanto, ya que todos sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!» (3,26-27; 4,6). La fórmula de san Mateo ciertamente circuló en las comunidades varios años antes de ser incorporada a la tradición evangélica y conseguir así su lugar actual. Las comunidades primitivas no dudaban en poner semejantes frases en labios del Resucitado, ya que estaban convencidas de que él estaba presente («yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos»: Mt 28,20) y guiaba a los fieles en la comprensión creciente de su misterio. Esta comprensión suponía ya la divinidad de los tres nombres, sin llegar aún a una formulación doctrinal de esta convicción. Pero es sintomático que ya por los años 85, época de la elaboración del evangelio de Mateo, se constata una formulación claramente trinitaria de la fe de la Iglesia mateana.

7.2. 2 Corintios 13,14

«La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo esté con todos vosotros».

Esta fórmula ternaria, que se utiliza hoy en la liturgia, posee ciertamente su ambiente vital en las celebraciones de la Iglesia antigua. Pablo la sacó de allí y, con pequeñas variantes, la propagó en sus cartas (cf Rom 16,20.21; 1 Cor 16,23; 1 Tes 5,28; 2 Tes 3,18). Jesucristo es considerado como gracia porque en él se manifiesta la «caridad» de Dios (cf Rom 5,7; 8,39), que es, bíblicamente, sinónimo de gracia; «el amor de Dios» está en lugar del Padre; este Padre amó tanto al mundo que le envió su Hijo; «la comunión del Espíritu Santo»: el Espíritu confiere innumerables dones a la comunidad y es también la comunión entre todos ellos en beneficio de todos (cf 1 Cor 14,5). Esta fórmula apunta a la doctrina trinitaria. El uso frecuente que hace de ella la liturgia aceleró sin duda la formulación de una doctrina trinitaria.

7.3. 2 Tesalonicenses 2,13-14

«Hemos de dar incesantes gracias a Dios por vosotros, hermanos amados del Señor, a quienes desde el principio escogió

Dios para salvaros por la santificación del Espíritu y por la fe verdadera. Por medio de nuestra evangelización, él os llamó también para que alcancéis la gloria de nuestro Señor Jesucristo».

Estos versículos muestran cómo en la mente de Pablo todo se estructura alrededor de estas tres fuentes de gracia y de salvación: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No podemos decir que haya aquí una formulación claramente trinitaria, pero sí un pensamiento que se organiza trinitariamente. Si no hubiera semejante pensamiento, sería imposible que surgieran las expresiones trinitarias, primero en las celebraciones (doxología) y luego en las reflexiones teológicas.

7.4. 1 Corintios 12,4-6

«Hay diversidad en la distribución de los carismas, pero hay un solo y mismo Espíritu; hay también diversidad en la distribución de los ministerios, pero hay un solo y mismo Señor; hay también diversidad en el reparto de operaciones de fuerza, pero hay un solo y mismo Dios que lo realiza todo en todos».

El contexto es eclesial: Pablo se da cuenta de la profusión de servicios y de ministerios que surgen en la comunidad debido a la adhesión a Cristo, Hijo de Dios, por el entusiasmo que viene del Espíritu. No se puede hablar de la vida de la comunidad sin apelar a los tres principios vivos y estructurantes de toda la novedad cristiana: el Padre, el Hijo y el Espíritu. De la misma forma, no se puede hablar de las manifestaciones del Espíritu sin una referencia a Cristo, de quien es Espíritu, y al Padre, que lo engloba todo. Si no hay aquí una doctrina trinitaria manifiesta, sí que hay elementos para una futura doctrina.

7.5. Otros textos ternarios

Hay una serie significativa de textos de san Pablo que no son directamente trinitarios, pero que muestran un pensamiento trinitario, desarrollado luego doctrinalmente en las elaboraciones trinitarias¹¹. Los textos no tienen sólo significación

¹¹ Cf J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980, 28s.

en sí mismos, sino también por la importancia que asumieron en las reflexiones posteriores de los padres y teólogos de la Iglesia. La significación de un texto no se reduce, en una recta hermenéutica, al significado contextual, sino también a los desdoblamientos prácticos y teóricos que desencadena. Citemos los principales:

«Por la ley nadie se justifica delante de Dios; esto es evidente... Cristo nos rescató de la maldición de la ley... y por la fe recibimos la promesa del Espíritu» (Gál 3,11-14).

«La prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!» (Gál 4,6).

«Es Dios el que nos confirma junto con vosotros en Cristo, que nos consagró y nos selló y nos dejó como una primera señal al Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,21-22).

«No hay duda de que sois una carta de Cristo, redactada por nuestro ministerio y escrita, no con tinta sino con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra sino en tablas de carne, esto es, en vuestros corazones» (2 Cor 3,3).

«El reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo. El que sirve así a Cristo, agrada a Dios y goza de la estima de los hombres» (Rom 14,17-18).

«Soy ministro de Cristo Jesús entre los paganos, encargado de un ministerio sagrado en el evangelio de Dios, para que la oblación de los paganos sea aceptada y santificada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16).

«Os ruego, hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, por la caridad del Espíritu, que me ayudéis en esta lucha, dirigiendo a Dios por mí vuestras oraciones» (Rom 15,40).

«Los verdaderos circuncidados somos nosotros, que servimos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne» (Flp 3,3).

«Por él (Jesucristo) es como nosotros, judíos y paganos, tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,18).

«En él (Jesucristo) todo el edificio, dispuesto armoniosamente, se une y crece hasta formar un templo santo en el Señor; en él sois integrados también vosotros en la construcción, para hacer os morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,20-22).

«Por eso doblo las rodillas ante el Padre, a quien debe su existencia toda la familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según su tesoro glorioso, que seáis poderosamente robustecidos por su Espíritu, con vistas al crecimiento de vuestro hombre interior; que Cristo habite por la fe en vuestros corazones...» (Ef 3,14-16).

7.6. Fórmulas ternarias en otros escritos del Nuevo Testamento

El modelo ternario no aparece solamente en san Pablo, sino en otros escritos neotestamentarios. No necesitamos analizarlos aquí, ya que su contenido trinitario es muy parco. Pero muestran la presencia de un pensamiento que siempre asocia a los tres divinos en la obra de la salvación. Así, por ejemplo, los conocidos textos de Tit 3,4-6; 1 Pe 1,2; Jds 20,21; Ap 1,4.5; Heb 6,4. Será tarea de la reflexión de los siglos III y IV traducir las experiencias de fe, de celebración y de instrucción catequética de las comunidades del Nuevo Testamento en doctrinas con conceptos que dejen claras la unidad de naturaleza y de comunión y la trinidad de personas en el misterio del Dios cristiano. Con ello no queremos insinuar que lo oscuro del Nuevo Testamento quede claro en la teología patristica. El misterio de la Trinidad será siempre oscuro, tanto en una expresión como en la otra. Pero es siempre imprescindible que cualquier reflexión cristiana se confronte con aquellos testimonios que fueron los primeros en vislumbrar el augusto misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu como la revelación suprema del misterio.

8. Relectura cristiana del Antiguo Testamento: la preparación para la revelación

A partir de la conciencia trinitaria, los cristianos pueden hacer su lectura específica del pasado, tanto de las religiones del mundo como del Antiguo Testamento, para discernir las

señales y preparaciones de la revelación plena que tiene lugar con el acontecimiento cristiano en el Nuevo Testamento.

El presupuesto es el siguiente: si el único Dios verdadero es la Trinidad de personas, entonces toda revelación histórica de Dios implica una revelación de la Trinidad. Puede ser que esta revelación no sea adecuadamente captada por las personas como revelación trinitaria, pero no por eso deja de ser una auténtica revelación trinitaria. Precisamente porque es auténtica, por una y otra parte se pueden vislumbrar insinuaciones y vestigios que apuntan hacia el carácter tripersonal del misterio de Dios¹². Esta comprensión fundamenta la relectura cristiana especialmente del Antiguo Testamento.

Los hagiógrafos veterotestamentarios afirman conscientemente el monoteísmo divino a partir de la experiencia histórico-salvífica de Dios que actuó en favor del pueblo; a partir de ahí, él manifestó su acción creadora en el universo. Sin embargo, este monoteísmo no tiene nada que ver con la rigidez del sujeto absoluto del pensamiento moderno, o con la concepción deísta, para la que el principio último del universo es ajeno al curso de la historia y al destino de la creación.

Yavé es un Dios que se revela, que hace alianza con un pueblo, que libera a los oprimidos de las opresiones y suscita la esperanza de un reino de paz y libertad. Es un Dios que tiene pasiones y una infinita filantropía. En una palabra, Yavé es fundamentalmente un Dios vivo, creador de vida y defensor de los que sienten su vida amenazada (cf Sal 42,3; 84,3; Jer 10,10; 23,36; Dan 6,27). Porque está vivo, se advierten en ese Dios desdoblamientos que los cristianos perciben como indicios de la revelación tripersonal. La figura más impresionante en esta línea es la del ángel de Yavé que acompaña al pueblo, que ayuda a los oprimidos y que manifiesta la sabiduría y la energía de Dios (cf Ex 14,19; Gén 16,7; 1 Re 19,5; 2 Re 1,3; 2 Sam 14,20). Pues bien, este ángel parece distinto de Dios, y otras veces es idéntico a él (Gén 31,11.13; Ex 3,2.4). Los mismos tres hombres o ángeles que se le aparecen a Abrahán

¹² Cf R. SCHULTE, *Preparación de la revelación trinitaria*, en *Mysterium salutis* II, o.c., 56-85; R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973, 9s.

en Mambré (Gén 18), figuras que tanto influyeron en la reflexión de los padres y en la iconografía trinitaria (recordemos el famoso icono de Rublev del siglo XV), no dejan de caracterizar una realidad misteriosa, abierta a un interrogante sobre la naturaleza divina ¹³.

En los escritos tardíos del Antiguo Testamento aparecen tres tipos de personificaciones de Yavé que resultan altamente sugestivas para nuestro tema de las preparaciones trinitarias en el Antiguo Testamento. En primer lugar, se personifica a la sabiduría divina: la sabiduría camina por el mundo y en medio de los hombres; los cánticos sapienciales la personifican de tal manera que adquiere ya más o menos una existencia autónoma (cf Prov 1,20-23; 8; 9,1-6; Job 28; Eclo 24; Sab 6,12-8,1). Ligada a la sabiduría está también la personificación de la palabra de Dios (Sal 119,89; 147,15s; Sab 16,12); por un lado, la palabra de Dios revela la soberanía de Dios, ya que crea todas las cosas por su palabra; por otro, manifiesta su presencia entre los hombres y mujeres como orientación, juicio y salvación realizados por la fuerza de esta palabra. Finalmente, aparece en el Antiguo Testamento una hipostatización del Espíritu de Dios: fundamentalmente el Espíritu es Dios en su fuerza y en su presencia en la creación y en la historia; esta fuerza se da en la creación, en los líderes políticos, en los profetas y, particularmente, en el Mesías, portador privilegiado del Espíritu (cf Is 42,1-3; 61,1-2); llegará un tiempo en el que todos poseerán el Espíritu (Is 4,4-6), renovando el corazón (Ez 36,26-27), introduciendo una nueva creación (Ez 11,19; 18,31; 36,26; 37,1-14). Yavé está, por el Espíritu, en medio de su pueblo. La fe en el Nuevo Testamento dirá: el Espíritu habitará como en un templo en la comunidad de los fieles, que constituye el verdadero pueblo de Dios.

¹³ La fórmula plural de Gén 1,26. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (cf Gén 3,22; 11,17; Is 6,8) no tiene un carácter trinitario; se trata de un plural mayestático según algunos, o de un plural deliberativo (*pluralis deliberationis*) según otros: Dios estaría deliberando consigo mismo; el plural es solamente estilístico. El triple «Santo» de los serafines en Is 6 tampoco tiene un carácter trinitario: la triple repetición de «Santo» es un recurso estilístico para resaltar la trascendencia y soberanía de Dios. A pesar de eso, estos pasajes tuvieron un gran significado en la elaboración trinitaria de los santos padres.

Con estas y otras perspectivas veterotestamentarias no se quiere decir que encontremos ya allí la revelación tripersonal de Dios. Lo que encontramos es una aproximación creciente de Dios que, sin perder su trascendencia, entra cada vez más en la historia y en el corazón de los fieles, renovando la tendencia a una autocomunicación. Esta autoentrega de Dios la vemos atestiguada en el Nuevo Testamento en las expresiones del Hijo y del Espíritu, enviados por el Padre para la vida del mundo. El Antiguo Testamento posee un valor en sí mismo, ya que es testimonio de la revelación histórica de Dios a un pueblo. Pero su dinámica interna llega a una plenitud cuando lo leemos a partir de la manifestación definitiva en Jesucristo y en el Espíritu Santo que nos atestigua el Nuevo Testamento. Es entonces cuando podemos teológicamente confesar con san Epifanio: «La unidad está ya enseñada en Moisés; la dualidad es anunciada en los profetas; la Trinidad se encuentra en los evangelios» ¹⁴.

¹⁴ Véase el pequeño ensayo de L. BOFF, *O dogma da Santíssima Trindade na Sagrada Escritura*, en «Sponsa Christi» 19 (1965) 264-269.

CAPÍTULO 3
ESFUERZOS DE COMPRESION
DE LA VERDAD TRINITARIA

De todo lo expuesto anteriormente ha quedado claro que en sus comienzos la fe en la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, fue antes una experiencia tranquila de fe que una doctrina elaborada por la inteligencia. Se bautizaba en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como demuestran los principales testimonios antiguos, empezando por el final del evangelio de san Mateo (Mt 28,19).

Junto con el bautismo, administrado generalmente a los adultos, venía la profesión de fe, considerada como «regla de fe», ya que expresaba los marcos fundamentales de identificación de la comunidad. También se llamaba a eso *redditio symboli*, o sea, recitación del símbolo. Aquí *simbolo*, en un sentido técnico-religioso, designa los formularios por los cuales resume la Iglesia su fe. Conocemos muchos de estos símbolos¹; uno de los más conocidos se remonta a mediados del siglo II, y no es sino el símbolo bautismal de la Iglesia romana. Se recita hasta nuestros días en el rito del bautismo por boca de los padres y padrinos. Dice así:

«Creo en Dios, *Padre* todopoderoso,
creador del cielo y de la tierra.
Y en Jesucristo, su único *Hijo*, nuestro Señor,
que fue concebido del Espíritu Santo,

¹ Véanse los principales símbolos reunidos en E. DENZINGER-SCHÖN-METZER (DS), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1976³⁶, nn 1-76.

nació de la virgen María,
padejó bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto y sepultado;
al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos,
está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso;
desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.
Creo en el *Espíritu Santo*, la santa Iglesia católica, la comunión
de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la
carne, la vida eterna. Amén» (DS 12).

Como se desprende de este texto, la concepción trinitaria es visible y consciente. Sin embargo, hasta el siglo III fueron pocos los que se preocuparon de los problemas que se escondían detrás de estas formulaciones. ¿Cómo se articulan los tres con la fe bíblica en la estricta unicidad de Dios? ¿Se yuxtaponen solamente? ¿Qué tipo de relaciones existen entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo? ¿Existe algún orden en esas relaciones? Todo esto se celebraba, se proclamaba y se creía, pero sin que se reflexionase en ello.

1. Caminos equivocados: estímulos para la doctrina trinitaria

A partir de la segunda mitad del siglo II comienzan a aparecer, especialmente en Alejandría (norte de Egipto), que era un gran centro de estudios y de debates, toda una serie de cristianos cultos². Manejan bien la filosofía de la época, platónica, neoplatónica y estoica; conocen el gnosticismo, que fue quizá el mayor competidor del cristianismo antiguo. El gnosticismo se presentaba como un camino de liberación a base del conocimiento del misterio de nuestra existencia, de dónde venimos, adónde vamos y cuál es nuestra situación presente. Mezclaba en una amalgama sincretista toda clase de elementos

² Para esta parte véanse las diversas historias de los dogmas, especialmente: L. SCHEFFCZYK, *La formación del dogma trinitario en el primitivo cristianismo*, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 135-189; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 4 vols., Paris 1927-1928; Th. RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vols., Paris 1892-1898; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 1965; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977; E. HOORNAERT, *La memoria del pueblo cristiano*, Paulinas, Madrid, 1986.

religiosos y filosóficos, favoreciendo la fantasía y la creatividad especulativa.

Los intelectuales cristianos (Justino, Clemente de Alejandría, Atenágoras, Orígenes y otros), al respirar semejante atmósfera, se veían enfrentados con dos tareas primordiales:

En primer lugar, se trataba de pensar la propia fe celebrada en función de sus propios problemas, internos a la Iglesia. La reflexión exige rigor; pregunta qué es lo que se entiende exactamente cuando proclamamos que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios. Se puede tolerar la exaltación en la liturgia y hasta el exceso verbal en la piedad, ya que cuando se reza no se tiene la preocupación de la exactitud ni de la precisión en el lenguaje. Pero cuando se quiere saber la verdad de Dios, surge la teología como disciplina del pensamiento y de la forma. Se busca ante todo el concepto claro, expresado por una palabra exacta.

La reflexión se hace con los instrumentos propios de cada cultura. En nuestro caso, los intelectuales cristianos se sentían herederos del instrumental teórico del judaísmo y de la cultura grecorromana. Con estas matrices intentaron repetir en un nivel crítico lo que la piedad recitaba en un nivel espontáneo.

En la oración y en la celebración predominan las imágenes que tienen una fuerte carga afectiva y una fuerza propia. Así, las imágenes de Padre, Hijo y Espíritu Santo (filológicamente significa viento o sopro) actúan fuertemente sobre nuestra imaginación. Imponen ciertas actitudes y coordinan ciertos contenidos afectivos; de esta manera establecemos nuestra relación y nuestro encuentro con Dios.

La reflexión, por su propia exigencia interna conceptual, rompe con las imágenes. Introduce conceptos con el mínimo de afectividad y el máximo de comprensión intelectual. La reflexión tiene cierto formalismo inevitable, lo cual no ocurre con la experiencia de la fe trinitaria (en el bautismo, en la liturgia, en la celebración eucarística), que engloba muchas imágenes y una rica simbología. La reflexión deja atrás toda esta riqueza afectiva, y proyecta modelos de pensamiento que tengan racionalidad y coherencia. No exige actitudes concretas, sino que se queda en el nivel abstracto y, todo lo más, contem-

plativo. Hay que reconocer aquí que es preciso pagar cierto precio en aras de una mayor claridad en los términos con menos calor devocional y con menores exigencias de conversión. Las formulaciones teológicas sobre la santísima Trinidad se caracterizarán por un altísimo nivel de abstracción y un formalismo conceptual sin precedentes en la historia de Occidente. Al lado de la fe en la Trinidad surge la doctrina trinitaria. Tendremos que presentar en este capítulo sus principales articulaciones.

En segundo lugar, los intelectuales cristianos tenían que enfrentarse con problemas nacidos fuera de la Iglesia. Había tres flancos de donde procedían las objeciones más graves: el judaísmo tradicional, la cultura griega politeísta o filosófica y el gnosticismo. Se sentían entonces estimulados a mostrar la lógica de la forma cristiana de significar a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Había que sostener y defender la Trinidad contra el monoteísmo judío, contra el politeísmo griego³, contra la doctrina de las emanaciones y mediaciones de la filosofía neoplatónica y contra las especulaciones teogónicas de los gnósticos. De teólogos, los intelectuales cristianos tenían que convertirse en apologetas.

De este doble esfuerzo, teológico (volcado hacia dentro de la Iglesia) y apologetico (volcado hacia fuera, hacia las objeciones de la cultura), surgió la doctrina de la Trinidad. No surgió de un día para otro; fue un laborioso tantear, con interminables disputas, con esfuerzos por fijar el vocabulario y con la aparición de muchas herejías. Las herejías son doctrinas que no permiten a la fe reencontrarse a sí misma ni a la piedad reflejarse en ellas, o son formulaciones que contradicen a los datos reguladores de las Sagradas Escrituras. Las herejías constituyen un grave peligro para la fe; pero a pesar de eso hacen avanzar la teología⁴, ya que su refutación exige mucho estudio

³ Por defender la Trinidad contra el monoteísmo y el politeísmo, los cristianos en algunos lugares fueron acusados de ser ateos; véase la afirmación de Atenágoras, apologeta del siglo II: «¿Quién, pues, no se extrañaría de oír llamar ateos a los que afirman un Dios Padre, un Hijo de Dios, un Espíritu Santo, que muestran su poder en la unidad y su distinción en el orden?»: *Legatio pro christianis* 10.

⁴ No llegamos tan lejos como E. BLOCH cuando decía: «Pensar es trasgre-

ya una profundización más cuidadosa de la propia fe. Las mismas herejías ofrecen a veces conceptos que van a constituir la doctrina ortodoxa. Un ejemplo de ello lo tenemos en la misma doctrina de la Trinidad, donde las palabras-clave tienen un origen herético. Así, la expresión *Triada* (Trinidad) fue empleada por primera vez por Teodoto, un hereje monarquiano (afirmaba la absoluta unicidad = monarquía de Dios), a mediados del siglo II. Luego fue consagrada por Teófilo de Antioquía, un gran apologeta del siglo II, con lo que entró en el lenguaje teológico de la ortodoxia⁵. Tertuliano († 220) toma de la gnosis valentiniana la expresión técnica *prolatio* para expresar la procesión del Hijo por parte del Padre. Igualmente, la palabra-clave de la doctrina trinitaria *homoousia* (una sola naturaleza) está tomada de los gnósticos Tolomeo, Teodoto y Heracleo⁶.

Pero volvamos a la cuestión: profesar que Jesús es hijo de Dios, Dios mismo en la carne; proclamar al Espíritu Santo como Dios, ¿es solamente una exageración de la piedad, es decir, una figura retórica de exaltación, o tiene realmente un contenido objetivo? ¿Dios es realmente en sí mismo Padre, Hijo y Espíritu Santo? ¿O estamos ante un problema de antropología, es decir, con una cuestión del pensamiento humano que se complace en establecer sus más grandes indagaciones en clave de tres? ¿Será Dios en sí mismo uno y único, apareciéndose sólo como tres *para nosotros*? Todo esto tuvieron que aclararlo los pensadores cristianos de los siglos II al IV. Veamos tres intentos de solución que fueron considerados como erróneos en aquellos tiempos y que todavía hoy constituyen una continua tentación para nuestra forma de representar el misterio de la santísima Trinidad.

dir. Lo mejor de la religión es que crea herejes»: *Atheismus in Christentum*, Frankfurt 1968, 15. Esta actitud sólo se compagina con el avance del conocimiento sin respeto a la fe de los fieles.

⁵ Véanse otros ejemplos en L. SCHEFFCZYK, *o.c.*, 199ss.

⁶ Los gnósticos fueron considerados por A. HARNACK (*Dogmengeschichte* I, 250ss) como los primeros teólogos cristianos (aunque heréticos); fueron también los primeros en reflexionar sobre la santísima Trinidad: A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* I/1, Roma 1958, 4; cf B. DE MARGERIE, *o.c.*, 102-104. Pero desarrollaron más bien una teogonía y una cosmogonía que una auténtica doctrina trinitaria, según aparece en los teólogos cristianos que los combatieron, como Ireneo y Tertuliano.

1.1. ¿Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres modos de aparecer del mismo Dios?: el modalismo

Los cristianos se sentían herederos de la fe del Antiguo Testamento, según la cual Dios es uno y único y habita en una luz inaccesible. Por otro lado, llamaban Dios a Jesús muerto y resucitado. ¿Cómo conciliar estas dos proposiciones? Algunos teólogos cristianos (Noeto y Práxeas en el siglo II, y Sabelio en el siglo III) resolvían en Roma esta cuestión de la siguiente manera: Dios es efectivamente uno y único; él fundamenta una monarquía cósmica, ya que sólo él es el señor de todas las cosas; por él reinan los reyes y mandan los gobernadores. Sin embargo, en su comunicación con la historia este Dios único se ha mostrado bajo tres modos de revelación (de ahí *modalismo*, como lo llamó Harnack en el siglo XIX). La misma y única divinidad aparece bajo tres rostros (*prósopa*) y mora entre nosotros de tres maneras diferentes (*idía perigraphé*), como Padre, Hijo y Espíritu Santo. El mismo Dios, en cuanto que crea y nos entrega la ley, se llama Padre; el mismo Dios, en cuanto que nos redime, se llama Hijo; y el mismo Dios, en cuanto que nos santifica y nos da siempre la vida, se llama Espíritu Santo. Así pues, el mismo Dios tendría tres pseudónimos. Enseñaban que Dios es indivisible, que no hay en él comunión de tres personas; lo que existe es la unicidad divina, que se proyecta para nosotros mediante tres modos diferentes. Dentro de esta comprensión, ¿podemos seguir tranquilamente en la piedad pensando y proclamando a Jesús como Dios? ¿El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo serán sólo tres *palabras* para designar la misma y única realidad divina? En consecuencia, decían también que es lo mismo afirmar la encarnación, el sufrimiento y la muerte del Padre (patripasianismo) que la encarnación, el sufrimiento y la muerte en la cruz del Hijo.

Esta interpretación subraya fuertemente la doctrina de la unidad y de la unicidad de Dios, pero acaba liquidando la Trinidad. Esta no constituye una realidad, sino sólo una palabra. Permite pensar a Cristo sin Dios y a Dios sin Cristo. En esta comprensión no se supera aún el judaísmo ni se capta la novedad cristiana de las tres personas divinas que constituyen una unidad de comunión entre ellas.

El modalismo fue condenado como insuficiente para expresar la fe cristiana en la Trinidad de personas, realmente distintas pero en comunión plena y absoluta.

1.2. ¿El Padre es el único Dios, el Hijo y el Espíritu son criaturas?: el subordinacionismo

Los datos son idénticos a la cuestión anterior: se recita la fe en un Dios único, y, al mismo tiempo, en la piedad y en la liturgia se proclama a Jesucristo como Dios. ¿Habrá que tributar a Jesucristo una prudente veneración, pero no hasta el punto de igualarlo con Dios mismo, ya que tal exceso destruiría el sentido auténtico de Dios? Jesús sería entonces semejante (*homoiousios*) a Dios, pero nunca igual (*homoousios*) a él. Sería la primera criatura, el prototipo de todas las criaturas, pero no Dios.

Así pensaban algunos cristianos, como, por ejemplo, el obispo de Antioquía en el 260, Pablo de Samosata, o el teólogo Arrio († 336) en Alejandría. Además, existen afirmaciones de Jesús en el Nuevo Testamento que insinúan abiertamente la subordinación del Hijo al Padre (cf Jn 14,28: «El Padre es mayor que yo»; cf Mt 19,16; Mc 10,17; Lc 18,18; He 2,36; 1 Cor 15,20-28; Flp 2,5-11).

Para mantener las dos afirmaciones corrientes en la piedad acerca de la unicidad de Dios y de la divinidad de Jesús, Arrio se sirvió de la filosofía religiosa platónica, muy viva en Alejandría. Según esta corriente, Dios constituye un misterio indescribible y absolutamente trascendente. Por su propia naturaleza es indecible e incommunicable. Para entrar en contacto con el mundo, se sirve de un mediador que es el Logos. Este Logos no es Dios, pero pertenece a la esfera divina; es la criatura primera y ejemplar de todas las criaturas. Pues bien, san Juan en el prólogo de su evangelio identifica a Jesús, hijo de Dios, con el Logos, pero añadiendo: «El Logos era Dios» (Jn 1,1).

Arrio y sus discípulos subrayaban el hecho de que Jesús fue un ser humano perfectísimo, ya que en él plantó el Logos su tienda; estaba lleno del Espíritu. Alcanzó las cumbres de la perfección hasta el punto de merecer un nombre divino. Fue

adoptado por el Padre como Hijo suyo. Pero frente al misterio abismal del Padre, el Hijo sigue estando siempre subordinado a él (*subordinacionismo*, ya que ha sido creado o engendrado por el Padre, o *subordinacionismo adopcionista*, ya que mereció ser adoptado por el Padre). Se caracteriza como la criatura más semejante al Padre que es posible concebir, pero sin llegar a la igualdad de naturaleza con el Padre. De esta manera, esta corriente —cuya problemática sigue siendo actual hasta nuestros días— pretendía hacer justicia a las dos afirmaciones de la devoción del pueblo de Dios: Dios conserva su unicidad, ya que no hay a su lado nadie igual a él, y al mismo tiempo tiene un primogénito, sumamente perfecto, divino, en cuanto que fue adoptado por Dios y propuesto como mediador, salvador y camino exclusivo de acceso de la humanidad al misterio del uno ⁷.

Después de muchas discusiones, el concilio de Nicea (325) definió solemnemente que Jesucristo, hijo de Dios, es «de la misma substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado de la misma substancia que el Padre (*homoousios*, como dicen los griegos), por quien todo fue hecho, lo que hay en el cielo y en la tierra» (DS 125).

Con esta definición vinculante para todos los cristianos quedó sellado el destino de la comprensión cristiana de Dios. Dios jamás podrá ser pensado como la soledad del uno eterno. La unidad de Dios trino es algo propio y específico, ya que será la unidad de las personas que están siempre interpenetradas unas en otras. La unidad de Dios no es pura y simplemente la del Antiguo Testamento; si el cristianismo asume el monoteísmo bíblico, es dentro de la única comunión de las personas, ya que solamente ellas existen como el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. El señorío de Dios no significará ya la monarquía celestial, con las derivaciones políticas y religiosas que denunciábamos anteriormente. El señorío de Dios se manifiesta, no en el dominio de uno sobre los demás, sino en la co-

⁷ Véase la indicación de los textos de aquel tiempo con la moderna bibliografía sobre el tema en A. PASTOR, *Semântica do Mistério: a linguagem teológica da ortodoxia trinitária*, São Paulo 1982, 47-80, esp. 51-54.

muni6n de todos entre s3, en la entrega mutua y en la libertad. Profundizaremos m3s adelante en estos enunciados.

1.3. *¿El Padre, el Hijo y el Esp3ritu Santo son tres dioses?: el trite3smo*

La superaci6n del monote3smo estricto (pre- y a-trinitario) y del subordinacionismo, o sea la victoria de la piedad del pueblo de Dios sobre la especulaci6n fant3stica de los te6logos⁸, dej6 todav3a un camino abierto para un nuevo equ3voco: el trite3smo. El trite3smo afirma las tres divinas personas. Acepta al Padre, al Hijo y al Esp3ritu Santo, pero como tres sustancias independientes y aut6nomas. No se afirma la relaci6n entre ellas ni la comuni6n como constitutivo de la persona divina. De ah3 que se afirme que Trinidad significa la profesi6n de fe en tres dioses. Se suman los tres divinos, como si detr3s de cada persona no hubiera un 3nico, imposible de sumarse a los otros. Adem3s, el trite3smo no piensa en la incongruencia de orden filos6fico que implica la afirmaci6n de tres dioses: la coexistencia de tres absolutos, de tres eternos, de tres creadores.

La afirmaci6n trinitaria afirma la existencia objetiva de tres 3nicos, Padre, Hijo y Esp3ritu Santo. Pero no los cree separados y sin relaci6n alguna entre ellos. La fe trinitaria ve a las personas relacionadas eternamente en comuni6n infinita. Entonces podemos decir: hay tres personas de una 3nica comuni6n. La perij6resis (circumincesi6n: interpenetraci6n de las personas) no es posterior a la constituci6n de las personas divinas, sino que es original, simult3nea y constitutiva de las personas.

El trite3smo persiste de forma velada cuando se debilita la unidad de las personas, tal como sucedi6 con Joaqu3n de Fiore († 1202). Seg3n 3l, la unidad de las personas resulta de la uni6n colectiva entre ellas (*unitas collectiva et similitudinaria*: DS 803), en virtud de la amistad que vige entre las tres, al estilo de la uni6n de los cristianos en la Iglesia o de los ciuda-

⁸ V3ase el interesante estudio de J. LEBRETON, *Le d3saccord de la foi populaire et de la th3ologie savante dans l'3glise chr3tienne du IIIe. si3cle*, en «Revue d'histoire eccl3siastique» 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37.

danos que forman un pueblo. Vemos entonces la distinci6n, pero no se ve adecuadamente la comuni6n esencial o perij6retica, con lo que est3 claro el riesgo del trite3smo⁹.

Estos tres caminos equivocados no caracterizan solamente a las representaciones err6neas de la Trinidad en el pasado. Todav3a hoy subsisten en el pensamiento y en el lenguaje de muchos fieles, incluso de los que tienen el ministerio de la palabra en la Iglesia. Es posible que crean correctamente, pero su representaci6n conceptual y verbal de esa fe puede ser err6nea. Muchas veces se habla de Dios como si fu3ramos jud3os y musulmanes y no hubiera existido la revelaci6n trinitaria, acogida por el cristianismo; o se habla de la Trinidad, del Padre, del Hijo y del Esp3ritu, pero de tal forma que parecen tres dioses, porque se presupone que existen tres centros de conciencia, tres voluntades y tres inteligencias distintas y yuxtapuestas unas a otras; o, finalmente, se habla del Hijo o del Esp3ritu Santo como si fueran realidades menores, subordinadas al verdadero Dios, que ser3a solamente el Padre.

2. **Te6logos creadores del lenguaje trinitario: rumbo al camino cierto**

Veamos ahora algunos nombres de te6logos que nos han enseado a hablar correctamente sobre la divinidad del Padre, del Hijo y del Esp3ritu Santo de forma que evit3semos los caminos equivocados que hemos mencionado anteriormente. Hubo una formidable lucha de palabras y de f3rmulas, aparte de los intereses pol3ticos, ajenos a la teolog3a. Esto demuestra que la reflexi6n no est3 nunca separada de la vida, sino que est3 siempre comprometida en ella, abarcando todas las dimensiones de significaci6n de la existencia humana.

⁹ Tambi3n Roscellino († 1125) pensaba a las personas divinas como tres naturalezas aut6nomas, «como tres almas o tres 3ngeles» (cf ANSELMO DE CANTORBERY, *De incarnatione Verbi* 1); Gilberto de Poitiers († 1154) autonomizaba tanto las personas respecto a la naturaleza que resultaba una cuaternidad. Fue condenado en 1148 en el concilio de Reims (DS 745). V3ase G. DI NAPOLI, *La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore*, en «Divinitas» 23 (1979) 281ss.

2.1. *Punto de partida, la Trinidad económica: san Ireneo*

San Ireneo es considerado como uno de los mayores obispos-teólogos de la antigua Iglesia († 202). Sus escritos (*Contra los herejes* y *Demostración de la predicación apostólica*) no sólo atestiguan la fe común en la Trinidad, sino que son ya una reflexión seria sobre este misterio ¹⁰.

Los primeros teólogos trinitarios parece ser que fueron los gnósticos valentinianos ¹¹. Sus especulaciones se perdían en la consideración de las procesiones de las divinas personas, mezclando elementos bíblicos con mitologías teogónicas y cosmogónicas. No había un control a partir de los datos reguladores del Nuevo Testamento. Una reflexión sobre la Trinidad en sí misma que no parta ni se deje confrontar continuamente con la Trinidad económica, es decir, con la Trinidad tal como se mostró en nuestra historia de salvación, deriva generalmente hacia la imaginación incontrolada.

San Ireneo tuvo que hacer frente a las especulaciones ridículas de los gnósticos. Su importancia, válida hasta nuestros días, reside en su insistencia (casi positivista) de que hay que partir de la fe concreta (regla de fe) y de los testimonios bíblicos. A partir de ahí, san Ireneo se atreve a penetrar, con unción y devoción, en la investigación de la Trinidad como es en sí misma, desde toda la eternidad.

En su *Demostración de la predicación apostólica* escribe: «Esta es la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que confiere solidez a nuestra conducta:

Dios Padre increado, que no está contenido, invisible, un solo Dios y creador del universo; éste es el primer artículo de nuestra fe. Y como artículo segundo:

El *Verbo de Dios*, el Cristo Jesús Señor nuestro, que apareció a los profetas según el género de sus profecías y según el estado de las economías del Padre: por el que fueron hechas todas las cosas; que, además de eso, al final de los tiem-

¹⁰ Un buen resumen de la teología trinitaria de san Ireneo es el que presenta C. FOLCH GOMES, *A doutrina da Trindade eterna. O significado da expressão «tres pessoas»*, Rio de Janeiro 1979, 219-231.

¹¹ Cf nota 6.

pos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y palpable, para destruir la muerte, hacer que aparezca la vida y realizar una comunión entre Dios y el hombre.

El *Espíritu Santo*, por el que los profetas profetizaron y los padres aprendieron lo que concierne a Dios y los justos fueron conducidos por el camino de la justicia, y que al final de los tiempos fue derramado de una forma nueva sobre nuestra humanidad para renovar al hombre en toda la tierra dentro de la perspectiva de Dios» ¹².

Este pequeño cuerpo de doctrina trinitaria pone el acento en la dimensión salvífica de la Trinidad. Es lo que importa en definitiva, ya que en la gesta salvadora Dios se revela tal como es, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, san Ireneo no se limita a esta perspectiva. Sobre todo respecto al Hijo, subraya su preexistencia y su verdadera comunión con el Padre: «Tú, hombre, no eres increado, ni coexistes siempre con Dios como su propio Verbo...» ¹³ «No sólo antes de Adán, sino antes de toda la creación, el Verbo glorificaba al Padre, permaneciendo en él y siendo él mismo glorificado por el Padre» ¹⁴. Y no se queda en esta interrelacionalidad; incluye además en ella al Espíritu Santo: «Ese Dios es glorificado por su Verbo, que es su Hijo eterno, y por el *Espíritu Santo*, que es la sabiduría del Padre universal» ¹⁵.

San Ireneo, como uno de los iniciadores de la reflexión teológica, no siempre mantuvo el rigor en sus formulaciones; se advierten en él fórmulas que sugieren cierto subordinacionismo o modalismo. Pero en la globalidad de su pensamiento aparece con claridad la distinción de los tres divinos.

2.2. *La Trinidad es un dinamismo de comunicación: Orígenes*

Orígenes (182-253) es considerado como el mayor genio teológico del cristianismo ¹⁶. Para él, la Trinidad significa un

¹² IRENEO, *Demonstratio* 6: Sources chrétiennes 62, Paris 1959, 39-40.

¹³ IRENEO, *Adv. Haer.* II, 25,3.

¹⁴ IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 14,1.

¹⁵ IRENEO, *Epid.* 10.

¹⁶ Cf J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, 243-258; también nos presenta un

dinamismo eterno de comunicación; no tiene que ser concebida como una realidad cerrada sobre sí misma, sino como un proceso de realización eterna. Dios es uno (*monas*), pero no está solo. Lo mismo que la luz emite su fulgor, de forma semejante Dios-Padre da origen al Logos (Hijo). El Padre y el Logos originan también al Espíritu Santo. Orígenes es el primer teólogo que usa la palabra *hipóstasis* (persona) para caracterizar a los tres divinos como Dios¹⁷. La distinción de las personas es eterna; así queda totalmente superado en él el modalismo. Debido a su comprensión dinámica de la Trinidad, se advierte su tendencia a un fuerte subordinacionismo: el Padre deja desbordar de sí al Hijo y, a través del Hijo, al Espíritu Santo. No forman tres principios, sino derivaciones del único principio de toda divinidad y acción, que es el Padre. Esta idea de la Trinidad como juego de relaciones y comunicaciones a partir de tres personas distintas constituirá una matriz fecunda de sistematización para la reflexión trinitaria posterior.

2.3. Dios es uno, pero no una cosa: Tertuliano

El principal creador del lenguaje trinitario, que consigue evitar tanto el modalismo como el subordinacionismo, fue Tertuliano (160-220), teólogo laico, eximio lingüista y jurista de Cartago, en Africa del norte. El creó 509 sustantivos nuevos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos. No es extraño que proceda de él la palabra consagrada *Trinitas* (Trinidad) y la fórmula con que se expresaría la verdadera fe en el Dios trino: *una substantia, tres personae*¹⁸, una substancia en tres personas. No es posible detallar aquí la concepción de Tertuliano sobre el tema en cuestión¹⁹: nos bastará captar su intuición y el rigor

buen resumen J. BARBEL, *Der Gott Jesu im Glauben der Kirche*. Die Trinitätslehre zum 5. Jahrhundert, Aschaffenburg 1976, 65-68.

¹⁷ ORÍGENES, *Contra Celsum* 8,12; *Com. in Johan.* 2,10,75.

¹⁸ Otras formulaciones semejantes: TERTULIANO, *De pudicitia* 21: «tres personae unius divinitatis»; ID., *Adv. Praxeam* 25: «tres unum sunt, non unus»; ib, 2: «tres autem... gradu... forma... specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis».

¹⁹ Véanse los siguientes estudios: J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien I-III*, Paris 1966; Th. L. VERHOEVEN, *Studien over Tertullianus «Adversus Praxeam»*, Amsterdam 1948.

terminológico que introdujo, y que sirvió luego de modelo a toda la evolución posterior.

La tesis central de Tertuliano se enuncia de este modo: *Unitas ex semetipsa derivans Trinitatem*²⁰: la unidad por sí misma hace derivar la Trinidad. ¿Cómo es esto? Tertuliano responde: Dios no es simplemente una cosa, sino uno. En otras palabras, Dios no es una mónada cerrada en sí misma, sino una realidad en proceso (*dispensatio* o *oeconomia*) que constituye una segunda y una tercera persona, que forman parte de su substancia y de su propia acción. Estas dos personas (individuos concretos) son distintas pero no divididas (*distincti, non divisi*), diversas pero no separadas (*discreti, non separati*). Este proceso es eterno, ya que el Padre engendra siempre al Hijo y lo hace salir de él (*prolatio*); el mismo Padre, por el Hijo, origina también eternamente al Espíritu Santo. Existe un orden (*dispensatio* o *oeconomia*) en este proceso de comunicación: el Padre es la totalidad de la substancia divina; el Hijo y el Espíritu Santo son *portiones totius*, comunicaciones individuales (personas) de este todo substancial.

Substantia es lo que responde a la unidad de los tres divinos; *persona* caracteriza a lo que distingue. Así pues, en Dios existe la unidad de substancia, igual al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y la diversidad de personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que se deriva de esta misma substancia; ésta, al comunicarse eternamente, mantiene la comunión y la unidad con las comunicaciones. En otras palabras, la unidad de Dios es siempre la unidad de las personas; lo uno de Dios resulta de los tres.

Este proceso divino de unidad y diversidad se refleja en la creación. El Verbo se expresa en la historia y asume nuestra carne. El Espíritu vivifica la creación y los corazones. Los dos lo conducen luego todo hacia la Trinidad inmanente, y entonces Dios será todo en todas las cosas.

Tertuliano estableció las conexiones fundamentales de la comprensión trinitaria. Sin embargo, no llegó a elaborar las re-

²⁰ TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 2.

laciones entre las tres personas, lo cual fue posible solamente después de las definiciones conciliares de Nicea (325). Pero vio con agudeza el camino que había que seguir para que no se perdiera la especificidad del Dios cristiano.

2.4. *Las personas divinas constituyen un juego de relaciones: los capadocios*

Lo que faltaba en Tertuliano —la reflexión sobre las relaciones entre las tres personas divinas— lo encontramos bien desarrollado en los padres capadocios²¹. Se trata de tres grandes teólogos de Capadocia (Asia Menor): san Basilio Magno (330-379); su hermano de sangre, Gregorio de Nisa († 394), y el amigo de ambos, Gregorio Nacienceno (329-390). Los capadocios parten, no ya de la unidad de la naturaleza divina, sino de las tres personas divinas. Ellas constituyen la primera realidad. A partir de la comunión y de las relaciones que establecen entre sí las tres personas surgirá la unidad que constituye la esencia de las personas. Para ellos las personas (llamadas *hipóstasis* en lengua griega) significaban la existencia singular, concreta e individual. Al afirmar solamente esto, se percibe fácilmente el riesgo del triteísmo (tres dioses). Lo que permite superar el triteísmo es la consideración de la peculiaridad de cada persona, peculiaridad que se define siempre en relación con las otras personas, empezando por el Padre, fuente y origen de toda la divinidad.

Así, la peculiaridad del Padre es ser *ingénito*, no ser engendrado por nadie y constituir la fuente de toda divinidad; la peculiaridad del Hijo es ser *engendrado* eternamente por el Padre, recibiendo del Padre toda su realidad consubstancial; la peculiaridad del Espíritu Santo reside en el hecho de *proceder* del Padre de una manera distinta del Hijo (no es un segundo Hijo) y a través del Hijo.

Los capadocios se limitan a esta diferenciación de las personas en un nivel puramente formal. Debido a un santo res-

²¹ Cf M. G. MOURÃO DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Freiburg 1938; A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965.

peto, se callan en todo lo que se refiere al contenido propio de cada una de las personas divinas. Es el ámbito abismal del misterio, inaccesible a la razón especulativa, aunque penetrada de fe y de unción. Afirman que la comunión es plena, ya que el Padre lo realiza todo por el Verbo en el Espíritu Santo. La Trinidad sólo puede ser concebida como un juego de mutuas relaciones de verdad y de amor.

La gran contribución de los capadocios está ligada a la clarificación de la doctrina sobre el Espíritu Santo como Dios, como persona divina. Perduraba una dificultad presente siempre en la tradición. Las Escrituras hablan del Espíritu como viento, lengua de fuego, paloma; se dice que es derramado en nuestros corazones, que viene del cielo, etc. Estas expresiones hacen difícil admitir que el Espíritu Santo sea una persona divina. A pesar de eso, Jesús se refiere a él como abogado, como paráclito, como alguien. San Gregorio Nacienceno, en el 380, tuvo un famoso sermón en el que resumía los diversos significados corrientes en la época: «Para algunos él es una energía, para otros una criatura, para otros es Dios... Otros aceptan como nosotros la Trinidad, pero al mismo tiempo pretenden decir que solamente la primera persona es infinita en substancia y en energía, que la segunda es infinita en energía pero no en substancia, que la tercera no es infinita de ninguna de estas maneras»²². Los discípulos de un tal Macedonio († 362), llamados también pneumatómacos, negaban abiertamente la divinidad del Espíritu Santo. En el concilio I de Constantinopla (381), gracias a la colaboración de Gregorio de Nisa y de Gregorio Nacienceno, se deshicieron todas las dudas con la definición solemne: «Creo en el Espíritu Santo, Señor y vivificador, que procede del Padre, que es adorado y glorificado juntamente con el Padre y con el Hijo y que habló por los profetas» (DS 150).

Así quedó establecida la fe ortodoxa en la Trinidad como unidad de las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

²² GREGORIO NACIENCENO, *Or. theol.* V, 5: PG 36,137.

2.5. *Una exposición sistemática del misterio trinitario: las personas como sujetos respectivos y eternamente relacionados: san Agustín*

Las intuiciones de los capadocios acerca del juego de las relaciones fueron llevadas a su plena expresión, hasta llegar a constituir el núcleo principal de la comprensión humana del inefable misterio trinitario, por obra de san Agustín de Hipona (354-430).

Agustín empleó muchos años en la producción de su genial *De Trinitate* (399-422) en quince libros (I-VII, de cuño bíblico-positivo; VIII-XV, de corte especulativo). Su doctrina habría de ser fuente de inspiración para toda la reflexión posterior hecha en el campo de la teología latina. Para Agustín, Dios en sentido absoluto no es, como para la mayoría de los teólogos orientales, el Padre, sino la Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo juntamente. Son comunes en su obra expresiones como ésta: «La Trinidad es el único Dios verdadero»²³; o también: «Dios es la Trinidad»²⁴.

Con coraje y unción al mismo tiempo, Agustín arrostra el problema: ¿cómo combinar la fe en un único Dios con la fe en la trinidad de personas? ¿Afirmar la unicidad de Dios no es hacer imposible cualquier diferenciación personal? ¿Sostener la diferenciación personal (Trinidad) no es liquidar la unicidad? Para responder a esta cuestión, Agustín asume la categoría de relación, utilizada por los padres griegos, profundizando en ella. En la articulación entre unidad y trinidad destaca el polo de la unidad. La unidad es de la substancia divina (esencia o naturaleza), que coexiste en cada una de las personas divinas; por eso las tres son consubstanciales. Sin embargo, esta substancia divina existe de tal forma que es necesaria y subsiste eternamente como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo. Las tres personas son tres relaciones que coinciden con la substancia divina. Estas relaciones no desdoblán ni sobredeterminan la substancia, sino que revelan esa misma substancia en su correlación interior. El Padre es eternamente Padre porque

tiene un Hijo; el Hijo es eternamente Hijo porque es Hijo del Padre, y el Espíritu Santo es desde siempre Espíritu Santo porque es espirado por el Padre y por el (o a través del) Hijo. Ninguno de ellos tuvo comienzo ni tendrá fin, ya que si tuvieran comienzo o fin serían accidentales, y no substanciales. Para iluminar la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad, Agustín elaboró dos famosas analogías sacadas del dato antropológico, el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, como detallaremos más adelante: espíritu, conocimiento y amor (*mens, notitia, amor*)²⁵ o memoria, inteligencia y voluntad (*memoria, intelligentia, voluntas*)²⁶. Cada uno de los términos contiene a los otros; así, el espíritu conoce y ama; el conocimiento supone el espíritu y el amor; el amor implica espíritu y conocimiento. Los tres son la propia alma humana, que es vida y acción continua en una simultaneidad completa de operación y de ser. De la misma forma, nadie recuerda, si no quiere ni entiende; nadie entiende, si no quiere ni recuerda; nadie quiere, si no entiende ni recuerda. Estas analogías nos dan una pálida imagen —aunque la más perfecta para el espíritu humano— de la unidad y de la distinción en la Trinidad.

Las tres personas son para Agustín tres sujetos respectivos, o sea, que son uno respecto al otro, que están relacionados el uno con el otro. El ser significa ser-para-sí (*esse ad se dicitur*); la persona, por su parte, significa al ser en relación con el otro (*persona vero relative*)²⁷. Agustín profundizó genialmente en el concepto de persona²⁸; se da cuenta de la insuficiencia del concepto, ya que se trata de un concepto común aplicado a cada uno de los tres divinos, que son distintos uno de otro. Para cada realidad propia se necesitaría un nombre propio. ¿Por qué no aplicamos esto a la Trinidad de las personas? Cada persona divina es persona a su modo propio. Y este hecho no se expresa cuando usamos para las tres el término persona. Agustín lo conserva, a pesar de su insuficiencia, por respeto a la tradición teológica, que se habituó a hablar así, y también por no encontrar otro modo —nos dice él mismo—

²³ AGUSTÍN, *De Trinitate* I, 6,10 y 11; cf O. DU ROY, *Intelligence de la foi en la Trinité selon Augustin*, Paris 1966.

²⁴ Ib, VII, 6,12; XV, 4,6.

²⁵ Ib, IX.

²⁶ Ib, X, 14-15.

²⁷ Ib, VII, 6,11.

²⁸ Ib, V y VII.

que fuera más apto para expresar por palabras lo que entendemos sin las palabras. Debido a ello, Agustín prefiere usar los términos bíblicos Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son por sí mismos dinámicos y relacionales.

No podemos detallar los demás temas de la teología trinitaria de san Agustín. Señalemos solamente la feliz combinación que logró entre la especulación más atrevida y la piedad más profunda. Nunca perdía de vista el aspecto del misterio vivido en la historia, en las experiencias humanas y en la contemplación. *Vides Trinitatem, si caritatem vides*: «ves la Trinidad si ves la caridad»²⁹. Este aforismo se encuentra en la base de todas sus especulaciones. En otras palabras, es la práctica del amor la que abre el acceso verdadero al misterio de la Trinidad.

2.6. Dios uno y trino: santo Tomás de Aquino

El genio teológico-especulativo de santo Tomás (1224-1274) completó la obra de san Agustín. El creó un sistema trinitario altamente lógico. Parte primero³⁰ de lo que es uno en la Trinidad, es decir, de la esencia una. De esta forma garantiza desde el principio el carácter divino y consubstancial de las personas. Estudia luego las procesiones, siguiendo el camino que había abierto san Agustín y tomando la analogía del espíritu que, siendo lo que es, conoce (Verbo, Hijo) y ama (el Don, el Espíritu Santo). Establecidas a continuación las distinciones de las personas a partir de las procesiones (formas distintas de provenir una de la otra), analiza las relaciones reales entre ellas. Es aquí donde Tomás profundiza y, en cierto modo, completa las intuiciones de Agustín. Las relaciones se dan por el hecho de las procesiones; pero considerando bien de qué relaciones se trata, se pone de manifiesto —según santo Tomás— que son exactamente las que constituyen internamente a la Trinidad³¹. Las relaciones son subsistentes y permanentes, por-

que en Dios no existe nada fortuito o accidental, como sucede en las criaturas. Agustín había visto las personas como sujetos relacionados, había percibido que la relación coincide con la esencia, pero no había afirmado claramente que las relaciones eran substanciales. Tomás define precisamente a las personas divinas como *relaciones subsistentes*³². Lo mismo que persona significa un subsistente distinto en la naturaleza humana, persona en la Trinidad significa analógicamente un subsistente distinto en la naturaleza divina. Este subsistente está siempre en relación eterna con los otros subsistentes. De este modo tenemos las personas divinas que son subsistentes relacionados permanente y eternamente, constituyendo un único Dios o la única naturaleza divina. De esta forma santo Tomás llevó a cabo la dinámica especulativa abierta por san Agustín, permaneciendo en occidente como el gran teólogo sistemático del misterio trinitario. Más adelante veremos que, en una situación cultural que ha cambiado, habrá que hacer nuevas precisiones al concepto de persona, pero siempre en discusión con las doctrinas de estos dos grandes maestros del pensamiento cristiano.

3. La lucha de las palabras y de las fórmulas: una naturaleza y tres personas

Cada ciencia posee sus palabras técnicas, con las que hay que comprender con exactitud lo que se pretende decir. La teología tiene un acervo grande de palabras-clave para expresar lo que se piensa en la fe. Las palabras son para la teología más importantes que para cualquier otra ciencia, ya que nadie ve ni experimenta a Dios empíricamente como experimentamos las realidades del mundo. Las palabras técnicas en teología fijan el consenso que se ha encontrado después de muchos titubeos, equívocos y aciertos a través de generaciones y generaciones de pensadores cristianos.

Especialmente en la doctrina de la Trinidad estamos vinculados a un cierto número de palabras (y de conceptos), sin los cuales no podríamos entender la tradición y el lenguaje vivo de

²⁹ Ib., VIII, 8, 12.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, 2 prol. Cf. P. VANIER, *Théologie trinitaire chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1953; F. BOURASSA, *Note sur la traité de la Trinité dans la Somme Théologique de St. Thomas*, en «Science et Esprit» 27 (1975) 187s.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, 28-2.

³² TOMÁS DE AQUINO, *De potentia* 9-4.

nuestra fe. Necesitan apropiárselas todos los que desean llegar a una visión teológica de su fe, que va más allá de una simple formulación existencial y catequética.

No debemos olvidar tampoco que cada palabra-clave de la teología encierra grandes controversias, ya que cada una de ellas esconde un gran misterio de la fe en el enorme esfuerzo de iluminar su contenido. Cada palabra fija un contenido determinado y decide una cierta dirección del pensamiento. Sin embargo, ningún contenido capta toda la profundidad del misterio. Este permanece siempre virgen, desafiando nuevas formulaciones.

Así, por ejemplo, cuando Tertuliano divulgó la expresión «Trinidad», «economía» (el orden entre los nombres divinos: primero el Padre, segundo el Hijo y tercero el Espíritu Santo) y otras, sintió el desconcierto provocado entre los simples fieles, que constituyen siempre la gran mayoría del pueblo cristiano. Ellos se habían convertido del politeísmo a la fe en un único Dios. Había sido un gran paso. Ahora, con la proclamación de la Trinidad tenían la impresión de que volvían a lo que habían abandonado, al politeísmo. Gritaban: *Monarchiam tenemus!* [«¡Tenemos la monarquía (el monoteísmo!)»]. Tertuliano, eminente teólogo, confiesa: «Estas personas sencillas nos acusan constantemente de predicar dos o tres dioses y están convencidos de que son ellos los que adoran al único Dios»³³. Realiza a continuación un esfuerzo inmenso por demostrarles que la Trinidad no destruye la unidad, ya que la Trinidad deriva de la unidad. Por su propia naturaleza intrínseca, la unidad divina constituye la Trinidad, no por un proceso de subdivisión (lo cual sería el politeísmo), sino por un principio de integración que posee la divinidad de forma esencial.

3.1. ¿Cómo denominar lo que se distingue en Dios?

El problema que surge entonces es el siguiente: ¿cómo denominar lo que se distingue en Dios y cómo denominar lo que siempre es idéntico en Dios? En otras palabras, ¿qué nombre común dar a los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo? ¿Cómo lla-

mar a la unidad de los mismos, ya que constituyen un solo Dios? La evolución fue diferente entre los latinos y los griegos. Para mayor claridad, nos atendremos estrictamente a los elementos esenciales, con la conciencia de que así estamos también simplificando la realidad.

Para significar lo que en Dios es tres, los griegos usaban la palabra *prósopon*³⁴. *Prósopon* significa una realidad concreta, individual, como José, María, este caballo, aquella planta. Lo importante no es expresar si esta realidad es consciente o no, si es persona o cosa, sino subrayar que se trata de algo individual y objetivo. Aplicado a la Trinidad, esto significa: en Dios hay tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo, diferentes, concretos y objetivos. El Dios cristiano son tres *prósopa*. Con la palabra no se indica cómo es cada uno de estos *prósopa* (o individualidad).

Tertuliano tradujo *prósopon* por *persona* en latín (lo mismo que en español). Para los latinos, *persona* es el individuo *humano* concreto; nadie llamaría persona a un caballo o a un árbol. La traducción de Tertuliano es correcta, pero añade al *prósopon* griego una connotación que no existe en él, la dimensión de subjetividad, de espiritualidad, de personalidad, aun cuando el mismo Tertuliano aproximaba *persona* a *res* (objeto concreto). Cuando Tertuliano dice que en Dios hay tres personas, quiere decir lo siguiente, como los griegos: en Dios existen tres realidades concretas, distintas, objetivas, Padre, Hijo y Espíritu Santo; por tanto, tres individualidades objetivas. Por consiguiente, no se trata sólo de palabras, sino de realidades objetivas.

Podemos decir, en resumen: en Dios subsisten tres *prósopa* (griegos) o tres *personae* (latinos), es decir, tres individualidades concretas, que el Nuevo Testamento llama Padre, Hijo y Espíritu Santo.

³⁴ Para toda esta cuestión véanse: C. FOLCH GOMES, *o.c.*, dedicada por completo al estudio de lo que significa «tres personas» en la historia antigua y en el pensamiento moderno; R. CANTALAMESSA, *Evolución del concepto del Dios personal en la espiritualidad cristiana*, en «Concilium» 123 (1977) 331-342; J. L. PRESTIGE, *o.c.*, 171-188.

³³ TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 3: PL 2,180.

3.2. ¿Cómo denominar lo que une en Dios?

Para significar la unidad en Dios, o sea, lo que une a las tres personas, los griegos usaban la expresión *hypóstasis*. La filología de esta palabra griega sugiere claramente su contenido: lo que está debajo, el fundamento, lo que es constante frente a las diferenciaciones que pueden darse. *Hypóstasis* se empleó también como sinónimo de *ousía*, que significa esencia. Esencia, como veremos más adelante, es aquello por lo cual una cosa es lo que es. Por tanto, en Dios existe una *hypóstasis*, o una *ousía*, o una esencia, y tres personas³⁵.

Los latinos tradujeron *hypóstasis* por *substantia*, ya que existe una correlación filológica perfecta entre una palabra y otra (*hypo* = *sub*; *stasis* = *stantia*, del verbo *stare*). *Substantia* (substancia en español) significa, por tanto, lo mismo que esencia, aquello que es estable, que no cambia, que permanece cuando tienen lugar las diferenciaciones. Los latinos decían entonces: en Dios hay *una substantia et tres personae*: una substancia y tres personas.

3.3. Confusión y clarificación de las palabras

A finales del siglo III se dio una gran confusión. Los griegos se vieron obligados a abandonar el término *prósopon* para designar a las tres personas divinas, ya que la palabra pasó a ser usada por los modalistas, que propagaban con ella su herejía: el modalismo sostenía que Dios es uno y único, sin que pueda verificarse en él ninguna diferencia. Como ya indicamos anteriormente, los modalistas afirmaban que ese Dios uno y único se manifestó mediante tres pseudónimos, tres caras o máscaras, como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo.

Pues bien, sucede que en griego cara o máscara puede designarse con la palabra *prósopon*. Anunciar entonces que en Dios hay tres *prósopa* (caras, máscaras o individualidades objetivas) podía entenderse de forma ambigua y herética, destruyendo la comprensión trinitaria. En aras de la claridad y

³⁵ La sustitución de *hypóstasis* por *ousía* se vio facilitada por el concilio de Nicea (325), que había definido a Cristo como de la misma *ousía* del Padre (*homooúsios*), es decir, con la misma naturaleza y esencia del Padre.

con la finalidad de evitar falsas comprensiones, los griegos sustituyeron *prósopon* por *hypóstasis*.

¿Por qué esta sustitución? ¿No se había reservado la palabra *hypóstasis* para expresar la unidad de Dios? ¿Por qué es asumida ahora para significar la diferencia? La razón está en el hecho de que *hypóstasis* no significa sólo un concepto abstracto para expresar la substancia, aquello que permanece en los cambios de una realidad concreta. *Hypóstasis* podía expresar también una realidad objetiva y *subsistente* en oposición a una realidad inconsistente, mera palabra sin contenido. No raras veces se equiparaba *hypóstasis* a cosa (*pragma* en griego y *res* en latín). Además, Orígenes, el mayor genio del cristianismo, había usado por primera vez esta palabra *hypóstasis* para expresar las tres personas de la Trinidad. Y la autoridad de Orígenes pesaba mucho en aquel tiempo. Entonces se convino en llamar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo tres *hypóstasis*³⁶; *hypóstasis* sería sinónimo de persona.

En lugar de la antigua *hypóstasis*, que expresaba la unidad de Dios, se conservó su sinónimo *ousía*. Los griegos expresaban así su fe en la Trinidad: en Dios existen tres *hypóstasis* y una *ousía* (*treis hypostáseis kai mía ousía*), o en formulación latina: *tres personae et una essentia vel substantia* («Dios existe en tres personas y en una naturaleza, esencia o substancia», en castellano).

La confusión surgió cuando los latinos tradujeron el nuevo uso de *hypóstasis* aplicado a las tres personas. En vez de traducir por *persona*, la tradujeron literalmente por *substantia* (substancia, naturaleza, esencia). Y entonces era evidente la herejía: en Dios habría tres substancias (naturalezas) y, por tanto, habría tres dioses. Por eso los latinos insistían en mantener el término ya consagrado de *prósopon*. Esta confusión se puso de relieve en Antioquía a finales del siglo IV.

³⁶ En el sínodo de Alejandría del 362, presidido por san Atanasio, se consagró como legítima la fórmula *treis hypostáseis*. Se iluminó igualmente su sentido: *treis hypostáseis* no son ya sinónimo de *treis ousíai* (tres esencias), ya que eso supondría el triteísmo (la afirmación de la existencia de tres dioses). En el caso de que *hypóstasis* siguiera siendo sinónimo de *ousía* deberíamos decir: en Dios hay una sola *hypóstasis* o *ousía* (naturaleza, substancia o esencia).

Durante cerca de veinte años, dos obispos sostuvieron una gran disputa, con la creación de dos facciones. La facción del obispo Melecio († 381) quería mantener la expresión *tres hipóstasis* para las tres personas, apoyándose en los grandes capadocios; existía el riesgo de ser entendidos de forma triteísta o subordinacionista (arriana). La otra facción, del obispo Paulino, sostenía la expresión *tria prósopa*, y contaba con el apoyo de los occidentales, del papa Dámaso († 384) y de san Atanasio de Alejandría († 373); existía el riesgo de ser entendidos de forma modalista. Un grupo anatematizaba al otro; los griegos criticaban especialmente el término *prósopon* (individualidad concreta) por ser muy ambiguo y evocar el modalismo; los latinos criticaban la expresión *hipóstasis* (individualidad subsistente y concreta, en el sentido de Orígenes ya consagrado) porque temían que se entendiera literalmente y se tradujera entonces al latín no como «persona», sino como «substancia» (substancia, naturaleza), lo cual llevaría al triteísmo o al subordinacionismo.

Fue san Gregorio Nacianceno quien obtuvo el acuerdo en el concilio ecuménico de Constantinopla (381), cuando dejó clara la equivalencia, aceptada por todos, entre la fórmula griega «tres hipóstasis» y la fórmula latina «tres personas».

El año 382 los obispos que estaban presentes en el concilio I de Constantinopla (381) enviaron una profesión de fe al papa Dámaso explicitando esta equivalencia en los siguientes términos: Creemos «en la única divinidad y poder y substancia (*ousía*) del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, en la dignidad igual y el imperio coeterno en tres perfectas *hypostáseis*, esto es, en tres perfectas *prósopa* (personas)...». Como se ve, aparecen aquí los dos términos clásicos y técnicos: una esencia o substancia (*ousía*) y tres *hypostáseis* o *prósopa*, es decir, tres personas.

3.4. ¿Hay realmente equivalencia entre hipóstasis y persona?

Era intención de los teólogos latinos y griegos expresar con palabras diferentes la misma fe. Sin embargo, las palabras tienen diversas connotaciones y sugieren perspectivas que no siempre son idénticas en latín y en griego. Aquí importa ver

con claridad la auténtica intención de los padres conciliares al usar las palabras que usaron: *hipóstasis* (griegos) y *personas* (latinos). Todos quieren reafirmar que Dios coexiste en tres subsistentes distintos. Los tres no son algo meramente verbal o metafórico, sino algo realmente objetivo y concreto. Dicho en una formulación que toma como paradigma al dogma cristológico: aquello que en Cristo es uno (la persona divina del Hijo), en la Trinidad es múltiple (las tres personas); aquello que en Cristo es múltiple (las dos naturalezas, divina y humana), en la Trinidad es uno (una única *ousía* o substancia o naturaleza). Esta fue la intención del concilio y lo que hace fe.

¿Cuál es el contenido concreto de los tres? Parece ser que el concilio de Constantinopla no definió nada en este sentido. Dejó la cuestión abierta a la reflexión de los teólogos. Lo dice expresamente san Agustín: «Cuando se nos pregunta qué son esos tres, hemos de reconocer la indigencia extrema de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no como si pretendiésemos definir la Trinidad»³⁷.

Sin embargo, las palabras utilizadas por los griegos y por los latinos tienen, filológica y pragmáticamente, connotaciones diversas. Los griegos usan *hipóstasis* para expresar lo que distingue en Dios. De suyo, esta palabra *hipóstasis*, en el uso corriente, designa tan sólo a un individuo concreto y distinto de otro; así, era posible llamar hipóstasis a un caballo, a un árbol, a una persona. El acento en el empleo de esta palabra no recaía en la dimensión de la subjetividad, sino sólo en la de la objetividad. En otras palabras, hay allí un ser distinto e identificable que no es otro, sino que se distingue de él. Aplicado a la Trinidad, esto supone decir: coexisten tres realidades objetivas y distintas entre sí, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: la Trinidad santa.

Evidentemente, al tratarse de Dios, la palabra *hipóstasis* asume un contenido de subjetividad; pero esto no es necesario, ya que la palabra en sí misma quiere subrayar que el Dios cristiano implica la existencia de tres «cosas» (*prágmata*) reales, y no meramente imaginadas: el Padre, el Hijo y el Es-

³⁷ AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 9,10; cf Ib VII, 6,11.

píritu Santo. Sin embargo, hemos de observar que la investigación de los últimos veinte años ha demostrado que la expresión *prósopon* (persona) asumió también entre teólogos notables, como Tertuliano, Novaciano, Ireneo y otros, una connotación de subjetividad. Al comentar los textos bíblicos que aludían a una posible revelación trinitaria (Gén 1,26; 19,24; Is 45,14s; Sal 44,1.8; 109,1), usaban la expresión *prósopon-persona* en una perspectiva dialógica y de mutua relación, por lo menos entre el Padre y el Hijo, apareciendo así el carácter subjetivo y «personal» de los tres divinos³⁸.

La palabra latina *persona* que corresponde a hipóstasis, apunta en su uso hacia esta dimensión de subjetividad. Para los latinos, persona encierra la idea de un sujeto consciente, un interlocutor, y no una realidad meramente objetiva y concreta. Así pues, *persona* connota la idea de tres portadores de los atributos divinos de forma igual, como aparece en la confesión de fe del papa Dámaso al obispo Paulino: los tres son igualmente vivos, vivificantes, creadores de todo, salvadores, etc. (DS 173). La palabra *persona* evoca espontáneamente tres divinos, como creyó siempre la fe.

Se pregunta ahora: ¿hay equivalencia entre hipóstasis y persona? En un primer sentido sí que la hay, en la medida en que los griegos y los latinos quieren expresar que Dios encierra tres «realidades» y que por eso Dios es Trinidad; también la hay en la medida en que *prósopon* en algunos autores (que ayudaron a formular la teología trinitaria) encerraba ya una referencia personalista. Pero no la hay en muchos pasajes en los que hipóstasis no incluye aquella dimensión de subjetividad que está presente en la *persona* latina. Repitiendo: *hipóstasis* afirma la objetividad de los tres divinos, y *persona* su subjetividad. Aunque las connotaciones sean diversas, ambas se completan, ya que puede decirse con razón: lo que es objetivo cuando hablamos de Dios es la naturaleza (*ousía* o *substantia*), y lo que es subjetivo son las tres personas (*personae* o *hypostáseis*).

³⁸ Cf C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffes*, en «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 52 (1961) 1-39; B. STUDER, *Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre*, en «Theologie und Glaube» 74 (1984) 81-93, que valora positivamente la perspectiva de Andresen.

De todas formas, siguiendo la concepción latina de *persona*, la teología de Occidente, a partir de Agustín, con Boecio, Tomás de Aquino, Duns Escoto y los modernos, irá profundizando de manera original en el concepto de persona, para poder aplicarlo ortodoxamente a la santísima Trinidad. Pero este punto lo tocaremos más adelante.

CAPÍTULO 4
LA COMPRESION DOGMATICA
DE LA SANTISIMA TRINIDAD

En esta parte pretendemos exponer sucintamente la doctrina obligatoria, tal como la consagraron los grandes concilios que trataron de la santísima Trinidad. La experiencia cristiana que se expresaba en la fe en Dios-Padre, en Dios-Hijo y en Dios-Espíritu Santo exigió cerca de ciento cincuenta años de reflexión para llegar a formularse en una doctrina con sus palabras técnicas (instrumentos teóricos), con las que conseguimos *hablar* ortodoxamente sobre este augusto misterio. Este tiempo corre desde principios del siglo III, con Tertuliano, hasta el concilio I de Constantinopla en el año 381. La formulación de la doctrina trinitaria caminó a la par con la doctrina sobre Cristo, hijo de Dios, consubstancial con el Padre.

1. Pronunciamientos oficiales del magisterio

De entre los muchos pronunciamientos oficiales del magisterio (tanto papal, v.gr., de los papas Dionisio y Dámaso, como conciliar), destacaremos algunos que nos parecen recoger la substancia de la fe dogmática sobre la Trinidad. Utilizamos la expresión «dogmática» en un sentido positivo: la doctrina vinculante para todos los fieles expresada oficialmente por la instancia doctrinal auténtica de la Iglesia, que es el magisterio de los concilios ecuménicos o la enseñanza solemne de los papas.

1.1. *El símbolo de Nicea: el Hijo, consubstancial al Padre*

El 19 de junio de 325, el emperador Constantino convocó en la pequeña ciudad de Nicea a 318 obispos, que estuvieron reunidos hasta el 25 de agosto del mismo año. Contra los arrianos, que defendían que Jesús era solamente semejante a Dios, pero no igual a él en naturaleza, los padres conciliares definieron de forma solemnísimamente la siguiente fórmula, que abre el camino a una concepción trinitaria de Dios:

«Creemos en un solo Dios *Padre* omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles; y en un solo Señor Jesucristo, *Hijo* de Dios, nacido unigénito del Padre, esto es, de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, *consubstancial* (en griego *homooúsion*) al Padre, por quien fueron hechas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó (del cielo) y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir para juzgar a los vivos y a los muertos.

Y en el *Espíritu Santo*.

Pero a los que afirman: Hubo un tiempo en que no fue y que antes de engendrado no fue, y que fue hecho de la nada; o a los que dicen que es de otra hipóstasis o de otra substancia, o que el hijo de Dios es cambiante o mudable, a esos los anatematiza la Iglesia católica» (DS 125).

Subrayamos los siguientes puntos: en primer lugar, se enuncia la fe en la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En segundo lugar, se define la relación entre el Padre y el Hijo: son de la misma substancia; aquí aparece la palabra-clave *homooúsion*, de la misma e igual *ousía*, es decir, esencia o substancia; esta palabra se va a imponer, como hemos visto, para expresar lo que une en la Trinidad. En tercer lugar, se usa la palabra *hipóstasis* como sinónimo de *ousía* o substancia; ya hemos visto que era así hasta Nicea; posteriormente, bajo la influencia de Orígenes y decisivamente por los capadocios, *hipóstasis* se hizo sinónimo de *prósopon* para designar lo que distingue en Dios. Finalmente, se habla del Espíritu Santo sin precisar nada objetivamente sobre él, tal como lo hará luego el primer concilio de Constantinopla, en 381; no obstante, el Espíritu Santo figura como perteneciente al *credo* común de toda la Iglesia.

Nicea decide el camino posterior de la cristología y de la

doctrina sobre la Trinidad, porque deja claro que en Dios coexisten tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, constituyendo la unidad y unicidad de Dios.

1.2. *El símbolo niceno-constantinopolitano: el Espíritu Santo es Dios con el Padre y el Hijo*

Lo que insinuó Nicea, lo explicitó plenamente el concilio ecuménico de Constantinopla, que reunió a 150 obispos entre el mes de mayo y el 30 de julio del 381: el Espíritu Santo es de la misma naturaleza del Padre y del Hijo; por tanto, es Dios. Veamos el texto que recoge el credo de Nicea completándolo:

«Creemos en un solo Dios, *Padre* omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un solo Señor Jesucristo, *Hijo* unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial al Padre, por quien fueron hechas todas las cosas, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo de la virgen María, se hizo hombre y por nosotros fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, y ha de venir otra vez con gloria para juzgar a los vivos y a los muertos, y su reino no tendrá fin.

Y en el *Espíritu Santo*, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que junto con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, y habló por los profetas.

En una única santa Iglesia católica y apostólica. Confesamos un solo bautismo para el perdón de los pecados. Esperamos la resurrección de la carne y la vida del mundo futuro. Amén» (DS 150).

En este credo se indica con toda claridad lo que es tres en Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El texto conciliar no utiliza la expresión típica, que fue acuñada y aceptada por todos: tres hipóstasis (en griego) o tres personas (en latín), debido al esfuerzo de san Gregorio Nacianceno. Pero expresa con igual claridad la unidad de substancia o naturaleza entre los tres. Obsérvese que en la fórmula solamente se dice que el Espíritu Santo procede del Padre. Se deja abierta la forma en que procede: si directamente, o a *través del* Hijo (espiritualidad griega) o *con* el Hijo (espiritualidad latina).

1.3. *El símbolo «Quicumque» o pseudo-atanasiano: unidad en la trinidad y trinidad en la unidad*

Tomando como base los puntos asegurados por Nicea y Constantinopla de que Dios es tres personas o hipóstasis y una substancia o *ousía* (esencia), el genial san Agustín construyó la primera elaboración verdaderamente sistemática del dogma trinitario. Agustín marca el camino típicamente occidental de acceso al misterio (aunque no exclusivamente, ya que también algunos teólogos orientales siguieron este mismo camino, como Gregorio Nacianceno, Epifanio y otros). Parte de la unidad absoluta de Dios. Dios significa, no como para los griegos —en sentido absoluto— el Padre, sino la Trinidad de las personas, ya que «la Trinidad es el único Dios verdadero»¹. De esta unidad pasa a la consideración de cada una de las personas. Esta diferenciación de la unidad viene de la relación absolutamente substancial que es propia de Dios. Las relaciones que Dios tiene para consigo mismo no son determinaciones ulteriores o modificadoras de su esencia; son esa misma esencia en correlación inmanente, inherente y eterna. Estas relaciones absolutas constituyen el único Dios verdadero, que se llama Padre, Hijo y Espíritu Santo. La unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad: tal es la fórmula básica de san Agustín.

Esta expresión teológica de la fe trinitaria común adquirió cuerpo en un credo llamado *Quicumque* (por la palabra con que empieza en latín), atribuido falsamente a san Atanasio (295-373). Realmente fue compuesto por un autor anónimo, entre el 430 y el 500, en el sur de Francia. Este símbolo consiguió una autoridad enorme, hasta el punto de ser equiparado al niceno-constantinopolitano y de entrar en la liturgia. Posee, sin embargo, un límite interno, ya que yuxtapone demasiado la unidad y la trinidad sin poner suficientemente en abundancia la articulación de ambas. Transcribimos el texto porque en él aparecen todos los términos técnicos de la comprensión dogmática:

¹ AGUSTÍN, *De Trinitate* I, 6, 12; XV, 4, 6. Cf F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, en «Gregorianum» 58 (1977) 675-725.

«Todo aquel (*Quicumque*) que quiera salvarse, es necesario ante todo que mantenga la fe católica; el que no la guarde íntegra e inviolada perecerá para siempre.

Pues bien, la fe católica es ésta: que veneremos a un solo Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad, sin confundir a las personas ni separar la substancia. Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra (también) la del Espíritu Santo; pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, una misma gloria y una coeterna majestad. Como el Padre, así el Hijo y así (también) el Espíritu Santo; increado el Padre, increado el Hijo e increado (también) el Espíritu Santo; inmenso el Padre, inmenso el Hijo e inmenso (también) el Espíritu Santo. Y no obstante, no son tres eternos, sino un solo eterno, como no son tres increados, ni tres inmensos, sino un solo eterno y un solo inmenso. Igualmente, omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente (también) el Espíritu Santo; sin embargo, no son tres omnipotentes, sino un solo omnipotente.

Así, Dios es Padre, Dios es Hijo, Dios es (también) Espíritu Santo; sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios. Así, Señor el Padre, Señor el Hijo, Señor (también) el Espíritu Santo; sin embargo, no son tres Señores, sino un solo Señor. Porque, así como por la verdad cristiana se nos impulsa a confesar como Dios y Señor a cada persona en particular, así la religión católica nos prohíbe decir tres dioses y señores.

El Padre no fue hecho ni creado ni engendrado por nadie. El Hijo fue engendrado solamente, no creado, por el Padre. El Espíritu Santo no fue hecho ni creado ni engendrado, sino que procede del Padre y del Hijo.

Por consiguiente, hay un solo Padre, no tres padres; un solo Hijo, no tres hijos; un solo Espíritu Santo, no tres espíritus santos. Y en esta Trinidad nada es antes ni después, nada mayor o menor, sino que las tres personas son entre sí coeternas y coiguales, de manera que, como antes se dijo, por todo hay que venerar tanto la unidad en la Trinidad como la Trinidad en la unidad.

Así pues, el que quiera salvarse debe pensar así de la Trinidad» (DS 75).

Como se deduce, predomina una consideración doctrinal con un sentido casi estatuario de las formulaciones. A diferencia de los símbolos anteriores, en los que se destacaba en primer lugar a la Trinidad económica (su revelación y su acción en la historia), aquí se permanece en la perspectiva de la Trinidad inmanente. Se siente que está asegurada ya la doctrina trinitaria: unidad de substancia y diversidad de personas con

igual dignidad; por eso se le atribuyen a cada una todos los atributos divinos.

1.4. *El símbolo del concilio de Toledo y del concilio de Florencia: el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo («Filioque»)*

El símbolo niceno-constantinopolitano, cuando se refiere al Espíritu Santo, dice que procede del Padre sin mencionar al Hijo. Los latinos, para reforzar la igualdad de substancia también del Espíritu Santo y rebatir así el subordinacionismo (arrianismo) que todavía persistía en la España visigótica, empezaron a decir que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (*Filioque*). El texto del I concilio de Toledo del año 400 reza de este modo:

«Existe también el Espíritu Paráclito, que no es ni el Padre ni el Hijo, sino que procede *del Padre y del Hijo*. Así pues, es ingénito el Padre, engendrado el Hijo, no engendrado el Espíritu Santo, sino procedente *del Padre y del Hijo*» (DS 188).

Bastante después, en el III concilio de Toledo del 589, el rey Recaredo, recién convertido del arrianismo, ordenó intercalar la nueva fórmula del *Filioque* en el símbolo niceno-constantinopolitano. En el llamado símbolo del rey Recaredo, elaborado en este concilio de Toledo, se dice claramente:

«El Espíritu Santo es igualmente profesado y predicado por nosotros como procediendo *del Padre y del Hijo* y con el Padre y el Hijo tiene la misma substancia; por tanto, la tercera persona de la Trinidad es el Espíritu Santo, que tiene también con el Padre y el Hijo la esencia de la divinidad» (DS 470).

La fórmula, útil para combatir a los que negaban la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo (arrianos), se divulgó por toda la Iglesia latina hasta que, en 1014, con ocasión de la coronación de Enrique II por el papa Benedicto VIII en Roma, se cantó el credo con la interpolación del *Filioque* en la basílica de San Pedro.

Los orientales consideraron como un acto cismático la modificación del texto sagrado del credo común, teniendo además en cuenta que el concilio de Efeso (431) había condenado con anatema a quien profesase «otra fe» distinta de la del concilio

de Nicea. El concilio de Calcedonia (451) había renovado esta misma sanción.

Pero había, además, razones de orden teológico. Para los orientales, la causa única de las personas divinas es el Padre (monarquía del Padre). San Juan Damasceno, en el siglo VIII, resumía así la posición de los orientales: «El Espíritu es el Espíritu del Padre..., pero es también Espíritu del Hijo, no porque proceda del Hijo, sino porque procede *mediante* el Hijo del Padre, ya que no hay más que una única causa, el Padre»². Por tanto, el Padre en la concepción griega constituye la fuente originante de toda divinidad y de la diversidad de las personas. En otro texto insiste san Juan Damasceno: «Nosotros no decimos que el Hijo sea causa; por eso no decimos que él sea Padre... No decimos que el Espíritu proceda del Hijo, sino que decimos que es el Espíritu del Hijo»³. El Hijo y el Espíritu provienen del Padre conjuntamente y los dos juntos, ya que la Palabra y el Sopro (Espíritu) salen juntos de la boca del Padre⁴. No queremos entrar por ahora en esta ardua discusión; sólo queremos entender la perspectiva de los orientales y las dificultades que encontraron en el *Filioque* interpolado en el credo. Junto con las disputas políticas entre Occidente y Oriente, esta cuestión del *Filioque* llevó a un doloroso cisma en 1054, cuando el legado papal Humberto depositó sobre el altar de Santa Sofía, en Bizancio, un documento, acusando a los griegos de haber suprimido el *Filioque* del credo.

El concilio de Florencia (de 1431 a 1447), después de difíciles discusiones, formuló un texto de conciliación dogmática entre la concepción occidental del *Filioque* y la clásica de los griegos (del Padre a través del Hijo: *ek Patrós dià Hyoú*). Presentamos la traducción del latín:

«De la procesión del Espíritu Santo. En nombre de la Santa Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con la aprobación de este concilio universal de Florencia, definimos que sea creída y recibida por todos los cristianos esta verdad de fe y así profesen todos que el Espíritu Santo procede eternamente

del Padre y del Hijo, y tiene juntamente del Padre y del Hijo su esencia y su ser subsistente, y procede *del uno y del otro* eternamente como *de un solo principio* y por una única espiración; declaramos además que lo que dicen los santos doctores y los padres que el Espíritu Santo procede del Padre *por y a través* del Hijo tiende a esta comprensión, para significar a través de ello que también el Hijo es, según los griegos, causa, y según los latinos, principio de la subsistencia del Espíritu Santo, como también el Padre. Y puesto que todo lo que es del Padre, el mismo Padre se lo dio a su Hijo unigénito al engendrarlo, excepto el hecho de ser Padre, el mismo proceder del Hijo al Espíritu Santo lo tiene también el mismo Hijo eternamente del mismo Padre, del que es también eternamente engendrado. Definimos además que el añadido de la palabra *Filioque* fue puesto lícita y razonablemente en el Símbolo para declarar la verdad y por necesidad urgente de aquel tiempo» (DS 1300-1302).

Esta declaración lleva la fecha de 6 de julio de 1439. Como se observa, hay un esfuerzo de conciliación. A partir de su concepción de fondo (que todavía tendremos que aclarar), los griegos distinguen entre la causalidad del Padre (*arché*) y la del Hijo (*aitía*); para los griegos, Dios es fundamentalmente el Padre; de él procede todo, ya que es la causa única de todo y de todos, incluso del Hijo y del Espíritu Santo; si el Hijo es también causa, lo es de una forma recibida del Padre; por eso distinguen las dos causalidades. Los latinos, como se expresa en el texto conciliar, engloban las dos causalidades en la única expresión «principium». Al espirar juntos al Espíritu Santo, el Padre y el Hijo no son dos principios, sino un solo principio (el concilio de Florencia dice oportunamente: *tamquam ab uno principio* (DS 1300), ya que el Hijo juntamente con el Padre espira al Espíritu Santo en cuanto que es Hijo del Padre, y no Hijo simplemente. Las expresiones «el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo» (latinos) y «el Espíritu Santo procede del Padre por (a través de) el Hijo» (griegos) pueden perfectamente decir la misma cosa.

1.5. Decreto para los jacobitas: la interpenetración de las tres personas («perijóresis»)

Entre las divinas personas no hay ninguna anterior, superior, mayor, menor o posterior. Son co-eternas, co-iguales, co-

² JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 12: PG 94,849.

³ *Ib.*, 832-833.

⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 56.

omnipotentes. La razón aducida por el magisterio es la unidad de la misma naturaleza, substancia o esencia que hay en cada persona. Debido a la naturaleza común, cada una de las personas está toda en la otra (circuminsesión), penetra y es penetrada por la otra (circuminsesión o *perijóresis*). El concilio de Florencia en su decreto para los jacobitas (coptos y etíopes), en el año de 1442, expresó la comunión entre las divinas personas, tema fundamental para nuestras reflexiones. Se trata de la *perijóresis* (término griego para significar la comunión trinitaria), base para una comprensión personalista y viva de la santísima Trinidad. Traducimos el texto del latín:

«En virtud de la unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede al otro en eternidad, o lo excede en grandeza, o le sobrepuja en poder. Efectivamente, eterno y sin comienzo es que el Hijo exista del Padre; y eterno y sin comienzo es que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo. El Padre no tiene de otro cuanto es o tiene, sino de sí mismo; y es principio sin principio. El Hijo tiene del Padre cuanto es o tiene, y es principio del principio. El Espíritu Santo tiene juntamente del Padre y del Hijo cuanto es o tiene. Pero el Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio; así, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un solo principio» (DS 1331).

El concilio de Letrán de 1215 reafirmó contra el abad Joaquín de Fiore († 1202) la unidad divina, propia de la Trinidad, ya que, en palabras del concilio, el mencionado abad «confesaba que no es ésta una unidad propia y verdadera, sino colectiva y por semejanza, al estilo como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia» (DS 803).

A continuación, el concilio de Letrán enseña:

«La naturaleza no engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que es el Padre el que engendra, el Hijo el que es engendrado y el Espíritu Santo el que procede, de modo que la distinción está en las personas y la unidad en la naturaleza. Por consiguiente, aunque sea uno el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo, no son otra cosa; sino que lo que es el Padre, eso mismo es absolutamente el Hijo y el Espíritu Santo; de modo que, según la fe ortodoxa y católica, creemos que son consubstanciales» (DS 805).

1.6. *El IV concilio de Letrán: armonía entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica*

Quizá la fórmula más clara en sus términos y en el equilibrio entre una visión económica y una visión inmanente de la Trinidad se la debemos al IV concilio de Letrán, celebrado en 1215 bajo la presidencia del papa Inocencio III. Se trata de dos textos, uno contra los valdenses y albigenes, y otro contra el abad Joaquín de Fiore. Veamos el primero:

«Creemos firmemente y confesamos con sencillez que uno y solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas realmente y una sola esencia —o substancia o naturaleza— absolutamente simple.

El Padre no se origina de ningún otro; el Hijo solamente del Padre, y el Espíritu Santo de ambos juntamente; sin comienzo, sin continuación y sin fin el Padre engendra, el Hijo nace y el Espíritu Santo procede; consubstanciales y co-iguales, co-omnipotentes y co-eternos; principio único de todos los seres, creador de todas las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales, por su fuerza omnipotente produjo de la nada, simultáneamente, al comienzo del tiempo, a ambas criaturas, la espiritual y la corporal, o sea, al ángel y al mundo, y después al hombre como término medio, compuesto de espíritu y de cuerpo. Satanás y los demás demonios fueron creados por Dios buenos por naturaleza, pero se hicieron luego malos; y el hombre pecó por insinuación de Satanás.

Esta santísima Trinidad, indivisa según la esencia común y distinta según las propiedades de las personas, concedió al género humano la doctrina de la salvación, primero por Moisés, los santos profetas y los demás siervos suyos, según la ordenadísima sucesión de los tiempos.

Y finalmente el Hijo único de Dios, Jesucristo, encarnado por la operación común de toda la Trinidad (*a tota Trinitate communiter incarnatus*), concebido de María siempre virgen por obra del Espíritu Santo, hecho verdadero hombre, compuesto de alma racional y de carne humana, persona única en dos naturalezas, nos enseñó más abiertamente el camino de la vida» (DS 800-801).

Los textos trinitarios sobre la Trinidad para rebatir a Joaquín de Fiore († 1202) no son menos claros:

«Creemos y profesamos con la aprobación del concilio... que existe como una suprema realidad (*summa res*), ciertamente incomprendible e inefable, que es verdaderamente Padre, Hijo y

Espíritu Santo, que son al mismo tiempo tres personas, cada una distinta de la otra, y por eso hay en Dios una única Trinidad y no una cuaternidad; en efecto, cada una de las tres personas es esta misma realidad (*res*), o sea, la substancia, esencia o naturaleza divina; y sólo ella es el principio único de todas las cosas, no habiendo otro más allá de él.

Pues bien, esta realidad ni engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que es el Padre el que engendra, el Hijo el que es engendrado y el Espíritu Santo el que procede; así las distinciones se refieren a las personas y la unidad a la naturaleza. Por consiguiente, aunque sea uno el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo, no son, sin embargo, otra cosa, sino que lo que es el Padre, lo mismo absolutamente es el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que, conforme a la fe ortodoxa y católica, son creídos como consubstanciales.

De hecho, el Padre al engendrar al Hijo desde toda la eternidad le comunica su substancia, según afirmó el mismo Hijo: “Lo que me ha dado el Padre es mayor que todas las cosas” (Jn 10,29). No es lícito, sin embargo, decir que el Padre le haya dado parte de su propia substancia, reteniendo para sí otra parte, dado que la substancia del Padre es indivisible y absolutamente simple; tampoco se puede decir que, al engendrar al Hijo, el Padre le haya trasferido su propia substancia, como dándosela sin retenerla para sí, ya que de esta forma dejaría de ser substancia. Por tanto, queda en pie que, sin disminución alguna de la substancia del Padre, el Hijo la recibe al nacer, y así el Padre y el Hijo tienen una misma substancia.

De este modo la misma realidad (*res*) es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, procediendo este último de los otros dos” (DS 804-805).

En estas dos formulaciones encontramos la expresión clásica del dogma trinitario: una naturaleza única y tres personas distintas; la distinción de las personas entre sí se establece a partir de su origen: el Padre sin origen, el Hijo con su origen en el Padre y el Espíritu Santo con su origen en el Padre y el Hijo. El pronunciamiento del concilio equilibra maravillosamente la Trinidad inmanente (las personas en sí mismas) con la Trinidad económica (su acción en la historia).

1.7. *La declaración «El misterio del hijo de Dios»: de la Trinidad económica a la Trinidad inmanente*

En las reflexiones iniciales sobre los datos normativos de la fe que se encuentran en el Nuevo Testamento quedó claro que

Dios se reveló tal como es, o sea, como Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. A partir de la Trinidad que se manifestó en el camino de Jesucristo y en la actuación del Espíritu Santo se nos permite contemplar, en la penumbra, el misterio propio de la comunión que las tres divinas personas mantienen entre sí. Modernamente, algunos teólogos en el marco de una concepción radical de la historicidad proyectada incluso hacia dentro de Dios, han sostenido que Dios como Trinidad comenzó una vez, cuando estableció una relación con su creación. Así se ponía en entredicho la eternidad de la Trinidad. Estos teólogos (teorías teológicas) provocaron un pronunciamiento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el 21 de febrero de 1972; es importante, porque no solamente reafirma el carácter ontológico de la Trinidad (Dios es trino eternamente, porque tal es su naturaleza), sino también el orden de nuestro conocimiento: de la economía a la teología, de la Trinidad manifestada en la historia a la Trinidad tal como es en sí misma. He aquí el texto:

«La idea de que la revelación nos dejó en la incertidumbre sobre la eternidad de la Trinidad y particularmente sobre la existencia del Espíritu Santo como persona en Dios, distinta del Padre y del Hijo, se muestra contraria a la fe. Es verdad que el misterio de la santísima Trinidad se nos ha revelado en la economía de la salvación, y principalmente en el propio Cristo, el cual, enviado al mundo por el Padre, envía juntamente con el Padre al Espíritu Santo al pueblo de Dios para vivificarlo. Pero por esta revelación se da a los fieles cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual el Padre que engendra, el Hijo unigénito y el Espíritu Santo procedente son de la misma substancia y perfectamente iguales, co-omnipotentes y co-eternos» (AAS 64 [1972] 237s).

Queda con ello salvaguardada la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, así como el «conocimiento cierto» que, debido a esta relación, podemos desarrollar sobre la Trinidad tal como ella es en sí misma.

Para concluir esta parte doctrinal hay que recordar el decreto a los jacobitas del concilio de Florencia de 4 de febrero de 1442, en donde se enunció un principio muy importante para la teología trinitaria, principio que formuló por primera vez san Anselmo de Cantorbery (+ 1100): *In Deo omnia sunt*

unum, ubi non obviat relationis oppositio («en Dios todo es uno, donde no lo impide la oposición de relaciones») (DS 1330). En este concilio de Florencia, Juan, teólogo de los latinos, atestiguó lo siguiente: «Según los doctores griegos y latinos, sólo la relación es lo que multiplica las personas en las producciones divinas, y se llama relación de origen; ésta atiende a dos cosas: de quién es uno y quién es de otro». De forma semejante, el doctísimo cardenal Bessarion († 1472), teólogo de los griegos y arzobispo de Nicea, dijo en este mismo concilio de Florencia: «Nadie ignora que los nombres personales de la Trinidad son relativos»⁵. En otras palabras, en Dios todo es uno (la creación, la redención, la grandeza, la infinitud, la bondad) cuando no lo impide aquello que es propio y exclusivo de cada persona; así es propio y exclusivo del Padre el ser sin origen; es propio del Hijo el ser engendrado y proceder del Padre; es propio del Espíritu Santo el ser espirado por el Padre y por el Hijo. Fuera de estas propiedades exclusivas, todo en la Trinidad es uno y todo es realizado *communiter* por toda la eternidad.

2. Tres tendencias en la sistematización trinitaria

La doctrina teológica de la Trinidad construyó de forma rigurosa los instrumentos teóricos (términos y conceptos) con los que se piensa y se expresa la verdad de Dios uno y trino. Hay reglas estrictas para el juego lingüístico trinitario; con eso se intenta evitar las herejías (formas corrompidas de formular la fe) y decir, de modo más o menos pertinente (en la medida en que es posible esta diligencia) el misterio inefable⁶.

Cada término técnico tiene su lugar y su posición en el juego del lenguaje; pero los acentos varían en consonancia con

⁵ Nota explicativa referente al Decreto para los Jacobitas, en el *Denzinger*, n 703. Esta nota quedó suprimida en la nueva edición de *Denzinger-Schönmetzer*.

⁶ Véanse las hermosas advertencias de san Agustín, válidas para todos los tratadistas del misterio trinitario. El obispo de Hipona reconoce que «no hay asunto a propósito del cual el error sea más peligroso, la investigación más ardua y el descubrimiento más fecundo». *De Trinitate* I, 3,5. Santo Tomás aconseja en este tratado de la Trinidad «cautela y modestia»: *S Th* I, 31-2.

las distintas formas de sistematizar todos los datos reguladores de la fe.

En la historia de la reflexión trinitaria, e incluso en una perspectiva teórica, se pueden discernir tres grandes tendencias de sistematización⁷. Estas tendencias no surgen por capricho. Se constituyen cuando el tema de la Trinidad ha de ser pensado y expuesto teniendo en cuenta los errores que hay que combatir. En un ambiente impregnado de *politeísmo* (como era el caso del imperio romano y de los teólogos latinos en general), es natural que la reflexión trinitaria empiece subrayando la unicidad de Dios; si empezase predicando la Trinidad, a los oyentes les daría la impresión de oír hablar de un politeísmo reducido a tres dioses en vez de muchos; la situación favorece una reflexión centrada en la unidad de Dios y, a partir de ahí, en la diversidad de las personas.

En otro ambiente, en el que se insiste en el monoteísmo y en la *monarquía* absoluta de Dios hasta negarse a aceptar a cualquier otro al lado de Dios y negarse entonces la divinidad de Jesucristo (situación de los pensadores griegos enfrentados con el arrianismo y el modalismo), la reflexión se ve llevada a acentuar la diversidad en Dios; se insistirá en la Trinidad y en las personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo); a partir de la diversidad se llega a la unidad; solamente así se hace frente a los errores de un monarquismo rígido, que no da acceso a la aceptación de la Trinidad.

En otra situación, en la que predomina fuertemente el *individualismo*, la falta de comunión y de solidaridad entre las personas a nivel personal y social (es nuestro caso, con las sociedades excluyentes en el modo de producción capitalista), la reflexión se ve invitada a dirigir su mirada no tanto hacia el monoteísmo o el trinitarismo, sino hacia la forma de relación que se establece entre las divinas personas; se insistirá en la comunión como el principio primero y fundamental en Dios y

⁷ La tipificación, con las simplificaciones que supone, fue sugerida primero por Th DE REGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* I, Paris 1892, 335-340 428-435, J PIKAZA, *Trinidad y ontología en torno al planteamiento sistemático del misterio trinitario*, en «Estudios Trinitarios» 8 (1974) 189-236, esp 200-205; H. BARRE, *La Trinité que j'adore*, Paris 1965, 21-54.

en todos los seres, hechos a imagen y semejanza de las relaciones trinitarias.

Como es evidente, las distintas tendencias se definen de fuera hacia dentro; todas ellas intentan hacer significativa la verdad de la fe para la existencia humana en donde ésta sufre ciertas corrupciones que pueden quedar corregidas por la verdad de la fe; además, la doctrina trinitaria ayuda a la existencia y a la sociedad a encontrar su propia verdad querida por la Trinidad. Veamos rápidamente cada una de estas tendencias.

2.1. De la unidad de la naturaleza a la trinidad de las personas

En el credo rezamos: «*Credo in unum Deum...* Creo en un solo Dios». En esta fórmula se puede expresar una auténtica experiencia espiritual centrada en la unicidad de Dios. Se dejó ya atrás la multiplicidad de «dioses», y la persona dialoga con un principio único, Señor de los cielos y la tierra, Dios, comienzo y fin de todo. Al rezar, el fiel no se dirige a una Trinidad, a un Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino simplemente al misterio supremo, personalísimo, espiritual, accesible a la búsqueda del hombre. ¿Cómo pasar de esta unidad a la trinidad de las personas? Para esta cuestión se elaboraron dos caminos que evitasen los errores históricos: impedir, por un lado, que se entendiese a las personas como modalidades de expresión del mismo y único Dios (modalismo) y, por otro, que se viera en él una evolución descendente del único Dios (subordinacionismo o arrianismo).

El primer camino se elaboró de la siguiente manera: Dios es un *espíritu absoluto* y perfectísimo. Es propio de todo espíritu (también del espíritu creado) pensar y querer, como concreción de su esencia. El Espíritu perfectísimo es *reflexivus sui*, es decir, se piensa a sí mismo también de forma perfectísima, o sea, produce en sí una expresión absolutamente perfecta de sí mismo. Engendra aquello que la fe llama Hijo o Verbo. Al engendrar esta expresión de sí, Dios se revela como Padre capaz de engendrar un Hijo eterno y unigénito. El Padre y el Hijo no sólo se piensan mutuamente, sino que también se quieren eternamente. El amor recíproco de ambos es tan perfecto y ab-

soluto que se llama Espíritu Santo. Esta trinidad de personas no multiplica al Espíritu perfectísimo, sino que manifiesta su dinámica interna y eterna. Entonces las personas divinas son ese mismo Espíritu en su proceso eterno. Por eso hemos de decir que las personas no tienen una esencia propia, sino una esencia única, el Espíritu perfectísimo. Este Espíritu perfectísimo es llamado, en teología trinitaria, substancia o naturaleza única.

El segundo camino se inspira en una larga tradición mística que viene de Platón, pasa por Agustín, san Buenaventura y la escuela franciscana medieval, y encuentra seguidores en la actualidad. Según esta tradición, Dios es mucho más que un espíritu perfectísimo; es el *sumo bien*, el *amor supremo*. Es propio del bien y del amor ser difusivo y autocomunicarse, salir de sí y hacerse bueno a otros. Pues bien, la revelación atestigua que Dios es amor (1 Jn 4,8.16). Al difundirse este infinito principio amoroso, se muestra como Verbo o Hijo, de la misma naturaleza que él. El Verbo es un único Dios con el Padre, distinto de él como Hijo. La relación de amor es mutua entrega entre el Padre y el Hijo y tan suprema y perfecta que origina al Espíritu Santo, expresión de la comunión entre ambos. De esta forma se cierra el círculo amoroso de los supremos amantes de una única realidad de amor.

En esta comprensión queda asegurada la unidad, ya que constituye el punto de partida de todo lo demás; efectivamente, se arranca de la unidad y unicidad del espíritu supremo o del amor infinito; se avanza hasta percibir que la dinámica interna de esta *summa res* (suprema realidad) se diferencia internamente: allí surgen las divinas personas como tres modos de concretarse *realmente* y de poseer *verdaderamente* la misma naturaleza divina. El tratamiento sistemático empezará hablando del Dios uno (*De Deo uno*) para pasar luego a tratar del Dios trino (*De Deo trino*). Santo Tomás fue el sistematizador más genial de esta perspectiva, prolongando las intuiciones de san Agustín. Dice así en su *Suma Teológica*: «Primero hemos de considerar lo que concierne a la *esencia* divina (cuestiones 2-26), luego las que pertenecen a la distinción de las *personas* (cuestiones 27-43) y, en tercer lugar, todo lo que se

refiere a la creación procesual de las criaturas por obra de Dios (cuestiones 44 y siguientes)».

El riesgo permanente de esta concepción que parte de la unidad de la esencia divina reside en el modalismo; es decir, las personas aparecen como *modos* del mismo ser, no habiendo realmente tres en Dios; nos quedaríamos entonces en el nivel del monoteísmo. Para hacer frente a este riesgo y sostener una comprensión ortodoxa, la teología (especialmente la latina, pero no exclusivamente) subrayará que los modos de posesión y de concreción de la misma esencia son modos *reales* y *distintos*; no se trata, por consiguiente, de modos de expresión o de etapas de revelación para nosotros, es decir, de una cuestión verbal; el modo de poseer la esencia por parte del Padre es realmente distinto del modo con que la posee el Hijo, y ambos, a su vez, la poseen de modo distinto del Espíritu Santo. La diferencia real en los modos de posesión y de concreción de la misma y única esencia se basa en la procedencia diferente de una persona respecto a otra. Así decimos: el Padre (la primera persona) posee la esencia como esencia no engendrada ni comunicada, principio sin principio; el Hijo (la segunda persona) recibe la esencia por generación del Padre; el Espíritu Santo (la tercera persona) recibe la esencia por espiración del Padre y del Hijo juntamente.

Las personas se definen por la relación de la una con la otra; nunca son absolutas, subsistentes en sí mismas (esto es lo que caracteriza a la esencia), sino *relativas*, esto es, relacionadas unas con otras. Entonces hemos de comprender las cosas tal como lo enseñó el XI concilio de Toledo (675): el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre y el Espíritu Santo al uno y al otro; aunque se hable de tres personas por relación, se cree, sin embargo, en una sola substancia (DS 528). En otras palabras, las personas reciben su personalidad únicamente de la relación que mantiene cada una de ellas con las otras.

La distinción entre las personas es real; por eso una no es la otra, aunque esté siempre relacionada con las otras. La distinción entre las personas y la esencia no puede ser *real*, ya que en ese caso tendríamos una cuaternidad: una esencia más las tres personas. Tampoco puede ser una distinción *mental*, ya

que eso sería puro modalismo: habría una sola esencia y tres modos verbales y mentales diferentes de expresar lo mismo. Sin embargo, debe haber alguna distinción entre la esencia única y las personas. Los teólogos dicen que hay una distinción *formal* (virtual, según la escuela tomista), que evita fundir la Trinidad en la unidad y al mismo tiempo sustenta y permite mantener una diferencia dentro de la identidad divina. En la distinción formal no se multiplica la realidad, pero es posible captar —como en el caso de la Trinidad— tres modos de subsistencia, diferentes entre sí, de la misma realidad. Esto es exactamente lo que significa la distinción *formal*: bajo otra formalidad (por eso es *formal*) se entrega la misma esencia, naturaleza o realidad⁸. Trinitariamente hablando, esto quiere decir: la realidad de Dios (naturaleza) es captada como realizándose bajo la formalidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Con esto se quiere expresar la dinámica y la riqueza interna de esta misma y única realidad divina.

De esta forma se entiende por qué las tres personas divinas tienen juntas la misma y única naturaleza, por qué hay unidad de los atributos (el Padre es eterno, el Hijo es eterno, el Espíritu Santo es eterno; así como es infinito, creador, misericordioso, etc.) y por qué hay unidad en la acción externa (las tres personas divinas actúan inseparablemente juntas en la historia, redimiendo, salvando, divinizando, llevándolo todo al reino eterno en la gloria). En resumen podríamos decir: aunque cada una de las personas sea verdaderamente Dios, todas las tres personas son un solo Dios. Esta es la argumentación básica de esta corriente que sistematiza los datos de la fe en el Dios trino a partir de la unidad y de la unicidad fundamental de la naturaleza divina.

2.2. *De la unidad de la substancia del Padre a la trinidad de las personas*

En el credo rezamos: «*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem... Creo en Dios Padre todopoderoso*». Podemos po-

⁸ Para una explicación más detallada de lo que es una distinción formal, particularmente en Duns Escoto, y su aplicación a la Trinidad, cf. M. SCHMAUS, *Teología dogmática* I, Rialp, Madrid 1960, 492-493.

ner el énfasis en el carácter personal de Dios, que aparece entonces como Padre. El Padre es Dios por antonomasia; como decían los teólogos griegos: «El es la fuente y el origen de la divinidad». La unidad no reside tanto en la naturaleza divina, igual en las tres personas, sino que «la unidad es el Padre, del cual y mediante el cual se cuentan las otras personas»⁹. Hay un solo Dios porque hay una única fuente divina, el Padre omnipotente. Hay un solo principio de la divinidad, el Padre, y por eso existe la más absoluta monarquía. Sin embargo, el Padre comunica toda su substancia divina al Hijo; él solo o mediante (o juntamente con) el Hijo entrega también toda su substancia al Espíritu Santo. En el misterio de la Trinidad, por consiguiente, todo proviene de un único principio engendrador y espirador, que es el Padre. La unidad reside en la substancia del Padre comunicada. Por eso las tres personas divinas son consubstanciales, ya que participan de forma absoluta de la misma substancia del Padre.

En esta comprensión, las relaciones entre las personas de la santísima Trinidad no son de oposición ni de separación, sino de diversidad en la comunión con el Padre. El Padre comunica toda su sabiduría, todo su amor, toda su voluntad, toda su eternidad al Hijo y al Espíritu. Por eso no hay tres eternos, sino un solo eterno, un solo santo, un solo señor. A diferencia de la concepción anteriormente expuesta, en ésta la naturaleza (substancia o esencia divina) aparece ya personalizada. El Padre es el que coloca las relaciones de origen a partir de él mismo, ya que él es y constituye la única fuente y origen de toda relación.

La distinción de las personas con referencia al Padre no se resume ni se concluye en la distinción; esto no haría más que aclarar que uno no es el otro, que el Padre no es el Hijo, etc. La distinción es para posibilitar la comunión. Un movimiento eterno de amor envuelve a las tres personas y las hace inseparables una de las otras. En expresión de san Juan Damasceno, son «como tres soles que se compenetran mutuamente en una única luz»¹⁰. Cada una de las personas es Dios debido a la

consubstancialidad. Dios es las tres personas consideradas juntas y en comunión absoluta y eterna.

Esta comunión es tan absoluta que el número tres trasciende todo número matemático. El gran teólogo del Espíritu Santo, san Basilio (llamado también el Grande), dice a este respecto: «Nosotros no contamos yendo de lo uno a lo múltiple, aumentando y diciendo uno, dos, tres, o primero, segundo y tercero. Confesando a las tres personas (hipóstasis) sin dividir la naturaleza en multitud, permanecemos en la unidad del Padre (monarquía)»¹¹. En otras palabras, al decir tres, no queremos expresar una cantidad, sino un orden inefable de tres que son uno en la comunión. De forma muy feliz lo dijo un teólogo ortodoxo moderno: «La Trinidad de las personas, unidas por la distinción y distintas por la unión, designa una diferencia que no se opone, sino que se pone, poniendo a las demás»¹².

Esta forma de sistematizar nuestros pensamientos sobre la Trinidad se sitúa en la plataforma del Nuevo Testamento. En él se habla de cada una de las personas como realidades subsistentes y con su acción propia en orden a la salvación y divinización del ser humano. Se evita todo abstraccionismo y formalismo esencialista. Al hablar de Dios no se piensa, en primer lugar, en una esencia divina, en un misterio sin nombre, sino que se piensa concretamente en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No se corre el riesgo de despersonalizar a Dios. Y cuando se piensa en la unidad de Dios, no se piensa en una naturaleza común, substrato idéntico de cada una de las personas, sino que se piensa en el Padre que comunica toda su substancia a las demás personas. La Trinidad es una porque proviene del uno, que es el Padre.

Si el riesgo de la tendencia anterior era el modalismo, en ésta es el subordinacionismo. Las dos tendencias parten de la unidad, vista bien como naturaleza o como persona (Padre). La monarquía del Padre es tan absoluta que en él está y se resuelve todo. El Hijo y el Espíritu Santo constituyen expre-

⁹ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 42,15: PG 36,476.

¹⁰ JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 18: PG 94,828.

¹¹ BASILIO, *Tract. de Spiritu Sancto* 18, Sources chrétiennes 17, Paris 1945, 190s.

¹² P. EVDOKIMOV, *o.c.*, 44.

siones (aunque eternas e infinitas) del único principio, el Padre. El Padre es fundamentalmente todo. Las demás personas son derivaciones eternas de él. Evidentemente, se afirma y reafirma la igualdad de substancia (naturaleza o esencia), pero las formulaciones teológicas, a fuerza de derivarlo todo del Padre, favorecen una comprensión subordinacionista.

El riesgo se supera más fácilmente si tenemos presente que se trata de relaciones entre personas divinas, sumamente amorosas; ninguno de los tres de define, como puede acontecer entre los seres humanos, el uno contra el otro, sino en relación con el otro, para el otro, por el otro, con el otro y en el otro. Lo ponderaba acertadamente san Gregorio Nacianceno: «La gloria del principio (Padre) no consiste nunca en el rebajamiento de los que proceden de él... Dios es los tres considerados juntos; cada uno es Dios por causa de la consubstancialidad; los tres son Dios por causa de la monarquía (del Padre)»¹³.

2.3. De la trinidad de las personas a la unidad de naturaleza-comunión

Esta tendencia pretende partir de la experiencia específica de la fe cristiana, que afirma en primer lugar la Trinidad. Lo que existe realmente es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Porque existe una eterna comunión y unidad entre los tres, existe un solo Dios. No basta con afirmar que existen tres personas. Esto podría derivar hacia la herejía del triteísmo (afirmar que existen tres dioses). Lo que hay que sostener es el hecho de que cada persona está plena y totalmente en la otra. La tradición, especialmente los teólogos capadocios y san Juan Damasceno († 749), insistió en la total *perijóresis* (*circumincisión* o *circuminsesión*) trinitaria¹⁴. Con estas dos palabras técnicas se quiere expresar «la íntima y perfecta inhabitación de una persona en la otra» (*intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia*). Las tres personas divinas se compenetrán recíprocamente (*perijóresis* en griego, *circumincessio* en latín).

Ya lo decía claramente Jesús: «Creed en mí, ya que estoy

¹³ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 40: PG 36,417B-419B.

¹⁴ JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 8: PG 94,828-829.

en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11); o también, incluyendo a los hombres: «Que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que estén en nosotros y el mundo crea que me has enviado» (Jn 17,21). Por la radical y eterna comunión entre las tres personas divinas, «el Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre y todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y todo en el Hijo; ninguno precede al otro en eternidad o lo supera en grandeza o le excede en poder», como se dice en el concilio de Florencia (1442) (DS 1331).

Existe tal intercambio de amor eterno entre las tres personas, circula entre ellas la vida tan absolutamente, es tan infinita su comunión en la que cada persona entrega a las otras todo lo que puede entregar, que ellas forman una unión. Las tres tienen una sola voluntad, una sola inteligencia, un solo amor.

No hemos de imaginar que las tres divinas personas sean como tres individuos que, posteriormente, se relacionen en comunión y se unan. Esa representación no evitaría el triteísmo. Hay que decir que las personas no sólo establecen relaciones entre sí, sino que se constituyen como personas exactamente por la mutua entrega de la vida y del amor. Entonces son distintas para unirse y se unen no para confundirse, sino para contener la una a la otra. La unidad, más que unidad de una misma substancia común o unidad del mismo origen (del Padre), sería una unión de las personas en virtud de la comunión recíproca entre ellas. Por consiguiente, al *Filioque* habría que añadir siempre el *Spirituque*.

Esta eterna perijóresis de amor y de vida entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituye la matriz fontal de todo amor, vida y comunión en la creación, hecha a imagen de la Trinidad.

No vamos a detallar más esta perspectiva, que es la que nosotros vamos a adoptar; más adelante intentaremos articular una visión más estructurada y completa de la misma; mostraremos su importancia para la sociedad y para la Iglesia, como la que engendra más participación, comunión y simetría en todos los niveles de las relaciones humanas.

Establecidas estas tres posibilidades conocidas de sistematización de la fe en la Trinidad, consideraremos ahora cada una de las palabras-clave con las que la reflexión intenta hablar con algún sentido sobre tan augusto misterio. Al final, ciertamente, el teólogo consciente y el fiel perspicaz acabarán guardando un silencio respetuoso. La Trinidad se presenta así como un misterio, más para contemplar y adorar que para reflexionar y escudriñar. Pero eso sólo al final; ahora corresponde hacer un esfuerzo de comprensión.

3. El juego del lenguaje trinitario: explicación de los términos-clave

3.1. *Substancia, naturaleza, esencia: una única*

Para expresar lo que en Dios es uno, la tradición doctrinal de la Iglesia utilizó estas tres palabras técnicas: substancia, naturaleza y esencia. Se utilizan como sinónimos (DS 804), aunque cada una tiene sus propios matices.

Substancia (del latín *sub-stare*, estar debajo de, sustentar) designa aquella realidad que soporta de forma permanente todas las diferenciaciones que se deriven en ella o sobre ella o a partir de ella. Así, en el misterio trinitario decimos que la substancia divina es lo que sustenta permanentemente a las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo; la substancia divina está en cada una de las personas de modo diverso y de forma igualmente real, verdadera y plena, de tal forma que de la unicidad y unidad de la substancia divina resulta la unidad de las personas.

Naturaleza (*natura*, del latín *nasci*, nacer; *physis*, del griego *phyomai*, nacer) designa esta misma substancia en la medida en que constituye un principio que origina algo, un principio de actividad. Así podemos representar la naturaleza divina con tal exuberancia de vida interior, de inteligencia y de amor que se diferencia y se concreta en tres modos reales (no sólo para nosotros) que son las tres personas; o también esa misma naturaleza personalizada de tres maneras distintas que actúa hacia fuera del círculo trinitario y crea el universo de los seres como manifestaciones de su gloria (cf DS 804).

Esencia designa la razón íntima del ser, aquello por lo que una cosa es lo que es. La esencia de Dios (*divinitas*, divinidad) es lo que constituye a Dios en sí mismo, lo que lo diferencia de cualquier otro ser. Así pues, la esencia de Dios es el ser, el bien, el amor, la verdad, en el modo de lo infinito, lo eterno, lo omnipotente, etc. La esencia indica la propia substancia o naturaleza de una forma más abstracta, en la medida en que nos preguntamos qué significa propiamente Dios como distinto de todos los demás seres que podemos imaginar ¹⁵.

No hemos de olvidar nunca que estos términos-clave son instrumentos teóricos de la cultura greco-latina, mediante los cuales balbucimos algo —para no quedarnos totalmente callados— sobre el misterio de Dios. Dios, propiamente, no es ni substancia, ni naturaleza, ni esencia; está por encima de estas categorías; sin embargo, si empleamos estas palabras para designar la realidad divina, es siempre de modo analógico y aproximativo, aunque en un sentido eminente, que excluye toda sombra de imperfección. La poca vigilancia sobre los límites de nuestro lenguaje acerca de Dios puede engendrar distorsiones teológicas, como ya indicamos anteriormente.

3.2. *Hipóstasis, subsistencia, persona: tres realmente distintas*

Para designar lo que es tres en Dios, la teología oficial de la Iglesia utilizó las palabras *hypóstasis* (en griego), *persona* (en latín) y *subsistencia*. Respecto a las connotaciones propias de cada una de estas palabras, son equivalentes en el lenguaje teológico. Veamos rápidamente el significado de cada una de estas palabras.

Hipóstasis designa la individualidad que existe en sí y por sí, distinta de todas las demás. Así hemos de decir que cada persona divina existe en sí y por sí, distinta de las otras dos ¹⁶.

¹⁵ Dios es Dios no porque posea la divinidad como Pedro es hombre por poseer la humanidad, que está a su vez en Juan y en Luis, y así indefinidamente. Dios es Dios por su propia divinidad (*Deus est ipsa deitas; Deus est quod habet*). La substancia divina existe en unidad numérica absoluta (unicidad); existe por tanto una sola vez, aunque bajo tres modos reales de apropiación o de subsistencia, que son las tres personas divinas.

¹⁶ Los escolásticos lo expresaban así: *indivisum in se, divisum ab omni alio*; se trata, por tanto, de un individuo que existe en sí y es distinto de todos los demás.

Subsistencia es el término latino para hipóstasis. Cada persona divina es un subsistente, o sea, tiene una existencia real, independiente de nuestra mente y de nuestra representación, en cuanto que subsiste en sí misma y por sí misma.

Persona designa la individualidad racional, el sujeto espiritual que se posee a sí mismo. Inicialmente, como ya indicamos, el término se usaba solamente para significar la existencia objetiva de tres en Dios. Con el término persona o hipóstasis no se pretendía decir más que esto. Sin embargo, como persona para los latinos implicaba cierta subjetividad y espiritualidad, se abrió el camino a la profundización teológica. La reflexión teológica sobre esta realidad de la persona constituye uno de los grandes acontecimientos culturales de Occidente. Fue en el interior del discurso de la fe sobre la santísima Trinidad y sobre el misterio de la encarnación como se elaboró esta categoría, que hoy es ciertamente la más importante de la cultura de nuestro planeta.

No queremos adentrarnos en las distintas etapas de enriquecimiento de la comprensión de persona. Destacaremos tan sólo tres momentos decisivos que ayudaron a penetrar mejor en lo incomprensible de Dios.

El *primer* sentido de persona es el de los antiguos: el *sujeto existente* (subsistente), *distinto de los otros*. Mediante esta formulación se enfrentaban con el unitarismo monoteísta, que no permitía la pluralidad de personas en Dios: evitaban, además, el modalismo (las personas son sólo modos de considerar humanos). Persiste, sin embargo, el riesgo de triteísmo, ya que se insiste demasiado en la individualidad de las tres personas. Este riesgo se evita al acentuar que todas ellas son consubstanciales, o que el Hijo y el Espíritu proceden de un único principio (la substancia del Padre). Si las personas son distintas entre sí es porque cada una procede de manera diferente del único principio, o por el hecho de que cada una se apropia diferentemente la misma y única substancia divina.

Esta comprensión ayuda a entender que una persona no es la otra y que existen, verdadera y realmente, tres personas divinas. Pero así no se reflexiona nada sobre las propiedades de cada persona. ¿Cuál es el contenido concreto de cada persona?

San Agustín describe así su desolación: «Cuando nos preguntan qué son esos tres, hemos de reconocer la enorme indigencia del lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no como si tuviéramos la pretensión de definir la Trinidad»¹⁷. Además, Agustín suscita el siguiente cuestionamiento: Si cada una de las personas es realmente distinta de la otra, ¿por qué las llamamos con un nombre común y genérico, el de persona? ¿No deberíamos dar una denominación específica para cada una? Por eso concluye Agustín: «No se ha encontrado ese nombre; persona es un nombre muy genérico, que se puede aplicar también al ser humano, a pesar de la distancia que hay entre Dios y el hombre»¹⁸. En otras palabras, la distinción es tan sólo uno de los aspectos de la persona. Hay otros; los medievales acentuaron particularmente el de la incommunicabilidad o irreductibilidad de la persona.

El *segundo* sentido de persona fue elaborado por la vigorosa reflexión escolástica sobre las procesiones y las relaciones entre los divinos tres¹⁹. Por la relación, un término se ordena al otro. En Dios, esta ordenación es eterna y substancial (no accidental y pasajera como en la criatura); por eso, las relaciones son subsistentes. Persona significará entonces una *relación subsistente* o la *substancia individual e incommunicable de una naturaleza racional*. En la Trinidad se pone en común todo lo que es posible, entrando en el juego eterno de las relaciones y realizando la comunión trinitaria.

Sin embargo, la comunión, por más completa y eterna que sea, deja siempre un residuo: el hecho de ser uno que lo entrega todo al otro. El Padre se lo entrega todo al Hijo, menos el hecho de ser Padre; el Hijo se lo entrega todo al Padre y al Espíritu Santo menos el hecho de ser Hijo engendrado del Padre; el Espíritu Santo se lo entrega todo al Padre y al Hijo, menos el hecho de ser espirado por el Padre y por el Hijo.

¹⁷ AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 9,10.

¹⁸ Ib VII, 4,7.

¹⁹ Cf F. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, en «Gregorianum» 55 (1974) 471-493.677-719; ID, *Sur la Trinité. Dogme et théologie*, en «Science et Esprit» 24 (1972) 257-284; en relación con la escolástica presenta un buen resumen C. FOLCH GOMES, *A doutrina da Trindade eterna*, o.c., 310-370.

Esta incomunicabilidad constituye para los teólogos medievales la esencia de la persona. Duns Escoto, genial teólogo franciscano que especuló profundamente sobre la especificidad de la persona, la define de este modo: la incomunicabilidad actual y potencial. En otras palabras, la persona está en sí y para sí en total independencia del otro, exactamente en el acto de entregarse totalmente al otro. Así es como se entiende el axioma trinitario de que en Dios todo es uno o común a las tres personas, menos la oposición de relación, por la cual una persona procede de la otra y se distingue por eso de la otra. En una palabra: en Dios todo es uno menos el hecho de que el Padre es Padre, de que el Hijo es Hijo y de que el Espíritu Santo es Espíritu Santo.

El tener-conciencia-de-sí no es un elemento distintivo de las personas. Evidentemente, cada persona tiene conciencia de sí, pero esto se lo da la substancia divina que cada una lleva consigo. El realismo de esta incomunicabilidad substancial podría llevar al triteísmo, pero éste queda soslayado con la afirmación de que las tres personas son concreciones reales de una misma y única substancia divina. La incomunicabilidad de la persona reside en el modo propio como ella concreta realmente (no modalísticamente) esta substancia divina.

Frente al primer concepto de persona, este segundo significa un avance: acentúa la relación entre los divinos tres. Sin embargo, en la relación subraya aquello que no entra en la relación, ya que es la condición de su posibilidad, la incomunicabilidad de cada uno al comunicarse. La reflexión moderna intentará explorar precisamente aquello que menos se consideraba en el pensamiento medieval.

El tercer concepto de persona se construye a partir del pensamiento *moderno*. Aquí surge la persona como un ser-para, como un *nudo de relaciones*, una identidad que se hace y perfecciona a partir de la relación con el otro. En primer lugar, la persona es un estar en sí consciente. Tiene una configuración ontológica (substancial, dirían los clásicos); pero, en segundo lugar, se estructura de tal manera que siempre se orienta hacia el otro. Es en el encuentro con el otro como el estar-en-sí se enriquece y alimenta la reciprocidad para con el otro. La inte-

rioridad (la conciencia en su aspecto ontológico) y la apertura al otro (la libertad y la dimensión ética) constituyen el modo de ser propio de la persona. Jesús alude a esta dialéctica entre él y el Padre: «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11; 17,21).

Este concepto nos ayuda a entender las relaciones entre los divinos tres. No se trata de aplicar estrictamente la comprensión moderna de persona a la Trinidad, ya que en ella no tenemos tres conciencias, sino una sola, así como una sola libertad y una única felicidad. Todo lo más podríamos decir que en la Trinidad tenemos una única conciencia substancial (naturaleza) que se expresa realmente por tres conscientes divinos (personas). Lo que podemos sostener es que, analógicamente, cada persona divina es un centro de interioridad y libertad, cuya razón de ser (naturaleza) consiste en estar siempre en relación con las otras personas, impidiendo así llegar a un puro triteísmo. ¿No quería decir esto mismo la tradición cuando hablaba de los tres subsistentes en la divina naturaleza?

Este concepto moderno no se opone, sino que prolonga y completa, el concepto clásico, haciendo más accesible el misterio trinitario a partir del misterio de la persona y comprendiendo mejor por qué este misterio de la persona es imagen y semejanza de las tres divinas personas de la Trinidad.

Nuevamente conviene recordar el carácter fragmentario de nuestros instrumentos teóricos con los que intentamos significar al Dios cristiano, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Que en Dios haya uno y tres es materia de fe. Que llamemos a lo uno en Dios con el nombre de naturaleza (substancia o esencia) y a los tres con el de personas (hipóstasis, subsistentes) es cuestión de teología, construcción humana para vislumbrar mejor la realidad del misterio. Tenía razón san Agustín al decir que estas expresiones (naturaleza, persona) «son partos de la necesidad», más para evitar equívocos y herejías que para expresar una aprensión adecuada de la santísima Trinidad.

3.3. *Procesiones: dos, por generación y por espiración*

La experiencia histórico-salvífica de Dios nos da cuenta de que junto al Padre, como misterio absoluto y último, existen el

Hijo y el Espíritu Santo, que también son llamados Dios. Se dice además que el Hijo procede y viene de Dios (Jn 8,42) y que el Espíritu Santo es enviado por el Hijo de junto al Padre, ya que este Espíritu de verdad procede del Padre (Jn 15,26). Existe un orden en las tres personas: primero está el Padre, segundo el Hijo y tercero el Espíritu Santo. Los testimonios de la revelación de este misterio atestiguan igualmente que las personas proceden una de otra. Por procesión (*processio*, *emanatio* en latín; *ekpóreusis* o *probolé* en griego) se designa el origen de una persona de la otra. Así existen en el misterio trinitario dos procesiones: la del Hijo y la del Espíritu Santo. El Padre engendra desde toda la eternidad al Hijo y, junto con (a través del) Hijo, da origen al Espíritu Santo.

Hay que dejar bien entendido que en Dios no puede tratarse de sucesión temporal, ya que en Dios todo es eterno (no existe un antes y un después temporales) y simultáneo; los actos generadores no encierran ningún carácter pasivo, ya que en Dios se da la explosión y la implosión de vida, de amor y de inteligencia.

El Padre no procede de nadie. Como asegura el concilio de Florencia (1442), «todo lo que posee el Padre no lo recibe de otro, sino de sí mismo, ya que es el principio sin principio» (DS 1331). A él le pertenece la innascibilidad, el ser fuente primordial de la que todo emana y promana.

Para explicar el proceso trinitario de las personas, la teología, desde san Agustín, pasando por santo Tomás de Aquino (y el magisterio se apropió de esta hermenéutica), utiliza una analogía sacada del proceso espiritual humano. Ya nos referimos a él cuando hablamos de las tres tendencias básicas de la reflexión trinitaria. La analogía se basa en los procesos específicos e inmanentes al espíritu humano. Es propio del espíritu amarse a sí mismo, forjarse una idea de sí mismo (elaborar el verbo mental de sí mismo), estableciendo una operación intelectual. También es propio del Espíritu amarse a sí mismo, con una total adhesión consigo, estableciendo una operación volitiva. El sujeto pensante se convierte para sí mismo en objeto pensado, y entre esos dos términos se establece una conexión, que es el amor.

En analogía con este proceso humano, se pueden vislumbrar en el Espíritu absoluto dos operaciones inmanentes sin herir la infinita simplicidad de Dios, dos operaciones: la intelección y la volición. El Padre se conoce absolutamente, y la expresión de esto (Logos, Verbo) es el Hijo. Es la primera procesión, que tiene el carácter de *generación*. Esta generación se enuncia en la misma terminología usada en el proceso cognoscitivo humano (concebir, concepto, reproducir); como se trata de un proceso eterno y absolutamente perfecto, el Padre no causa al Hijo, sino que le *comunica* su propio ser; por eso se dice que el Padre no es causa, sino *principio* del Hijo.

Dios Padre se contempla en el Hijo y se ama. El amor que une al Padre y al Hijo se llama Espíritu Santo. Como el Hijo procede por una operación intelectual, el Espíritu Santo procede de una operación volitiva del Padre y del Hijo.

De esta manera, el Hijo y el Espíritu Santo proceden por dos procesiones de origen, cada uno en su orden: el Hijo del Padre solamente; el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo (según la comprensión latina); sin comienzo, sin interrupción, sin fin, el Padre engendra, el Hijo nace y el Espíritu Santo procede (cf DS 804).

Cuando estudiemos a cada una de las personas, analizaremos más detalladamente este tipo de comprensión analógica, que intenta esclarecer lo que son las procesiones en Dios.

3.4. *Relaciones: cuatro reales*

El hecho de que el Hijo proceda del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo (según los latinos) como de un único principio hace que entre las tres divinas personas se den relaciones mutuas. Relación significa la ordenación de una persona a otra, la conexión entre los divinos tres.

En la Trinidad, por causa de las procesiones, distinguimos cuatro relaciones reales: la *paternidad* del Padre para con el Hijo - la *filiación* del Hijo para con el Padre - la *espiración activa* del Padre y del Hijo para con el Espíritu Santo - la *espiración pasiva* del Espíritu para con el Padre y el Hijo.

Como se ve, las relaciones constituyen a las personas²⁰; en otras palabras, por la relación es como una persona sitúa a la otra, y así se diferencia de ella; cada una supone esencialmente a la otra y la exige. Así el Padre supone al Hijo, el Hijo exige al Padre, el Espíritu Santo sólo se entiende en la espiración del Padre y del Hijo. Las personas se oponen (una no es la otra) y se exigen (una sitúa a la otra) mutuamente²¹.

Cada una de las personas entrega todo a las otras (todas las perfecciones) menos aquello que es propio y exclusivo de la misma, y que por eso es incomunicable: en el Padre la paternidad, en el Hijo la filiación, en el Espíritu Santo la espiración pasiva. Dice bien el concilio de Florencia (1442): «Todo lo que tiene el Padre, se lo entregó a su Hijo unigénito en el acto de engendrarlo, menos el ser Padre» (DS 1301). Lo mismo vale para el Espíritu Santo. La paternidad es la propiedad personal del Padre; por ella se distingue del Hijo. El Hijo por su filiación constituye al Padre como Padre. Lo mismo vale para el Espíritu Santo en relación con su principio de procedencia: el Padre y el Hijo (siempre dentro de la comprensión latina).

En razón de las relaciones se entiende el axioma que encontramos ya como idea en san Basilio (*Contra Eunomio* 1,19) y san Gregorio Nacianceno (*Oratio* 29,16), y que encontró su formulación clásica en san Anselmo de Cantorbery: «En Dios todo es uno, cuando no se trata de las relaciones opuestas»²².

²⁰ AGUSTÍN, *De Trinitate* VII, 4,9. Agustín tuvo plena conciencia del problema y de las dificultades del empleo del término «persona» para los tres nombres (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Cada persona es un único. ¿Cómo aplicar un término común —persona— al Padre, al Hijo y al Espíritu? «No queda más que confesar —dice Agustín— que estas expresiones son partos de la necesidad para enfrentarse mejor con los errores de los herejes».

²¹ La espiración activa por parte del Padre y del Hijo, haciendo proceder al Espíritu Santo, constituye una propiedad del Padre y del Hijo. Constituye también una oposición relativa a la tercera persona. Por la lógica trinitaria de las relaciones debería constituir una personalidad propia. Pero esto no acontece porque no se concibe la espiración activa como un principio único del Espíritu Santo (el Hijo recibe del Padre ser también principio). La espiración pasiva es la propiedad del Espíritu Santo, y no produce otra persona porque el Espíritu Santo constituye la unión entre el Padre y el Hijo, cerrando así el círculo trinitario. Si esto es así, hemos de decir: hay sólo tres relaciones constitutivas de persona: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva.

²² SAN ANSELMO, «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»: *De processione Spiritus Sancti* 2. El concilio de Florencia asumió este

Sólo las personas establecen la diferencia en Dios; todo lo demás es uno y participado igualmente por las tres personas.

Ya vimos anteriormente que estas relaciones son entitativas. Esto significa que cada relación se identifica con la substancia divina: en el Padre está toda la substancia divina, así como en el Hijo y en el Espíritu Santo, en cada caso con un modo de apropiación diverso.

3.5. *Nociones: cinco*

Por nociones trinitarias se designan las características o notas (de ahí, *notiones*) que nos permiten conocer a las personas en ellas mismas, diferente una de otras.

Comúnmente se enumeran cinco nociones (características): la *paternidad* y la *innascibilidad* para la primera persona (Padre), la *filiación* (verbo, imagen, expresión, sacramento) para la segunda persona (Hijo), la *espiración activa* para el Padre y el Hijo, la *espiración pasiva* para el Espíritu Santo (don, amor, nexa entre el Padre y el Hijo).

3.6. *Afirmaciones esenciales y nocionales*

Por afirmaciones *esenciales* se designan aquellas afirmaciones que se fundamentan en la esencia divina. Estas afirmaciones valen tanto para Dios (esencia) como para las personas, portadoras de esta esencia divina. Así podemos decir: Dios es misericordioso, la Trinidad es misericordiosa, el Padre es infinitamente misericordioso.

Afirmaciones *nocionales* son aquellas que se basan solamente en las personas en su distinción unas de otras. Así, decimos que la generación y la espiración (las dos procesiones trinitarias) son realidades nocionales y permiten afirmaciones nocionales. También decimos que en Dios hay cuatro actos nocionales (que se refieren a las propiedades de las personas):

axioma (DS 1330). Para una profundización en este axioma y en sus orígenes históricos cf. M. SCHMAUS, *Teología dogmática* I, Rialp, Madrid 1960, 455-456; H. MUHLEN, *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, en «Münchener Theologische Zeitschrift» 16 (1965) 37-57.

la *generación* activa y pasiva y la *espiración* activa y pasiva. Igualmente afirmamos que existen cinco propiedades nocionales: ser-sin-origen, paternidad, filiación, espirar y ser espirado.

3.7. *Perijóresis, circumincesión, circuminsesión*

Las relaciones de comunión entre las tres personas, una totalmente dentro de la otra, el hecho de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean consubstanciales, permite contemplar la plena interpenetración de las personas entre sí. Esta realidad se expresa por la palabra griega *perijóresis*, o por las latinas *circuminsessio* o *circumincessio*²³. Como sugiere la filología de los términos, se trata de la cohabitación, de la coexistencia, de la penetración de las personas divinas entre sí. Se da una circulación total de vida y una co-igualdad perfecta entre las personas, sin ninguna anterioridad o superioridad de una sobre las otras. Todo en ellas es común y es comunicado entre sí, menos aquello que es imposible comunicar: lo que distingue a una de las otras. El Padre está todo en el Hijo y en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre y en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y en el Hijo. De ahí deducimos la utopía de la igualdad, respetadas las diferencias, de la comunión plena y de las relaciones justas con la sociedad y la historia.

3.8. *La Trinidad como único sujeto de acción*

La perijóresis nos hace entender que las tres personas divinas actúan siempre juntas dentro de la creación. La comunión en ellas es de tal categoría que, cuando crean (el cosmos, el hombre, la historia), salvan, juzgan, intervienen en el desarrollo de los acontecimientos, etc., actúan siempre conjuntamente. De lo contrario, habría tres infinitos, tres creadores, tres eternos, con lo que se rompería la interpenetración de los divinos tres.

²³ Trataremos en especial este tema en el capítulo VII.

3.9. *Acciones apropiadas y acciones propias*

Todas las acciones *ad extra* (hacia fuera de la Trinidad), dentro de la creación, tienen que atribuirse a las tres personas divinas juntamente. Sin embargo, la liturgia y la piedad atribuyen, en virtud de cierta afinidad, a alguna persona ciertas acciones que de suyo pertenecen a las tres. Así se atribuye al Padre la *creación*, ya que él es dentro de la Trinidad el que engendra y espira (junto con el Hijo); al Hijo se le atribuye la *revelación*, ya que él es en la Trinidad la expresión y revelación del Padre; también se le atribuye la redención, ya que fue el que se encarnó y nos liberó; al Espíritu Santo se le atribuye la *santificación*, ya que es llamado por excelencia el Santo. Estas acciones son *apropiadas* a tal o cual persona, aunque sean comunes a los tres. Cuando la Trinidad actúa como «suprema causa eficiente» (DS 3814) en orden a la creación, siempre están actuando simultáneamente y en perfecta *koinonía* el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Existen, además, acciones *propias* de una o de otra persona. La persona establece una *relación personal* con alguna criatura. Aquí no se trata, propiamente hablando, de creación (ya que las personas actuarían conjuntamente), sino de una autocomunicación personal del Hijo o del Espíritu Santo a la criatura. Las personas asimilarían, por así decirlo, hacia dentro de la Trinidad a la criatura a la que se entregan personalmente. Así, hemos de decir que la encarnación es obra propia del Hijo, ya que sólo se encarnó él. Evidentemente, en la encarnación hay una presencia del Padre (que envía al Hijo) y del Espíritu Santo (que viene junto a él y forma en el seno de María la humanidad del Hijo), pero el que se encarna efectivamente es sólo el Hijo. Lo mismo diríamos del Espíritu Santo; según nuestro teologúmeno, el Espíritu fue enviado a María y se pneumatificó en ella de manera que esta acción es propia de él, así como su presencia en la vida de los justos y como alma de la Iglesia.

3.10. *Las misiones divinas*

La reflexión sobre las acciones propias nos abre a la comprensión de las misiones divinas. Las misiones designan la pre-

sencia de la persona divina en la criatura; se trata, como hemos dicho, de una autocomunicación de una persona a alguien creado. Las personas divinas no se entregan mutuamente tan sólo en el círculo trinitario. La efusión de la vida divina y la fecundidad de su amor hace que las personas se autoentreguen hacia fuera, en la creación. A la Trinidad no le bastó darnos bondad, belleza, amor, fuerza, etc. Quiso insertar a alguien de nuestra historia dentro de su historia eterna. Así, el Padre envió al Hijo al mundo para divinizar, verbificar y ahijar a todos los seres humanos en el hombre Jesús. Envío, junto con el Hijo, al Espíritu Santo para pneumatificar a la humanidad en María y revelar el rostro materno de Dios.

Las Escrituras nos hablan explícitamente del envío y de la misión del Hijo al mundo; el Hijo fue enviado por el Padre (Jn 3,16; 5,23.36.38); el Espíritu Santo fue enviado también por el Padre a través del Hijo (Lc 24,19; Jn 14,16.26; 15,26; 16,7; Gál 4,6). Por la presencia personal del Hijo y del Espíritu Santo en el mundo se nos revela el rostro inefable y misterioso del Padre. La encarnación y la pneumatificación significan ya la llegada total de Dios a su creación de forma anticipada y la entronización de la creación en Dios y en su reino. Por eso son acontecimientos escatológicos, definitivos y anticipadores del fin eternamente buscado por Dios.

3.11. *Trinidad económica y Trinidad inmanente*

Esta rápida reflexión sobre las misiones divinas nos lleva a otra expresión que hay que aclarar y que ha recibido una formulación en forma de axioma gracias a Karl Rahner: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa»²⁴; el modo por el que Dios sale al encuentro del ser humano es el modo en que él subsiste. Por Trinidad económica entendemos la presencia de la Trinidad o de las distintas personas dentro de la historia de la salvación. Esta historia era entendida en la Iglesia antigua como *economía*, es decir, como la sucesión de fases de un proyecto divino que se va realizando progresiva-

²⁴ Véase en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 341-353; un análisis crítico con el alcance y el límite de este axioma puede verse en W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 311-315.

mente y se va revelando simultáneamente. Así decimos que ha sido por el camino concreto de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, y por la actuación del Espíritu dentro de la historia como se nos ha comunicado el misterio de la santísima Trinidad. En la experiencia de fe y de revelación de los cristianos, Dios se ha aparecido como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo. La Trinidad que se revela en ese transcurso histórico-salvífico es lo que llamamos la Trinidad económica.

Pues bien, Dios se revela tal como es. Si para nosotros se aparece como Trinidad, es porque él es en sí mismo Trinidad; no solamente para nosotros, sino también en sí mismo, Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Si Dios se presentó como misterio fontal y principio sin principio (de ahí su absoluta trascendencia), es decir, como Padre, es porque Dios es Padre. Si se nos reveló como palabra iluminadora y como verdad, es decir, como Hijo o Logos eterno, es porque Dios es Hijo. Si se nos comunicó como amor y fuerza que busca la realización del designio último de Dios, es decir como Espíritu Santo, es porque Dios es Espíritu Santo. La realidad trinitaria hace que la manifestación divina en la historia sea trinitaria, y la manifestación realmente trinitaria de Dios nos hace comprender que Dios es de hecho Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Trinidad entendida en sí misma, la relación interna entre las divinas personas, el misterio eterno de procesión trinitaria: todo eso es lo que llamamos Trinidad inmanente.

4. Reglas de sintaxis para un discurso trinitario correcto

La reflexión trinitaria a través de los siglos desarrolló una sintaxis rigurosa del modo de hablar sobre Dios y sobre las personas divinas, con la intención de salvaguardar la fe de expresiones inadecuadas o erróneas. No se trata de domesticar el misterio, sino de regular el lenguaje para no dividir la esencia divina ni confundir las personas.

a) Los sustantivos que designan la esencia divina tienen que emplearse en singular: la misericordia, la bondad, la sabiduría. No se dirá, por ejemplo: tres sabidurías, tres dioses..., sino una sabiduría y un solo Dios.

b) Los adjetivos pueden emplearse en plural cuando se les atribuyen a las personas: el Padre es omnipotente, el Hijo es misericordioso; o también: el Padre y el Hijo son (igualmente) misericordiosos y omnipotentes.

Los adjetivos deben emplearse en singular cuando se aplican a la naturaleza divina: un único Dios omnipotente, eterno, bueno, y no tres omnipotentes, tres eternos, etc.

c) Los adjetivos y los adverbios no tienen que utilizarse para designar a la naturaleza. Así, no hay que decir: Dios triple, o en el único Dios existe la Trinidad; sino que hay que decir: el Dios uno es la Trinidad. Sin embargo, puede decirse: el Dios trino (DS 528).

d) Las propiedades personales no pueden aplicarse a la naturaleza divina. No se dirá: la naturaleza engendra, nace, procede; sino que se dirá: el Padre engendra, el Hijo nace, el Espíritu procede (DS 804).

Sin embargo, tomándose en el sentido de persona (dado que cada persona es Dios), podemos decir: Dios es Padre, Dios sufre, Dios muere en la cruz, etc.

e) Se han acuñado ciertos modismos trinitarios que expresan mejor la verdad de fe; así, no se dice que las personas tienen una esencia *igual*, sino *una única* esencia, porque la esencia en Dios no es común, sino *única*, con una unidad numérica absoluta.

En consonancia con la formulación anterior se dice: el Padre es otro, el Hijo es otro y el Espíritu Santo es otro, pero no son otra cosa, ya que los tres tienen la misma y única naturaleza (DS 805).

Tampoco se habla de tres personas diversas, sino distintas. Ni se hablará de un Dios solitario, ya que Dios es siempre trino.

Resumiendo en breves proposiciones la gramática trinitaria, podemos decir con san Buenaventura († 1274) en el *Breviloquium* que en Dios discernimos progresivamente:

— *una* naturaleza (esencia o substancia);

- *dos* procesiones (o emanaciones): la del Hijo y la del Espíritu Santo;
- *tres* personas (hipóstasis o subsistentes): Padre, Hijo y Espíritu Santo;
- *cuatro* relaciones: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva;
- *cinco* nociones: innascibilidad, paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva.

5. Conclusión: siete proposiciones de la ortodoxia trinitaria

Al cabo de todas estas explicaciones podemos resumir en siete proposiciones las afirmaciones principales de la fe ortodoxa trinitaria, tal como han sido elaboradas por la Iglesia:

1.^a *proposición* sobre la primera persona de la Trinidad: Es Dios *Padre*, creador omnipotente del cielo y de la tierra, principio sin principio, fuente y origen de la vida trinitaria. Es el Padre del Hijo unigénito. Es también el principio activo espirador del Espíritu Santo (DS 1, 10, 19, 21, 25, 27, 36, 40, 44, 46, 48, 50, 55, 60, 64, 71, 125, 139, 150, 441, 470, 485, 490, 525, 572, 683, 1330, 1862, 3326).

2.^a *proposición* relativa a la segunda persona de la Trinidad: Es el *Hijo*, eternamente engendrado del Padre, no siendo por eso criatura. Recibe del Padre por comunicación la naturaleza divina, la esencia y la substancia, no por un acto arbitrario de la voluntad ni por una coacción extrínseca. Siendo consubstancial al Padre, es su verbo, imagen y sacramento, tanto en la esfera intratrinitaria como en su misión encarnatoria (DS 2, 11, 25, 40, 60, 71, 125, 150, 178, 258, 266, 300, 683, 3350; 40-51, 250-263, 430, 441).

3.^a *proposición* relativa a la tercera persona de la Trinidad: Es el *Espíritu Santo*, que procede como de un solo principio del Padre y del Hijo, siendo consubstancial a ellos, igualmente adorado y glorificado. La procesión del Espíritu a partir del Padre y del Hijo (o también por el Hijo) no debe llamarse generación, sino espiración, expresión eterna del amor mutuo del Padre y del Hijo (DS 570, 1300, 1529, 1552, 1561, 1690, 1986, 330, 3331).

4.^a *proposición* relativa a las *propiedades* y *misiones* salvíficas de las divinas personas: En el orden inmanente (Trinidad en sí misma) se dice que es propio del Padre la innascibilidad y la paternidad; del Hijo el ser engendrado; del Espíritu el ser espirado del Padre y del Hijo (o por el Hijo). En el orden de la historia de la salvación (Trinidad económica) la fe cree y profesa que el Padre es origen de la historia de la salvación y de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Es propio del Hijo la encarnación, y del Espíritu Santo la misión de santificación y de producción de la humanidad de Jesús en el seno de la virgen María (DS 71, 188, 284, 367, 470, 532, 800; 101, 145, 527, 538, 1522, 3806; 60, 145, 681, 3325).

5.^a *proposición* relativa a la *distinción* entre las divinas personas en la esfera intradivina: Las personas se distinguen por la relación de procedencia y de origen. Son distintas para unirse, y su distinción se funda en la oposición mutuamente relativa entre las divinas personas: paternidad, filialidad, espiración activa y pasiva (DS 73, 125, 150, 188, 408, 470, 527, 532, 570, 800, 850, 973, 1330).

6.^a *proposición* relativa a la *comunión* que existe entre las tres personas divinas: Entre las personas y la naturaleza divina existe solamente una distinción formal o virtual, pues de lo contrario tendríamos una cuaternidad (las tres personas, más la naturaleza divina). La mutua interpenetración o el existir de una en la otra, por la otra y para la otra (perijóresis o circumcesión) constituye la in-existencia de las personas divinas (DS 534, 745, 800, 803, 1330, 3814), expresión de la eterna comunión.

7.^a *proposición* relativa al carácter de *misterio* de la revelación trinitaria: aun revelada, la verdad sobre la santísima Trinidad sigue siendo un misterio siempre abierto a nuevas comprensiones humanas y constituye finalmente un misterio absoluto, que se nos entrega en libertad y amor para nuestra divinización (DS 3115, 3225). Este misterio es esencial y, por eso, sigue siendo misterio también en la eternidad.

La rigidez de las fórmulas trinitarias y el rigor de las expresiones teológicas han quedado para uso de los eruditos de la fe cristiana. Hay que reconocer que difícilmente es posible rezar y dejar inflamarse el corazón con tales construcciones mentales. Son necesarias para la inteligencia de la fe, y aquí es donde se realiza la vigencia de su significado. Pero no es ése el único acceso al misterio trinitario. El lenguaje de la catequesis, de la homilética y de la piedad ha utilizado fuertemente el camino de la imaginación. Mediante símbolos e imágenes, podemos concretar mejor el significado de este augusto misterio. Los mismos santos padres, cuando hablaron en sus largas y arduas discusiones de la santísima Trinidad, no dejaron de trabajar sobre analogías, figuras e imágenes.

1. El significante, el significado y la significación

Para nuestra exposición ulterior conviene distinguir tres conceptos: el significante, el significado y la significación. El *significante* está constituido por las palabras técnicas utilizadas en la exposición de esta verdad de fe, como vimos en el capítulo anterior (naturaleza, persona, relación, procesiones, misiones, etc). El *significado* está constituido por los contenidos de los significantes (naturaleza es lo que une en Dios, y es la misma en las tres personas; persona es lo que diferencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo entre sí, y al mismo tiempo lo

que los sitúa en comunión; procesión es el orden existente entre las tres divinas personas, de tal manera que, según la doctrina tradicional, el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo (o a través del Hijo) La *significación* es el contenido afectivo, la vibración valorativa que cada término (significante y significado) produce en nuestra vida Dentro del régimen de las significaciones es donde surgen las imágenes y los símbolos mediante los que nos relacionamos de forma globalizante con el misterio trinitario, o mejor dicho, con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo Las imágenes no sustituyen a las palabras técnicas ni a los contenidos definidos por la Iglesia ¹, necesitamos saber lo que queremos decir y lo que no debemos decir del Dios tri-uno cuando intentamos pensar en este misterio Las imágenes, sin embargo, intentan concretar y materializar lo que representamos de forma abstracta y conceptual

Así como nuestras palabras y nuestros conceptos tienen su propio alcance y su inmensa limitación (esconden de la Trinidad más de lo que revelan), del mismo modo las imágenes tienen su campo estricto de validez Muchas de ellas pueden incluso encerrar ciertos peligros, ya que nos dan la ilusión de haber captado en las redes de nuestra imaginación la realidad inconmensurable del misterio trinitario

La importancia de las imágenes reside en el hecho de que nos ayudan a mantener determinadas actitudes frente a la Trinidad en sí misma y frente a cada una de las personas Así, cuando decimos padre o madre, repercuten en nosotros ciertas resonancias que llegan hasta lo más profundo de nuestra psique. Estamos ante arquetipos ancestrales cargados de valores, ya que están ligados a las experiencias matrices de nuestra estructuración psicológica Cuando decimos Hijo, surge en nosotros el sentimiento de una relación con el padre o la madre, no ya de dependencia, sino de alteridad en razón del origen, puede manifestarse en términos de reconocimiento, de entrega

¹ San Agustín, que elaboró la gran imagen antropológica de la Trinidad, era muy consciente de que no se trata nunca de verdaderas analogías, sino sólo de imágenes aproximativas, en donde lo que distingue es más que lo que aproxima cf *Sermo* 52,10 23 PL 38,364

y de agradecimiento De la misma forma, cuando pronunciamos la palabra Espíritu Santo, nos viene a la mente todo lo que el Espíritu significa como vida, comprensión de la realidad, comunión y amor El que se deja conducir por la animación suscitada por el Espíritu Santo acepta al Hijo, y el que acepta al Hijo descubre el rostro paternal y maternal de Dios Estas actitudes constituyen la base de nuestra fe viva en la santísima Trinidad Significan también, pedagógicamente, el punto de partida para la reflexión ¿Podría acaso ser de otro modo? San Gregorio de Nisa († 394), en su gran Catecismo (*Oratio catechetica magna*), dice «Así como aprendemos a conocer la palabra elevándonos de la esfera de nuestra vida hasta la naturaleza soberana, así también llegamos a concebir el Espíritu considerándolo en nuestra propia naturaleza, que es una sombra y una imagen del poder invisible En la naturaleza divina, la piedad nos obliga a creer en un Espíritu (Soplo) de Dios, ya que existe también una palabra de Dios La palabra de Dios no debe ser inferior a nuestra palabra, lo mismo que nuestra palabra viene acompañada del soplo, así la Palabra viene acompañada del Soplo (Espíritu)» ² Esta pedagogía no deduce la santísima Trinidad de nuestra experiencia, al revés, a la luz de la Trinidad descubre en la experiencia humana semejanzas y analogías, que confirman la fe de que hemos sido hechos a imagen y semejanza de Dios, que es siempre trino

Vamos a considerar algunas de estas estructuras simbólicas

2. La simbólica «económica»

La forma más accesible de la Trinidad sigue siendo la que el mismo Dios trino escogió para revelarse en el camino de Jesucristo Bastará con recordar lo que ya dijimos en el capítulo 2 Veíamos allí cómo de las relaciones que mantuvo Jesús con su Dios, llamándolo Padre, en un contexto liberador, se revela simultáneamente el Padre y el Hijo Jesús se entiende

² GREGORIO NACIANCENO, *Oratio catechetica magna* 2,1, cf A HAMMAN *La Trinidad en la catequesis de los padres griegos*, en *La Trinidad en la catequesis* (Semana de Estudios Trinitarios 12), Salamanca 1978, 87 101

como el enviado del Padre, viviendo en una profunda intimidad con él, hasta el punto de expresarse de forma divina. La fuerza que lo arrastraba, el entusiasmo que suscitaba su predicación y la irradiación que difundía sobre sus oyentes revelaba a los hombres al Espíritu Santo. A estos tres los llamamos Dios, sin querer con esto multiplicar a Dios. La Trinidad se entrega a nuestro conocimiento en la vida y en la práctica de Jesús; no se trata de una reflexión abstracta sobre las profundidades del misterio, sino de relaciones, actitudes y prácticas desarrolladas por Jesús, que nos sitúan ante significaciones divinas. La simbólica «económica» contenida en las expresiones Padre, Hijo y Espíritu Santo nos permiten penetrar en la realidad de Dios tal como es desde toda la eternidad, precisamente como trinidad. Llegamos a la Trinidad por las acciones de las divinas personas: el Padre que envía al Hijo como referencia última de toda la historia; el Hijo que habla y actúa en nombre del Padre en favor de los hombres, particularmente de los pobres y pecadores; el Espíritu que nos lleva a acoger al Hijo y nos incita a adorar al Padre.

Este lenguaje «económico» impregna la producción teológica de los santos padres. Así por ejemplo, san Ignacio de Antioquía († 104) escribe a los efesios: «Sois piedras del templo del Padre, preparadas para la construcción de Dios Padre, levantadas a las alturas por la palanca de *Jesucristo*, palanca que es la cruz, sirviéndoos del *Espíritu Santo* como de una cuerda»³. Las tres personas divinas aparecen en su acción en la historia de los hombres. La Trinidad no es un misterio de pura contemplación; es un misterio de transformación de la vida humana, de irrupción de nuevas formas de vida, cada vez más semejantes a aquella vida que se concreta en los divinos tres.

3. La simbólica de la piedad

La santísima Trinidad impregna la vida cotidiana de los cristianos que llevan una práctica cristiana explícita. Así todas las oraciones y actos litúrgicos y cualquier acción importante

³ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 9,39-40.

comienzan con la invocación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Las conclusiones se hacen en forma de agradecimiento y glorificación al Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo.

Esta presencia trinitaria se hace visible en los ritos sacramentales, especialmente en el bautismal y en el eucarístico. Desde la *Tradición Apostólica* de Hipólito († 235) hasta la celebración actual tenemos la triple pregunta sobre la fe en las tres personas divinas con sus respectivas apropiaciones. En la celebración eucarística se lleva a cabo una especie de recapitulación universal: la historia de la salvación camina hacia el Padre mediante la obra liberadora del Hijo y en la fuerza transformadora y unificadora del Espíritu Santo. ¡Es el *sacramentum fidei!*⁴

4. La simbólica arquetípica

La presencia de los tres es más que una cuestión de número. El tres, como ha señalado especialmente C. G. Jung⁵, es un arquetipo universalmente aceptado. Expresa la totalidad; psicológicamente, es el símbolo de la individualización de la persona humana en la medida en que el inconsciente y el consciente se vinculan de forma creadora y armoniosa. El número tres aparece bajo mil formas en los sueños, en las representaciones artísticas, en las formulaciones conceptuales. Este símbolo atiende a las exigencias de la vida humana en busca de integración, de asociación y de totalidad. Muestra, a nivel antropológico y visible, la verdad religiosa de que la persona humana es imagen y semejanza de Dios trino.

El estudio de las representaciones de la Trinidad revela que, junto a ella, aparece frecuentemente un cuarto elemento (la creación, la virgen María, la eucaristía), generalmente de naturaleza femenina. Este hecho no destruye la naturaleza del símbolo trinitario. Demuestra solamente la riqueza interna del

⁴ Para toda esta parte cf A. HAMMAN, *La Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana*, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 124-135.

⁵ C. G. JUNG, *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da Trindade*, en *Obras completas* XI, Petrópolis 1980, 109-202; cf P. UNTERSTE, *Die Quaternität bei C. G. Jung*, Zurich 1974, 61-85.145-158.

mismo. El cuarto elemento significa la apertura de la totalidad mediante la inclusión de un elemento extraño, que participa así de la integración. La integración humana (expresada por las tríadas) no reposa en sí misma ni se hace solamente por la conjugación de todas las energías psíquicas, sino que incluye también a los otros, al mundo y a la historia. Algo parecido ocurre con el misterio de la santísima Trinidad. De hecho, tal como nosotros lo conocemos, el Dios triuno nunca está solo; se comunica creando el universo y, a continuación, autoentregándose en amor y comunión a los seres inteligentes. Por eso decíamos que el misterio trinitario es siempre para nosotros, peregrinos, un misterio histórico-salvífico y un proceso eterno de comunión que desborda por fuera del círculo estrictamente trinitario. Este hecho es el que se expresa por el símbolo de cuatro: es una totalidad abierta e integradora de otros elementos. El famoso icono de Andrei Rublev (por el año 1410) muestra maravillosamente a las tres personas divinas iguales, y al mismo tiempo distintas, alrededor de una mesa sobre la cual está la eucaristía. El cuarto elemento es tanto la eucaristía como la misma persona que contempla el cuadro, dejándose impregnar de él y participando así del proceso de divinización, tema central de la espiritualidad y de la teología oriental.

Otras veces se representa a las tres personas coronando a la virgen María, como muestra la imagen de la Trinidad en el santuario de la Trinidad de Goiás (Brasil central), uno de los pocos del mundo en que se venera específicamente a la Trinidad. También es ilustrativa la grandiosa pintura del techo de la capilla mayor de la Matriz de Nuestra Señora de Nazaret, en Cachoeira do Campo, en Minas Gerais, o la coronación de la Virgen por la santísima Trinidad de la catedral basílica de San João del Rei⁶. Sumamente sugestivo es el fresco de la santísima Trinidad de la iglesia de Urschalling, en Prien, junto al lago Chiemsee, en la Baja Baviera. En él, el Espíritu Santo es representado por una mujer, entre el Padre y el Hijo, los cuales descansan sus manos en los senos de la Virgen. El

⁶ Cf C. VIDIGAL CARVALHO, *A devoção à Santíssima Trindade na época colonial*, Mariana 1979, PP REDENTORISTAS, *Santuário da Trindade. Sua história, sua imagem, sua mensagem*, Aparecida do Norte 1982.

fresco termina uniendo a las personas por abajo con los símbolos manifiestos de la generación humana. Otras veces se presenta a la Trinidad apoyándose en una esfera, que simboliza la creación. Siempre se expresa de manera concreta la verdad de la fe de que la Trinidad es un misterio de comunión y de amor que envuelve y penetra todo el universo para hacerle participar de su océano de vida.

En todos estos ejemplos se expresa siempre en concreto la verdad de fe de que la Trinidad es un misterio de comunión y de amor, que envuelve y penetra todo el universo para hacerlo participar de su océano de vida en su expresión masculina y femenina.

5. La simbólica antropológica

A la luz de la fe trinitaria se enriquece la intuición de la fe de que la persona humana es imagen y semejanza de la divinidad (cf Gén 1,27). Si hay un símbolo real de este augusto misterio, éste será la misma dinámica vital del ser humano. Se manifiesta, primeramente, como una unidad vital y simultánea de tres concreciones radicales, tal como lo intuyó san Agustín desarrollándolo ampliamente en su *Tratado sobre la santísima Trinidad*⁷. Está, inicialmente, el sentimiento profundo de que la persona humana es un misterio; cuanto más conocido, más se abre al conocimiento; no hay categorías que puedan recoger toda la exuberancia de una existencia concreta. Sin embargo, este misterio se manifiesta como comprensión de sí mismo y como verdad de su propio ser; no es la inteligencia que entiende, sino la persona que aparece como inteligente y portadora de la verdad de sí misma. Este misterio no sólo se expresa inteligiblemente, sino que además se comunica y esta-

⁷ Cf AGUSTIN, *De Trinitate*, libros IX-XV Véase la obra clásica de M SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl Augustinus*, Munster 1927, y las críticas correctivas de A TURRADO, *Trinidad*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol 22, Madrid 1975, 775-782, B DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 397-417, A VAN DEN BERG, *A SS Trindade e a existência humana*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 33 (1971) 629-648, 36 (1976) 323-346, M F SCIACCA, *Trinité et unité de l'esprit*, en *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 521-533

blece una comunión de amor con el otro; no es voluntad que ama, sino la persona que ama y se autoentrega. El sentimiento profundo, la inteligencia y la voluntad, es decir el misterio, la verdad y el amor, no son solamente potencialidades del alma; es la propia vida humana en su vivir como unidad dinámica, siempre idéntica y al mismo tiempo diferenciada. Estas manifestaciones se revelan como figurativas de una realidad mayor, de la que provienen y de la que son imagen: el Dios trino, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por analogía con la existencia humana (creada ya a imagen de la Trinidad) podemos decir: el misterio abismal, en cuanto misterio, sin origen y del que todo procede, fuente y referencia última de todo, representa la persona del Padre. Este mismo misterio, en cuanto que se comunica y se muestra como verdad, simboliza al Hijo. Finalmente este misterio, en cuanto que se da en amor y lo unifica todo por el Hijo con el Padre, significa al Espíritu Santo.

No estamos ante tres misterios, sino ante un único misterio abierto y vivo, en un eterno proceso de estar-en-sí, salir de sí y volver a sí, envolviendo a la creación, particularmente a los seres humanos.

Cuanto más vive una persona la radicalidad de su propia vida, en la pureza y la entereza de sus concreciones, más se convierte en revelador potencial de la Trinidad en la historia, más se hace camino de acceso al misterio último que habita su propia profundidad existencial: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

6. La simbólica familiar

La simbólica antropológica acentúa preferentemente las relaciones *intra*-subjetivas (la vida humana como expresión de la Trinidad), subrayando de modo especial la unidad del Dios trino. La simbólica familiar tiene la ventaja de destacar las relaciones *inter*-subjetivas, y acentuar así el carácter tripersonal de Dios⁸.

⁸ Para esta imagen véase el estudio detallado de B. DE MARGERIE, *La Trinité*, o.c., 368-390.

Ya el Antiguo Testamento veía en el matrimonio un símbolo de la relación de amor entre el pueblo elegido y su Dios. El Nuevo Testamento ve en la unión amorosa de los esposos un símbolo del amor de Cristo a la humanidad fiel (la Iglesia: Ef 5,23). En la tradición de la Iglesia, en los grandes teólogos griegos, como Gregorio Nacianceno, Metodio y Efrén, se usaba con frecuencia esta analogía. Efectivamente, lo que en ella cuenta son los tres términos que están siempre en relación, dentro de la diversidad: el padre, la madre, el hijo (Adán-Eva-Set). Los tres juntos forman una sola realidad, que es la familia. El padre y la madre se aman, se conocen y reconocen. El hijo es el testimonio de la realidad de este amor ante los padres, y todos ellos ante los otros. Analógicamente, tienen lugar en la Trinidad relaciones de conocimiento y de amor. El Espíritu Santo es prueba de que el Padre y el Hijo se aman; él proclama y atestigua este amor. El es el *condilectus* (co-amado). Los tres juntos forman la familia de Dios, en donde todo circula y todo se ve envuelto en un mismo círculo de vida, a semejanza de la familia humana. Esta analogía tiene una poderosa fuerza de evocación, ya que se apoya en la experiencia humana más natural, elevada a sacramento por la fe cristiana: la vida matrimonial. No se trata de introducir en la analogía las diferencias sexuales; sólo se consideran las diferencias personales, que constituyen la unidad plural de la misma y única familia.

7. La simbólica eclesial

Tertuliano acuñó una expresión famosa, cuyo sentido no ha profundizado aún suficientemente nuestra teología: «Donde están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí también se encuentra la Iglesia, que es el cuerpo de los tres»⁹. ¿Dónde aparece hoy con mayor visibilidad el misterio trinitario? En aquella comunidad de fe, esperanza y amor que procura vivir conscientemente el ideal de unidad propuesto por Jesús a sus discípulos: «Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí

⁹ TERTULIANO, *De baptismo* VI, 1.

y yo en ti, para que ellos estén en nosotros» (Jn 17,21). La unidad de la Iglesia no reside en una uniformización burocrática, sino en una perijóresis entre todos los fieles, al servicio unos de otros (misión)¹⁰. Esta unidad se construye sobre tres ejes principales: la fe, el culto y la organización con vistas a la cohesión interna, la caridad y la misión. Estos tres momentos son concretizaciones de la propia comunidad que se reúne para proclamar y profundizar la fe, para celebrar la presencia de los *magnalia Dei* en la historia de ayer y de hoy, organizada con vistas a la construcción armónica del mismo cuerpo, en razón del servicio a los demás, particularmente de los pobres y de la misión. No son tres partes de la Iglesia, sino la misma y única Iglesia, que se desdobra en estos tres momentos de su realización histórica. Esta unidad no se restringe solamente a la perspectiva religiosa, sino que se traduce en un proyecto de comunión de bienes y de vida, tal como lo vivió la comunidad primitiva de los Hechos de los Apóstoles (cf He 2,44-45; 4,34-36). En la medida en que la comunidad realiza esta interpenetración, se convierte efectivamente en una figura y una analogía de la Trinidad, haciéndola casi palpable a los ojos de los hombres. La Iglesia se convierte, en el seguimiento evangélico, en el templo del Dios tri-uno. La unidad trinitaria, que es siempre unidad de los divinos tres, se refleja en la unidad de los muchos que forman una sola comunidad (cf UR 2). Este simbolismo, como todos los demás, sólo se constituye progresivamente en la comunidad que se va renovando siempre de nuevo y supera sus estrecheces institucionales. Ella es «el cuerpo de los tres», no simplemente por el hecho de existir como Iglesia y llamarse de este modo, sino en el esfuerzo continuo por hacerse comunidad de fe, de celebración y de servicio.

8. La simbólica social

Toda sociedad humana se construye, se estructura y perdura históricamente por la interacción dialéctica de tres instan-

¹⁰ Cf Y. CONGAR, *La Trinité de Dieu et l'Église*, en «La Vie Spirituelle» 604 (1974) 687-703; B. FORTE, *La Chiesa, icona della Trinità*, Brescia 1984, 27-59.

cias de base: la económica, la política y la simbólica. Por la instancia económica los hombres garantizan la producción y la reproducción de la vida mediante el acceso organizado a los bienes de la tierra; esta instancia es fundamental porque concierne a todos indistintamente, ha de verse atendida permanentemente y permite todas las demás manifestaciones de la vida. Por la instancia política, los hombres organizan las relaciones sociales, los regímenes de convivencia y la distribución del trabajo con vistas al bien común; nadie vive fuera del haz de las relaciones sociales, y cada uno ocupa un lugar determinado en el conjunto humano. La instancia simbólica (ideas, filosofías, religiones, etc.) responde al sentido que los seres humanos confieren a su trabajo, a su convivencia social, a la vida, a los fracasos, a la historia y a la muerte. Ninguna organización humana prescinde de estos tres ejes fundacionales: todos necesitan garantizar la vida, relacionarse comunitaria y socialmente, conferir valor a sus prácticas y sentido a su esperanza. Estas tres instancias se interpenetran siempre entre sí, cohabitan y se implican mutuamente. No se trata de tres partes separables (a modo de una falsa comprensión liberal-burguesa), sino de tres historicaciones de la misma y única sociedad, de tal manera que en lo económico se da también siempre lo político y lo simbólico, en lo político se da lo económico y lo simbólico y en lo simbólico se da lo político y lo económico. Hay una verdadera perijóresis entre estas tres instancias. Por otra parte, es algo que ya hemos visto anteriormente. Hay diversas formas de concretarse históricamente estas tres instancias, favoreciéndose en unas más la participación y la fraternidad, y en otras más bien la segregación y los conflictos. En la medida en que una sociedad consigue formas históricas de interacción en que los seres humanos ven promovida y desarrollada su vida personal, social y utópica, más se convierte en espejo de la Trinidad, que es la convivencia de la diversidad en la comunión y unidad de una misma vida y misterio. Ya hemos considerado largamente este punto: la realidad-fuente en la Trinidad reside precisamente en la interpenetración y coexistencia armónica de los tres divinos, que así encuentran en la sociedad un reflejo, aunque pálido, gracias a la dialectización de las tres instancias que sostienen toda la realidad social.

9. La simbólica material

Ya en las más antiguas reflexiones trinitarias se echó mano, a efectos pedagógicos, de analogías sacadas del orden de la creación material. Así se decía que tenemos el sol, el rayo y la luz, que constituyen una única realidad; o también el fuego, la luz y el calor; las tres velas que se encuentran por arriba en una sola llama; el trébol que siendo una sola hoja presenta tres puntas distintas... Otros apelan a las tres energías fundamentales del mundo físico: la energía gravitatoria, la electromagnética y la atómica, que constituyen la única e idéntica realidad de la energía ¹¹. La fuerza de evocación de estas imágenes es muy reducida, debido a su carácter formal y a su escasa relación con los procesos de vida y de sentido. Esta simbólica material puede representar unas doctrinas, pero no el encuentro con el Dios vivo.

10. La simbólica formal

Finalmente, la pedagogía cristiana buscó símbolos meramente formales, sacados de la matemática, como el triángulo equilátero: tiene una única superficie y tres lados absolutamente iguales; otras veces este símbolo formal se vio enriquecido con un nimbo para recordar la unidad de naturaleza así como la distinción y la igualdad de las personas, como puede verse en el siguiente dibujo:



¹¹ Cf C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Salzburg 1952, 165-199.

11. Conclusión: el carácter insustituible, pero limitado, de los símbolos

Después de estas breves reflexiones sobre la simbólica trinitaria, conviene subrayar la importancia y los límites de este tipo de comprensión y de interiorización del misterio de la fe. Ya los grandes teólogos, como san Juan Damasceno y santo Tomás ¹², lo vieron con claridad: es una nequedad, y hasta una impiedad, querer representar lo divino, ya que Dios es incorporeal y no podrá ser nunca representado por figuras corporales. Sin embargo, la creación entera, el ser humano y el hecho de la encarnación del hijo de Dios nos abren la posibilidad de vislumbrar las imágenes de lo divino reflejadas en la historia. En estas imágenes, como enseñó el concilio IV de Letrán (1215), la desemejanza entre el creador y la criatura es mayor que la semejanza (DS 806). Por eso, toda imaginación humana, sea cual fuere la fuente de la experiencia humana de donde haya sido sacada, se muestra limitada. A nivel de la comprensión intelectual, no ilumina nunca las tinieblas luminosas del misterio trinitario ¹³.

No obstante, indicábamos al principio, existe el campo de la significación humana, que se expresa mejor por imágenes que por categorías conceptuales. Estas no atienden suficientemente a las exigencias del espíritu humano que, en su pasión infinita, anhela una expresión de la totalidad. Esta totalidad sólo puede expresarse por símbolos que brotan de las profundidades del inconsciente personal y colectivo. Ningún concepto, ni siquiera el más sistemático, puede sustituir a los símbolos de la totalidad, especialmente en su carácter de significación existencial, de valor incondicional y de unificación de los sentidos en un sentido último. En este contexto es donde adquieren un valor insustituible los símbolos trinitarios, tal como los desarrollamos anteriormente. Por ellos la fe se concreta, el propio ser humano se siente participante de la Trinidad y la Trinidad se hace presente en la vida diaria. Se da aquí una verdadera perijóresis, cuyo prototipo es la perijóresis de las propias personas divinas.

¹² JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* IV, 16: PG 44,1172; TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* III, 25-3, ad 1.

¹³ Véanse las críticas de K. Barth a la doctrina de los vestigios de la Trinidad, en *Kirchliche Dogmatik* I/1, 352-367.

LA DOCTRINA TRINITARIA EN UNA SITUACION CULTURAL EN CAMBIO

1. Cambios que afectan a la doctrina trinitaria

La teología trinitaria clásica adolece de un gran formalismo, como se ha podido comprobar en los capítulos anteriores. Sólo a los iniciados en la gramática y la sintaxis trinitaria les es dado saborear las profundidades del misterio. La gran mayoría de los fieles, de los mismos sacerdotes y obispos, se distancia con sospechas de los vuelos demasiado altos de la razón teológica. La impresión (que no deja de tener su peso en la práctica de la fe) producida por las disquisiciones de la teología es que la Trinidad se presenta más como un *mysterium logicum* que como un *mysterium salutis*.

El sentido de la fe nos garantiza, a pesar de todo, que el misterio trinitario debe ser el misterio más fontal, más próximo, más iluminador del sentido de la vida que puede imaginarse. Tiene que haber una forma de presentarlo que no esconda esta riqueza, sino que la comunique adecuadamente. Persiste la sospecha (sin que haya razones suficientes para demostrar lo contrario) de que la complicación conceptual y terminológica se debe menos al misterio mismo que a nuestra herencia cultural y a nuestra forma de pensar, que destaca la claridad de los conceptos y de las formas más que la inserción existencial.

Además, nuestra época se caracteriza por la crisis de la razón. Desde que la razón instrumental-analítica mostró su poder destructor en las guerras, en la quiebra de casi todos los ecosis-

temas y en la producción de ideologías totalitarias, mantenemos profundas reservas frente a ella. Desconfiamos de sus vuelos, de sus deducciones, de su capacidad para discernir la verdad del error. Finalmente, accedemos a la realidad y a la verdad no solamente por el *logos* sino principalmente por el *pathos*, no sólo por la razón sino también por el corazón, tal como por otra parte supieron y vivieron siempre todas las religiones. Debido a todo esto, la doctrina clásica de la Trinidad —que suponía confianza en la razón y entusiasmo por su «performance»— ha perdido para nuestras generaciones (aunque no para todas las personas) gran parte de su fuerza persuasiva.

Importa rehacer la experiencia de la fe en el Dios cristiano Padre, Hijo y Espíritu Santo. Al hablar de la Trinidad necesitamos *ver*, en la fe, el fenómeno divino expresado en nuestro hablar. En otras palabras, se hace urgente encontrar un puente fiable entre la economía y la teología. Me explico: la reflexión sobre las personas en sí mismas, en su proceso eterno (teología), tiene que guardar una estrecha relación con las manifestaciones de las mismas dentro de nuestra historia salvífica en la gesta del Hijo encarnado en Jesucristo y en la acción del Espíritu Santo pneumatizado en María y actuando siempre en los procesos históricos (economía).

Al reiterar el misterio del Dios trino no podemos prescindir de las aportaciones de nuestra cultura moderna, que afectan directamente a la comprensión trinitaria. Los dos últimos siglos han conocido la irrupción de la subjetividad; se ha valorado enormemente la conciencia y se aprecia en grado sumo a la persona humana; se ha puesto a la historia como una categoría básica para entender la vida, la sociedad y la libertad. Han surgido las ciencias del hombre, de la sociedad, de la historia. La categoría *persona*, tan decisiva para la doctrina trinitaria, ha conocido profundizaciones que eran imposibles en los siglos anteriores. ¿Cómo no aprovechar estas aportaciones en nuestro acceso al misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo?

Vislumbramos con creciente claridad que Dios y el mundo no son realidades que se opongan simplemente como inmanencia y trascendencia, como tiempo y eternidad, como criatura y creador. Una visión estática del ser favorecía este tipo de me-

tafísica de la representación. Sin embargo, si introducimos las categorías de historia, de proceso, de libertad, etc., aparece el dinamismo, el juego de las relaciones, la dialéctica de la inclusión mutua. Surge el mundo, no ya como mera exterioridad de Dios, sino como receptáculo de su autocomunicación. El mundo empieza a pertenecer a la historia de Dios trino.

Esta verdad se confirma con la encarnación y la pneumatificación. Algo de la creación y de la historia empieza a pertenecer definitivamente a la segunda persona y, respectivamente, a la tercera persona de la santísima Trinidad. ¿Qué consecuencias tiene para nuestra comprensión de la Trinidad el hecho de que el ser humano haya quedado inserto irreversiblemente, por Jesús y por María, en el misterio trinitario? La reflexión trinitaria ha pensado muy poco sobre este acontecimiento de infinita dicha para nosotros. Con esto se señala que el mundo y Dios tienen que ser concebidos en una especie de perijóresis, y no simplemente a través de categorías de oposición y de distinción.

Estos hechos nos convencen de la urgencia de replantear la doctrina trinitaria, poniendo bajo una luz más meridiana el misterio de la Trinidad. Las doctrinas deben apuntar hacia la realidad de Dios trino y, en la medida de lo posible, trasportarnos al corazón del misterio.

2. Caminos de acceso a la Trinidad santa

Queremos presentar algunas tendencias de la reflexión sistemática cristiana que tienen en cuenta los desafíos procedentes del cuadro cultural en cambio. Se trata solamente de identificar algunos rumbos, sin entrar en los detalles de cada posición en los autores y en sus obras; otros se han encargado ya de hacer esto último con más competencia que nosotros ¹.

¹ Véase alguna bibliografía orientadora en C. FOLCH GOMES, *A doutrina da Trindade eterna*, Rio de Janeiro 1979, 15-162 310-352; B. GROM-J. R. GUERRERO, *El anuncio del Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, 34-57; J. M. ALONSO, *La reflexión teológica trinitaria hoy*, en *La Trinidad hoy*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984², 165-202; B. DE MARGERIE, *La Tri-*

En todas estas tendencias está presente y queda asegurado un punto decisivo: en la reflexión trinitaria hay que partir siempre de la Trinidad económica, es decir, de la revelación del misterio tal como nos lo presentan las Escrituras cristianas.

La Trinidad no ha sido revelada como «doctrina», sino como historia del Hijo encarnado en Jesús y como gesta vivificadora del Espíritu Santo en María, en la Iglesia y en la humanidad, teniendo siempre como telón de fondo y como última referencia el misterio del Padre. La revelación tiene lugar en una narración más que en una reflexión formal, aunque no falte tampoco ésta en el evangelio de san Juan. Los estudios patrísticos y litúrgicos han puesto de relieve que fue siempre éste el punto de arranque de la gran reflexión trinitaria de la Iglesia.

A partir de la Trinidad económica, teniendo siempre ante la vista los datos normativos de la revelación histórico-salvífica, la teología puede elevarse a una especulación que intenta vislumbrar la Trinidad inmanente, cómo son en sí las personas divinas y cómo se relacionan mutuamente.

Aquí se esbozan varias actitudes teóricas: en la primera —*doxológica*— el teólogo queda satisfecho con lo que expresan el Nuevo Testamento y la tradición litúrgica. Recelando de la especulación desligada de la historia de la salvación, renuncia a ir más allá de lo que dicen los datos normativos. Termina en la doxología, en la alabanza y en la celebración litúrgica de las tres divinas personas: *per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem* o *a Patre per Filium in Spiritu Sancto*. Aquí prácticamente no hay teología, sino exégesis y piedad.

En la segunda actitud —*historicista*— el teólogo se atiene estrictamente a la revelación histórica de la Trinidad. La historia se presenta para él como un proceso del propio Dios. El Dios uno y único, según algunos teólogos, se hace Trinidad en

nite chrétienne dans l'histoire, Paris 1975, 335-420; C. WELCH, *The Trinity in contemporary Theology*, London 1953; W. BREUNING, *Trinitatslehre*, en *Bilanz der Theologie* 3, Freiburg 1970, 21-36; U. RUH, *Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage* Zu neuen Entwicklungen in der Trinitatstheologie, en «Herderkorrespondenz» 36 (1982) 187-192; VARIOS, *Trinidad y vida cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979

el proceso de penetración en su creación. Así se inaugura en la historia una «trinitización del Dios uno debido a su libre decisión de autocomunicarse a la criatura, como ocurrió en Jesús»². En esta concepción, la Trinidad no sería eterna, sino que ella misma revelaría una historia procesual del mismo Dios. Llamamos historicista a esta actitud porque absolutiza de tal forma la historia que proyecta realidades nuevas en el propio misterio de Dios. Esta actitud parece romper con la tradición de la fe.

En la tercera actitud —la *dialéctica*— el teólogo asume radicalmente lo que significa la presencia de la Trinidad en la historia y la historia en la Trinidad. Se trata de un misterio de salvación, comunicado no para nuestra curiosidad, sino para nuestra divinización.

Dios se revela tal como es; si se reveló como Padre, Hijo y Espíritu Santo, es señal de que en sí mismo es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Entonces podemos formular el axioma básico de la reflexión trinitaria: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la Trinidad económica»³.

En la encarnación y pneumatificación tiene lugar esta identificación. En la historia tiene lugar una autocomunicación del Hijo y del Espíritu Santo que no es simplemente fruto de la causalidad eficiente de Dios uno, sino un *acto proprio* de cada una de estas personas. La encarnación es la autocomunicación personal del Hijo, de tal modo que él está realmente, sin figuras ni metáforas, presente como Hijo en la santa humanidad de Jesucristo. De manera semejante podríamos hablar del Espíritu Santo en relación con María (en consonancia con nuestro teológúmeno). El Hijo y el Espíritu Santo son atestiguados como enviados por el Padre, que se hace presente y actuante en ellos, cada vez de un modo peculiar. Así la encarnación y la

pneumatificación concretan la unidad de la Trinidad inmanente con la Trinidad económica, y viceversa.

A partir de esta fundamentación, la teología puede hacer lo que se espera de ella: reflexionar sobre el Dios trino, no sólo en su relación con la historia, sino en sí mismo, como misterio escondido que se revela y que sigue siendo misterio en la revelación. De ahí resulta una elaboración sistemática de la verdad trinitaria revelada.

Dentro de la elaboración sistemática cristiana (católica y protestante), en el trasfondo común de la Trinidad económica como punto de partida se distinguen varias tendencias. Enumeraremos sólo las más destacadas.

2.1. *Prolongando y ahondando en la tradición*

Hay un significativo número de teólogos⁴ que asumen la aportación moderna sobre la noción de *persona* e intentan prolongar y enriquecer la comprensión clásica (*persona* como *subsistens distinctum*). La comprensión actual explora unas intuiciones que se encuentran germinalmente en los padres capadocios, en santo Tomás, en san Buenaventura y en Duns Escoto⁵. Para los modernos, la persona significa fundamentalmente un ser-de-relación. La persona es un sujeto que existe como centro de autonomía, dotado de conciencia y de libertad. Para evitar el triteísmo, se acentúa la *relación*, la apertura total de una persona a otra; por el hecho de tratarse de una realidad espiritual, la persona es esencialmente conciencia, no meramente en sentido psicológico como un centro de toda la actividad psíquica, sino en sentido ontológico como presencia permanente del espíritu a sí mismo. Se trata, por tanto, de una presencia del sujeto al sujeto, y no sólo de una presencia del objeto al sujeto. En la terminología clásica diríamos: la conciencia trinitaria es un *acto esencial*; por ser un acto esencial,

² P. SCHONENBERG, *Trinitat-der vollendete Bund* Thesen zur Lehre von dreipersonlichen Gott, en «Orientierung» 37 (1973) 115-117

³ K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 269-335

⁴ Citamos sólo algunos de los nombres más conocidos en la teología trinitaria, como C. Folch Gomes, R. Guardini, M. Schmaus, B. Lonergan, F. Bourassa, H. Muhlen, G. Lafont, G. Ebeling, E. Brunner y otros.

⁵ Véanse los eruditos estudios de F. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, en «Gregorianum» 55 (1974) 471-493, ID, *Sur la Trinité Dogme et théologie*, en «Science et Esprit» 24 (1972) 257-284, ID, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970

es participado por cada una de las personas, y se presenta entonces como un *acto nocional*. Existe así una conciencia y tres sujetos conscientes.

En la formulación rigurosa que le ha dado B. Lonergan, podemos decir entonces que «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son, por medio de una conciencia real, tres sujetos conscientes tanto de sí como de cada uno de los otros, y tanto de su acto nocional como de su acto esencial»⁶. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres sujetos inteligentes y libres, pero tienen la misma inteligencia y la misma voluntad, a semejanza de un triángulo que tiene tres ángulos pero una misma y única superficie⁷. Cada persona se afirma como un yo, no para cerrarse sobre sí misma, sino para poder darse a las otras dos. Surge así una verdadera perijóresis psicológica.

Esta perijóresis de las subjetividades puede expresarse también de otra manera, según el modelo de una analítica ontológica fundamental de las relaciones yo-tú-nosotros. En la existencia personal sorprendemos dos modos de relación con características propias. El primero está constituido por la relación yo-tú, de la que resulta el *diálogo*. El segundo establece la relación de comunión (relación común) entre el yo-tú y origina el *nosotros*. Los pronombres personales yo-tú-nosotros designan al individuo, no como encerrado en sí mismo, sino en cuanto abierto al otro, como su *vis-a-vis* o interlocutor (cf Gén 2,18). El Padre puede designarse como el yo intratrinitario que suscita el tú intratrinitario, que es el Hijo. El Hijo no es solamente la palabra *del* Padre, sino que se constituye además como la palabra *al* Padre. Entonces, entre el yo y el tú se establece un diálogo de conocimiento y de amor, de mutua propuesta y de respuesta mutua.

El Espíritu Santo, que procede por una espiración activa del Padre y del Hijo, puede ser considerado como el *nosotros* del Padre y del Hijo. Es «*nuestro* Espíritu» (del Padre y del

⁶ B. LONERGAN, *Divinarum Personarum conceptio analogica*, Roma 1956, 165; una buena presentación de la concepción trinitaria de B. Lonergan puede encontrarse en C. FOLCH GOMES, *o.c.*, 72-95.

⁷ Cf R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le clair-obscur de la Sainte Trinité*, en «Revue Thomiste» 45 (1939) 659.

Hijo). Por otro lado, también él se relaciona en verdad y amor con el Padre y el Hijo. En esta relación surge su personalidad. En la perijóresis Padre-Hijo, uno está en el otro; en la perijóresis del Espíritu Santo, la persona del Espíritu Santo está en las otras dos personas, en la del Padre y del Hijo, simultáneamente.

En la formulación de H. Mühlen, que elaboró esta perspectiva, podemos decir: «El Espíritu Santo *es* como persona una persona en dos personas»⁸. De esta forma aparece la peculiaridad del Espíritu Santo, que quedaba sin solución clara en la reflexión clásica.

Esta reflexión trinitaria sitúa bajo su debida luz la verdad de fe de que las personas humanas son creadas a imagen y semejanza de la Trinidad. El juego de amor, de vida y de relaciones intersubjetivas en el seno de la santísima Trinidad se refleja en las relaciones humanas y sociales, haciendo urgente la transformación de la presente situación de decadencia para que sea cada vez más un reflejo de la realidad que es fundamento de toda comunión.

2.2. Alternativas al concepto de persona

Hay otros teólogos⁹ que han visto el carácter de despiste que encierra el concepto moderno de persona aplicado a la Trinidad. Si entendemos persona como subjetividad, como centro espiritual de acción y como libertad, y la aplicamos simplemente a la Trinidad, caemos, según ellos, en un triteísmo vulgar. En la Trinidad no se encuentra triplicada la conciencia, aunque cada persona sea consciente; pero no lo es en razón de tres subjetividades, sino en razón de una única conciencia, que es consubstancial a los tres divinos. La conciencia y la libertad no son características distintivas, sino comunes a las tres personas.

Cuando la teología clásica habla de persona, no la entiende

⁸ H. MUHLEN, *Der Heilige Geist als Person*. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir, Münster 1963, 164; ID, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

⁹ Pensamos especialmente en K. RAHNER, *o.c.*, 298-299, y en K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/1*, 165s, Zürich 1964.

como los modernos. Si en cada ocasión no se lo explicamos al pueblo, corremos el peligro de que ésta entienda el misterio de forma herética.

Debido a estas dificultades, Barth, por ejemplo, propone que se eche mano de un concepto también antiguo, que surgió en tiempos de las discusiones trinitarias en la Iglesia de los siglos IV y V: el *modo de existencia o manera de ser*. Estas expresiones traducen el concepto griego *tropos hypárxeos* o el latino *modus entitativus*¹⁰. El modo de ser no es un nuevo ser. De esta forma Barth mantiene la unidad en Dios posibilitando también una diversidad. Las personas significan entonces para Barth «tres modos de existencia»¹¹ del mismo y único sujeto absoluto y eterno.

Sugiere, sin embargo, que se mantenga el concepto de persona para calificar a Dios y superar así una representación impersonal y substancialista; Dios es el sujeto absoluto, el espíritu infinito, y por eso un centro de conciencia, de amor y de libertad, una persona divina.

Rahner ofrece una reflexión genial sobre la Trinidad, buscando intencionalmente acercarla a la experiencia cristiana, ya que este misterio acontece en nosotros incluso antes de que se formule la doctrina sobre él. La intuición básica de Rahner consiste en presentar a Dios como un misterio absoluto que se autocomunica. Esta autocomunicación tiene un triple aspecto: la autocomunicación como realidad comunicada, que sigue siendo soberana, incomprensible, como un principio sin principio, se llama Padre; la autocomunicación como realidad que se expresa, que está presente, que es verdad, se llama Hijo; la autocomunicación como realidad que acoge la autocomunicación en el amor se llama Espíritu Santo. Este triple aspecto de la autocomunicación no debe concebirse, advierte Rahner, como un desdoblamiento puramente *verbal* de una comunica-

¹⁰ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 379. Esta expresión fue utilizada por san Basilio y otros padres; el mismo santo Tomás caracteriza a la persona como un *modus existendi* (*De Pot.* 9-4c). Para los textos patrísticos de esta expresión cf J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca 1977, 245-264, especialmente 248s.

¹¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 379s; cf C. WELCH, *o.c.*, 190s.

ción indistinta en sí misma, sino como una diferencia verdaderamente *real*.

Para expresar esta triple autocomunicación del único misterio divino, Rahner aconseja que no se abandone la terminología clásica que emplea el término «persona». Se trata de un término consagrado que conviene mantener. Pero le corresponde al teólogo explicarlo de tal forma que su sentido dogmático quede inmune de los riesgos latentes en el sentido moderno de persona. Rahner, siguiendo a Barth, pero con una pequeña precisión, entiende persona como *forma distinta de subsistencia*¹². Rahner encuentra ventajoso expresar de este modo lo que es tres en Dios, ya que así se expresa bien la unidad divina. «Tres personas» no expresa de suyo nada respecto a la unidad de estas personas, teniendo que agregar a la unidad las «tres personas».

Si con esta alternativa a «persona» Rahner gana en claridad teológica (al disipar la falsa imagen triteísta), pierde en claridad espiritual. Nadie adora a un «modo distinto de subsistencia», sino que adora al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. «Modo distinto de subsistencia» o —en la versión de Barth— «modo distinto de existencia» son expresiones que «se encuentran en un plano subpersonal, un tanto cosístico, sin que digan nada a la vida cristiana concreta, que se sitúa en un plano personal, y sobre todo dejando en la sombra el carácter *relativo* de las personas divinas»¹³.

Esta crítica fundamental nos permite discernir un valor más elevado en las reflexiones que profundizan en el concepto tradicional de persona que en las que buscan una alternativa para las mismas.

2.3. *Un nuevo punto de partida: la perspectiva comunitaria y social de la Trinidad*

Las sistematizaciones trinitarias clásicas y recientes que acabamos de señalar tienen un límite interno sensible. Se orientan

¹² K. RAHNER, *o.c.*, 328-330.

¹³ M. DE FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus em nossa vida*. A doutrina trinitária de K. Rahner, São Paulo 1975, 178.

o bien por la categoría de *substancia* (naturaleza, esencia) o bien por la de *persona* (sujeto, subsistente); la tónica hegemónica del pensamiento o es metafísica o personalista. Aquí y allá se alude a lo social y a lo histórico. Sin embargo, la sociedad, la comunidad y la gran historia (la del cosmos y de la humanidad) no significan un punto de partida y un objeto de tematización; cuando entran, entran por vía de consecuencia de las reflexiones hechas sobre la persona, el sujeto libre, realidades que encuentran en la Trinidad su forma suprema de concreción.

La renovación de la teología trinitaria se está realizando a partir de una reflexión, incipiente todavía, pero muy seria, sobre las relaciones comunitarias y sociales que envuelven a todos los hombres y mujeres entre sí, y también a las personas divinas.

La sociedad no es el resultado de la suma de sus individuos, sino que constituye un ser propio, urdido por el entramado de las relaciones entre personas, funciones e instituciones, constituyendo la comunidad social y política. De la cooperación y colaboración de todos se deriva el bien común. Se verifica una unidad del proceso social dentro de una pluralidad de mediaciones, instrumentos sociales y políticos y manifestaciones de la vida comunitaria.

La sociedad humana representa un indicador en dirección al misterio trinitario; el misterio trinitario, tal como lo conocemos por la revelación, significa un indicador para la vida social y un arquetipo para la misma¹⁴. La sociedad humana encierra un *vestigium Trinitatis*, ya que la Trinidad es la «sociedad divina»¹⁵. Esta idea de la Trinidad como sociedad suprema, modelo para todo tipo de sociedad que busque relaciones de participación y de igualdad, fue ya recogida por M. J. Scheeben¹⁶. Modernamente fue sistematizada por el teó-

¹⁴ Es la tesis central de F. TAYMANS D'YPERNON, *Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image*, Paris 1946, esp. 56-62.

¹⁵ B. GROM-J. R. GUERRERO, *o.c.*, 36.99-106; cf A. GRECK, *Sozialtheologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 925s.

¹⁶ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik, Gesammelte Schriften IV*, Freiburg 1948, art. 1038, 439. Véase esta declaración sorprendente

logo belga Taymans d'Eyperton y por J. Moltmann. Taymans subraya el hecho de que la sociedad resulta de la unidad de una multiplicidad de personas y de acciones. La interacción de todos produce la justicia y la felicidad social. Sirve de analogía al ser único de Dios, cuyas personas divinas actuando en común y en su propia acción engendran la comunión eterna y la igualdad infinita. Además de esto, la Trinidad sirve de modelo para la sociedad integrada¹⁷. En Dios, cada persona actúa de forma consonante con su peculiaridad, pero con una actividad que es común a los divinos tres. En el juego trinitario de la perfecta perijóresis se vislumbra la coexistencia entre lo personal y lo social, entre la felicidad de cada uno y el bienestar de todos. Estas cuestiones están en la base de toda vida comunitaria y social, y se pueden iluminar y animar por la comunión trinitaria.

J. Moltmann ha elaborado una reflexión original y estimulante sobre la base de una visión comunitaria de la Trinidad¹⁸. La afirmación fundamental de la fe cristiana, salvaguardando así la imagen específicamente cristiana de Dios, reside en la adhesión a las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo en permanente y eterna reciprocidad, que se abre a toda la creación. Dios es comunidad de personas, y no simplemente el uno; su unidad existe en la forma de comunión (común-uniión) de los divinos tres entre sí y con la historia. Hay una historia trinitaria. Las misiones del Hijo y del Espíritu introducen a la creación en el proceso trinitario. La Trinidad se constituye así en un misterio abierto. La unidad, fruto de la comunión, incluye a la humanidad y a la creación; entonces escatológica-

y sin matizar de G. A. GORDON, *Ultimate Conceptions of the Faith*, Boston 1903, 354: «La verdadera cuestión es la de saber si Dios es un ser social o un ser solitario, si es un eterno egoísta o un eterno socialista. Si Dios es un eterno egoísta, está en contradicción con la humanidad. Si es un eterno socialista, entonces está en él el principio y la esperanza».

¹⁷ Cf B. FRAIGNEU-JULIEN, *Réflexion sur la signification religieuse du mystère de la Sainte Trinité*, en «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 673-687; G. SALET, *Charité trinitaire et charité des chrétiens*, en «Christus» 6 (1959) 362-376; L. LOCHET, *Charité fraternelle et vie trinitaire*, en «Nouvelle Revue Théologique» 78 (1956) 113-134.

¹⁸ Su obra clásica es: *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983; ID, *La dottrina sociale della Trinità*, en *Sulla Trinità*, Napoli 1982, 15-40; ID, *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en «Concilium» 197 (1985) 67-77.

mente todo quedará unificado en la Trinidad. «La historia trinitaria no es sino la perijóresis eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en su plan salvífico, es decir, en su apertura para la acogida y la unificación de todo lo creado. La historia de la salvación es la historia del Dios trino eternamente vivo, que nos introduce en su vida eterna»¹⁹. Aquí aparece con claridad el aspecto comunitario y social de la Trinidad: unidad y diversidad se mediatizan en una comunión en Dios, fuente de su asociación con aquello que es no-Dios, pero que entra por la comunión y perijóresis a participar del misterio trinitario. Esta visión impide todo totalitarismo que pretenda basarse en el monoteísmo divino, o todo paternalismo basado en el monarquismo del Padre que los somete a todos o del que todos dependen. El modelo de la dominación queda sustituido por el de la participación. La Trinidad comprendida humanamente como comunión de personas fundamenta una sociedad de hermanos y hermanas, de seres iguales, en donde el diálogo y el consenso constituyen los fundamentos de la convivencia tanto para el mundo como para la Iglesia.

Esta visión servirá de estímulo para nuestra propia elaboración posterior.

2.4. *Otro nuevo punto de partida: la teología transexista del Dios-padre maternal y del Dios-madre paternal*

En los últimos decenios se ha dado una profunda toma de conciencia del carácter sexista y patriarcal de las teologías cristianas²⁰. Estas teologías no son universalistas, porque son producidas casi absolutamente por varones, que utilizan símbolos en su mayor parte masculinos: Dios es Padre que engendra a un Hijo, que se encarna y se llama Jesús, cuya obra histórica, la Iglesia, está dirigida y controlada casi exclusivamente por varones. Evidentemente, a nivel de la comprensión estricta de la teología, Dios-padre es transexual, indicándose en él solamente aquella fuente de vida de la que todo procede y hacia la

que todo camina. Sin embargo, esta realidad sólo se representa por medio de símbolos y de imágenes, que son elaborados culturalmente y que en nuestra historia han caído bajo el control del grupo dominante, constituido por varones. La imagen de Dios-padre, en su significación cultural vigente, no apunta hacia algo más allá de sí misma, es decir, a la fuente original, transexista, sino que tiende a identificarse con la figura empírica del padre, y así corre el riesgo de transformarse en un ídolo y de legitimar la dominación de los padres y patronos sobre los hijos, las mujeres y todas las categorías femeninas. No ha habido en las Iglesias y en las teologías suficiente vigilancia sobre la forma de utilizar los símbolos, y se ha descuidado el peligro que encierran de discriminar lo femenino y de reforzar subrepticamente la dominación machista y patriarcal. Sabemos que son principalmente las imágenes las que plasman las conciencias y crean los comportamientos sociales; el predominio de imágenes masculinas en el cristianismo ha impedido que las mujeres pudieran expresar su experiencia religiosa a partir de su propia condición femenina utilizando una simbólica adecuada.

El postulado que hacen ciertas corrientes de la teología feminista consiste en la creación de conceptos que no puedan ser manipulados sexistamente (tanto del lado masculino como del lado femenino) y de imágenes que permitan captar la experiencia global de lo humano, que se da siempre bajo el signo del varón y de la mujer. Así, Mary Daly²¹ sugiere que comprendamos a Dios menos como substancia y más como proceso, a Dios como un verbo activo y menos como un sustantivo. Dios significaría el vivir, el eterno hacerse, incluyendo el devenir de la creación entera que, en vez de estar sometida al ser supremo, participaría como creación del vivir divino. Este Dios podría ser expresado por los símbolos del padre y de la madre, o por la combinación de las propiedades de cada uno de ellos: Dios como padre maternal y Dios como madre paternal. La misma tradición cristiana, especialmente la ortodoxa, no dejó de aludir a estas formulaciones. El concilio de Toledo (675) se refiere al «seno del Padre», del que es concebido y nacido el

¹⁹ J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, o.c., 174.

²⁰ Cf R. RADFORD RUETHER, *Religion und Sexism*, New York 1974; para una visión de conjunto cf la obra informativa de M. HUNT-R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980.

²¹ M. DALY, *Beyond God the Father*, Boston 1973, esp. 34s.

CAPÍTULO 7
LA COMUNION TRINITARIA,
BASE PARA UNA LIBERACION SOCIAL
E INTEGRAL

Hijo (DS 526). Lo mismo valdría para el Hijo, que no hay que entender sexistamente, sino en una perspectiva abierta, como la revelación absoluta y plena de la fuente original, pudiendo expresarse en lo masculino o en lo femenino. La humanidad asumida en la encarnación es simultáneamente masculina y femenina, aunque Jesús fuera varón y no mujer; no obstante, él no era sólo masculino; en él se daba también la dimensión femenina, asumida por la palabra o verbo eterno.

De la misma forma, el Espíritu Santo podría ser expresado en un lenguaje transexista. Por las descripciones bíblicas, él se aproxima a las dimensiones femeninas de la vida (en hebreo, *ruah* es femenino): creación, animación, consuelo, último amparo.

Conviene subrayar que no se trata de introducir la figura femenina en la Trinidad (la madre en vez del padre, la hija en lugar del hijo, y destacar el carácter femenino del Espíritu Santo), sino de elaborar la dimensión femenina de todo el misterio trinitario y de cada persona divina²². En la conciencia de la humanidad crece cada vez más la convicción de que la simbólica femenina es tan digna como la masculina para significar al Dios trino. Hemos llegado a un punto de la historia en que se nos permite expresar a Dios en la riqueza de las dos formas de comunión y de co-existencia, la masculina y la femenina. Así, nuestra experiencia de Dios puede ser más completa e integradora. Más adelante, en nuestra elaboración, intentaremos dibujar los rasgos femeninos de la revelación de cada una de las personas divinas.

Después de presentar la gran herencia teológica que hemos recibido del pasado y de las reflexiones recientes, queremos ofrecer una modesta sistematización, que intenta acoger y elaborar los desafíos que plantea nuestra realidad marcada por la opresión y por los anhelos de liberación.

Profundizaremos de forma esquemática en una tendencia que hemos identificado en el pasado: pensar el misterio trinitario a partir de las relaciones entre las divinas personas. La perijóresis, la circuminsesión, la circumincesión, la cohabitación e interpenetración de las tres personas divinas constituyen las palabras que han engendrado esta comprensión.

Partimos de la convicción profunda que ha imperado en todas las disputas trinitarias: tenemos que afirmar de la forma más real posible la existencia de tres que son el único Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esta era la cuestión primordial y protoprimary. Solamente luego se discutía la cuestión de la unidad de las tres personas.

Pero no basta con afirmar la existencia real de los divinos tres. Es preciso acentuar, con la misma insistencia, la relación que vige entre ellos; la comunión más completa y la participación más absoluta y eterna hacen que exista un único Dios. La unión de las tres personas expresa el dinamismo infinito de comunión y de interpenetración que vige eternamente en la santísima Trinidad.

²² Cf M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *A Trindade a partir da mulher*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 46 (1985) 73-99.

Le corresponde a la reflexión teológica articular los argumentos de tal manera que muestren la lógica de este dinamismo y la belleza de vida que brota de la comunión trinitaria. Para este objetivo necesitamos iluminar los tres conceptos-clave de esta comprensión: el concepto de vida, el de comunión y el de perijóresis. Los dos primeros tienen claras raíces bíblicas; el tercero es un término eminentemente teológico, que pretende subrayar lo esencial que está presente en los conceptos de vida y de comunión.

1. Dios es un vivir eterno

Dios es, pura y simplemente, el viviente¹. Con razón, el concepto que los hombres consideran más rico y elevado —el de vida— se le ha atribuido a Dios. La realización suprema de la vida humana se representa como participación en la vida divina (cf 1 Pe 1,4).

Ya en el Antiguo Testamento se adora a Dios, en polémica contra la idolatría (Sal 115,4-8), como el Dios-Yavé-que-vive (Sal 18,47) y como fuente de vida (Sal 36,10). Por él todo viene a la vida, especialmente el ser humano (Sal 104,30; Is 42,5; Gén 2,7). Porque es vivo, Dios puede presentarse como «Yo soy el que está ahí» (Ex 3,13-15), el que establece una alianza con el pueblo (Ex 6,7; Dt 26,12), el que escucha el grito del oprimido y se decide a liberarlo (Ex 3,7-10); en una palabra, como el Dios que construye su reino en la historia promoviendo la vida, la justicia, el amor y la paz.

Por ser la naturaleza íntima de Dios, la vida constituye la gran promesa que Dios hace a los hombres y el don supremo que concederá a sus amigos. Todos los que se sienten amenazados en su vida pueden contar con el apoyo de Dios (cf 1 Sam 17,26.36; Dt 6,21; Os 2,1). La opción preferencial por los pobres encuentra su fundamento en la propia natura-

¹ Cf F. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, Lima 1982; V. ARAYA, *El Dios de los pobres*, San José de Costa Rica 1982; sobre la dimensión bíblica véase el artículo *Vita*, en *Gran Lesico del Nuovo Testamento* (Kittel), III, Brescia 1976, 1365-1480.

leza divina. Dios, en sus entrañas, se siente atraído por los oprimidos e injustamente empobrecidos. La ofensa que se les hace es una ofensa a su naturaleza y a su gloria. Es explicable entonces la frecuencia de las tomas de posición de Dios en favor de los que ven violados sus derechos: «El Señor hace justicia a los oprimidos, da pan a los hambrientos, libera a los cautivos, da vista a los ciegos, endereza a los curvados, protege a los extranjeros, sustenta al huérfano y ampara a la viuda» (Sal 146,7-9; Prov 14,31; 17,5; 22,23; Dt 10,18; Jer 22,16).

Así pues, Dios se presenta como el Dios vivo, cariño para los pobres, engendrador de vida y defensor de los que tienen su vida amenazada.

Cuando se habla del Espíritu que actúa en la creación, que revoluciona la historia, que potencia la vida humana, siempre nos encontramos con esta idea del Dios vivo, vivificante y vivificador (Gén 1,2; Sal 104,29-30; Ez 37).

En el Nuevo Testamento aparece clara la conciencia de Jesús de que él es la vida en persona (Jn 11,25; 14,6; 5,26); su misión consiste en traer la vida, y vida en abundancia (Jn 10,10). La resurrección lo revela como «el viviente..., aquel que tiene las llaves de la muerte y del infierno» (Ap 1,18-19). El que participa de él se convierte en una nueva criatura (2 Cor 5,17; Rom 5,18.21; 6,22; Ef 2,5-6).

1.1. ¿Qué supone la vida?

Necesitamos profundizar, analíticamente, en qué es lo que supone la vida²; renunciamos por completo a la pretensión de definir la vida; es simplemente un misterio de espontaneidad, un proceso inagotable y multiforme de desdoblamientos a partir de dentro, irrumpiendo en relaciones hacia fuera. A pesar de ello, necesitamos elaborar una representación mínima que nos pueda orientar en la captación de los seres vivos y que nos

² Cf P. TILLICH, *La vida y sus ambigüedades y la búsqueda de la vida sin ambigüedades*, en *Teología sistemática* III, Sígueme, Salamanca 1984, 363-434; F. JACOB, *A lógica da vida*, Rio de Janeiro 1983, 95-99; 229-321; J. SCHRÖDER, *Was ist Leben?*, München 1971; P. JORDAN-K. RAHNER, *Das Geheimnis des Lebens*, Freiburg 1968.

garantice un contenido conceptual ínfimo de lo que puede ser la vida eterna, la vida de Dios y el Dios de la vida. Las experiencias reflejas de las varias formas de vida nos sirven de base para representarnos la vida eterna. En nuestra experiencia distinguimos las siguientes características del viviente:

— *Organismo*: se presenta como la conjugación articulada de múltiples partes, funciones o comportamientos, que se autorregula a partir de dentro constituyendo una organización o un sistema.

— *Autofuncionamiento*: el organismo resulta del funcionamiento interno (*auto*) de los diversos órganos, partes y comportamientos en un proceso permanente de emergencia, desarrollo, maduración, degeneración y disolución.

— *Totalidad arquitectónica*: cada organismo en funcionamiento presenta una totalidad orgánica, realiza un sentido evidente en sí mismo, ya que la vida significa presencia y ejecución de un plan (programa, proyecto); cada vida contiene un *curriculum vitae* que viene de un pasado, que pasa y se muestra en el presente y que está abierto hacia el futuro; cada existente es un universo con un adentro y un afuera, con un centro a partir del cual todo se organiza y se va ordenando escalonadamente.

— *Reproducción*: constituye una marca distintiva de todo viviente la facultad de reproducirse en otro ser vivo de la misma especie, que lleve adelante el mismo plan de vida, cuyas posibilidades de concreción son ilimitadas.

Quizá podamos resumir en una corta fórmula el proceso de la vida, que es de suyo irresumible: *la vida consiste en la auto-realización de un ek-sistente*. Intentemos aclarar cada uno de estos conceptos:

— *Auto*: la vida saca la vida de su mismo fondo y brota de su propio ser; no recibe el principio de su espontaneidad y de su actividad de fuera. Ya los antiguos³ consideraban la vida

como *entelechia* (Aristóteles), es decir, como aquello que tiene un fin y un sentido en sí mismo. Esto es lo que se expresa por la partícula *auto*, que significa una fuerza de realización, de expansión y de cohesión arraigada en sí misma; por eso todo viviente tiene una interioridad.

— *Realización*: es una acción que realiza, o sea, que transforma en real lo que es potencial. La vida es un proceso de emergencia, de producción y de expansión; un permanente llegar-a-ser, que no termina jamás y que concluye en una síntesis cerrada. Es un organismo, una totalidad y un plan abiertos permanentemente cada vez más a nuevas expresiones. La categoría *presencia* es propia del viviente, ya que implica convivencia y ser en plenitud; por la presencia, lo real es más intensamente real, hasta el punto de ser un sentido que irradia, que obliga a tomar posición y que lanza un mensaje que puede ser acogido (afirmación de la vida) o rechazado (negación de la vida). Presencia es vida en proceso. Lo que está en proceso no puede ser captado por el concepto, pero puede ser intuido; la vida llama a la vida e invita a una adhesión al proceso vital a partir de dentro; participando y viviendo juntos (con-viviendo) es como captamos el sentido de la vida.

— *Ek-sistente*: existente y vivo son sinónimos. Ek-sistencia es la propiedad de aquel ser que a partir de dentro (interioridad) se relaciona hacia fuera (*ex*) con otros seres, estableciendo una comunión y unas relaciones de dar-y-recibir. Por eso la vida supone comunión y participación, síntesis con lo diferente, desdoblamiento de sí mismo en dirección al otro.

La vida que nosotros vivimos está cargada de ambigüedades, ya que es siempre vida contra la muerte, proceso de manutención de la vida contra fuerzas disgregadoras y letales. La esperanza humana reside fundamentalmente en una vida que no esté ya amenazada por la muerte, en un proceso de auto-realización que se renueva continuamente en dirección hacia el futuro.

1.2. Dios como auto-realización eterna

Cuando decimos Dios, queremos expresar a aquel que es la vida eterna y vive eternamente (Ap 4,9; 10,6; 15,7) y que, por

³ ARISTÓTELES, *De anima* II, 4,415B, Cf SANTO TOMAS, *Super III Sent.* d. 35, 1-1; *S.Th.* I, 18-1; *Contra Gentes* I, 97-98.

eso mismo, es de suyo inmortal (*athanasia*: 1 Tim 6,16). El es simplemente el viviente (*zoon*: Rom 9,26; Mt 16,16; 26,63; He 14,5). Jesús es el logos de la vida (Jn 1,4), en el que «apareció la vida» (1 Jn 1,2), por ser el principio fontal de vida (He 3,15).

Considerando bien las cosas, Dios es más que vida, ya que la vida representaría un estado o resultado de un proceso de auto-realización. Dios sería el *vivir* absoluto, como intuyeron acertadamente los místicos. Las criaturas no viven propiamente, ya que dependen siempre de un equilibrio difícil, continuamente amenazado y finalmente destruido por la muerte. Las criaturas pasan por la vida. Dios permanece *en la vida* en proceso eterno de irrupción, de desbordamiento, de autocomunicación y puro vivir. Por eso se representa mejor a Dios como un *vivir*, como una acción que eternamente «produce» la realidad divina, manifestándola, sin necesidad de responder a la pregunta: ¿por qué vivir? Dios vive por vivir, en una absoluta espontaneidad, en un sentido evidente en sí mismo como la luz que brilla por brillar, como el agua cristalina de la fuente que mana por manar y como el pájaro que canta por cantar. Dios es en la medida en que está viviendo eternamente, es decir, está en un proceso infinito de auto-realización. A él le corresponde la vida eterna. Entonces, asumiendo la fórmula que hemos explicado anteriormente, podemos decir: «la vida eterna consiste en la auto-realización del ek-sistente eterno». Pertenecer a la vida, también a la vida eterna, estar en comunión consigo misma y en comunión con lo distinto de ella, pero que se relaciona con ella.

La fe cristiana profesa que la realidad primera no es la vida eterna indiferenciada, sino la vida eterna brotando como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Son tres vivientes. Porque son vivientes, en la plenitud del vivir eterno, cada uno brota en dirección hacia el otro, se auto-entrega al otro sin reservas, excepto en el hecho indestructible de ser cada uno un ek-sistente distinto del otro.

No basta con afirmar la trinidad y la distinción de las divinas personas. La característica esencial de cada persona consiste en ser *para* la otra, *por* la otra, *con* la otra y *en* la otra.

Ninguna persona existe en sí misma para sí, sino en el «en-sí» es «para la otra». Un dinamismo de comunión eterna, de participación de la vida de cada una en la de las otras, la interpenetración y cohabitación de las tres constituye, propiamente hablando, el proceso de auto-realización de la santísima Trinidad. Así repetimos las fórmulas de la tradición: el Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre y en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y en el Hijo. Todos son igualmente eternos, infinitos y amables en comunión.

La diversidad-en-comunión forma la realidad-fuente en Dios. La unidad sólo puede ser la unión de esta diversidad personal. La unidad divina resulta del proceso de comunión de una persona en las otras, de la participación de un viviente de la vida de los otros. Usando una pálida metáfora: es como si fueran tres manantiales de agua que simultáneamente brotasen hacia fuera y cada cual en dirección al otro, encontrándose de tal forma unidos y unificados que constituyesen un único brote de agua ⁴. Ese brote no es lo primero; lo primero son los manantiales. Las personas divinas forman el principio sin principio, simultáneo y coeterno. El proceso de auto-realización consiste en poder cada persona realizar a otras personas.

Esta realidad procesual, llamada perijóresis por la tradición (circumincisión o circuminsesión), es considerada lateralmente en la reflexión teológica; aquí se sitúa en el centro del misterio trinitario. Por tanto, son las relaciones eternas, realizando la interpenetración y la cohabitación de los divinos tres, lo que constituye propiamente la trinidad y la unidad en Dios: tres personas y un único Dios; tres vivientes y una sola vida eterna.

⁴ El papa san Dionisio, al escribir al obispo Dionisio de Alejandría por el año 259, usaba la siguiente figura: «Es necesario que la divina Trinidad se recapitule y se reúna como en un vértice, en uno solo, es decir, en el Dios omnipotente del universo» (*ideoque divinam Trinitatem in unum quasi quemdam verticem, hoc est, Deum universorum omnipotentem reduci atque colligi*) (DS 112).

2. Dios es un comulgar infinito

Bíblicamente, vivir implica comulgar, ya que vivir es siempre con-vivir, vivir para estar en presencia de otros. La muerte significa la ruptura con todos los lazos vitales, y por eso es la soledad absoluta. A partir de la comunión es como la reflexión moderna entiende la persona, y también, como hemos visto, la naturaleza de Dios⁵. Queremos ahora profundizar en la categoría *comunión* para que sirva de instrumento de conocimiento. Ha sido aplicada en diversos terrenos teológicos, especialmente a la Iglesia, a la antropología y a la gracia⁶. Aquí haremos un esfuerzo analítico para conseguir alguna claridad teórica, ya que raras veces —en la literatura que conocemos— este concepto ha sido definido semánticamente y aplicado unívocamente. Luego podremos considerar la manera como puede ser referido a Dios.

2.1. *La perspectiva analítica*

La comunión, tal como la estudia la sociología y la antropología, no es entendida como una cosa, sino como una relación entre las cosas. Constituye una forma de sociabilidad y de unión, la más alta de todas, propia de los seres dotados de espiritualidad. Porque es una relación, la comunión sólo existe en su ejercicio. Por eso, más que de comunión, hemos de hablar de comulgar. Veamos algunas características de esta relación.

— *Presencia del uno al otro*: no basta con estar ahí; para la comunión se necesita la presencia de uno frente al otro. La

⁵ Cf C. FOLCH GOMES, *Deus e comunhão. O conceito moderno de pessoa e a teologia trinitária*, Roma 1978; es una pena que en la obra falte por completo una exposición del concepto de comunión.

⁶ Véanse algunos títulos sobre este tema: F. A. PASTOR, *Semântica do mistério*. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária, São Paulo 1982, 81-106; J. MOLTMANN, *La dottrina sociale della Trinità*, en *Sulla Trinità*, Napoli 1982, 15-37; ID, *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en «Concilium» 197 (1985) 67-77; J. A. BRACKEN, *The Holy Trinity as a Community of Divine Persons*, en «Heytrops Journal» 15 (1974) 166-182; 257-270; A. VAN DEN BERG, *A SS. Trindade e a existência humana*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 33 (1973) 629-648; 36 (1976) 323-346; P. BORI, *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris 1962.

presencia significa, más que ser, una potenciación de ser. La presencia implica un presentarse al otro en la espera y la esperanza de ser escuchado y recibido por él y, simultáneamente, de escuchar y recibir su mensaje. El mensaje es la propia presencia de uno que quiere entrar en diálogo y comunión con el otro.

— *Reciprocidad*: la comunión supone un camino de ida y vuelta hacia el otro. No hay comunión sólo de un lado. La comunión, en su propio concepto, supone por lo menos dos presencias que se relacionan. Existe, pues, una reciprocidad entre las dos presencias. La reciprocidad, a su vez, tiene como presupuesto cierta connaturalidad entre los que comulgan entre sí. Dos seres totalmente distintos, entre los que haya poco de común, difícilmente pueden establecer lazos de comunión. Entre recíprocos y connaturales se da cierta atracción; cuanto mayor es esa atracción, más perfecta se presenta la comunión; nunca habrá fusión, ya que cada parte conserva su identidad; pero el deseo y el impulso de fusión, de hacerse uno con el otro, caracterizan el nivel de profundidad de la comunión.

— *Inmediatez*: en la comunión uno quiere estar con el otro, por sí mismo, mediante la propia presencia, sin intermedios; quiere estar para el otro hasta ser en el otro. La comunión supone intimidad, transparencia de intención, unión de corazones, convergencia de intereses. El bien común personal y social solamente resulta de lazos de comunión entre todas las partes.

— *Comunidad*: el resultado de las relaciones de comunión es la comunidad; implica convivencia, valoración de cada uno en su individualidad, acogida de la diferencia, porque significa riqueza comunicada, establecimiento de relaciones nominales, ausencia de formalidades. Sociológicamente considerada, la comunidad es más bien un espíritu que debe presidir todas las formas de convivencia humana que una formación social concreta. Por eso el espíritu comunitario, considerado históricamente, implica una utopía: de una convivencia sin conflictos, de un juego de relaciones en las que el bien común prevalece sobre el bien individual, porque los miembros se sienten integrados y realizados unos en los otros, por los otros y con los

otros. Esta utopía, aunque no se realiza jamás en las condiciones de la historia tal como la conocemos al presente, tiene una eminente significación social y antropológica, ya que desencadena continuamente energías de transformación social en dirección hacia unas formas cada vez más simétricas y participadas de convivencia.

2.2. *La perspectiva filosófica*

Considerada filosóficamente, la comunión encierra, entre otros, algunos elementos fundamentales; estos elementos no son otra cosa más que los que hemos presentado antes; son los mismos, aunque considerados a partir de un interés ontológico, es decir, a partir de los modos concretos de ser que presuponen estos elementos. ¿Qué forma de ser es ésta que es capaz de comunión? Es la filosofía la que tiene que responder a esta cuestión.

— *Ser-en-apertura*: sólo puede comulgar, relacionarse, constituir comunidad con un diferente y connatural el que está abierto al otro. Es propio del espíritu caracterizarse por la apertura. Estar abierto significa sentirse referido hacia fuera de sí mismo, no constituir una totalidad cerrada sobre sí misma. Sin esta apertura no hay acogida ni entrega, no se da eso nuevo que surge del encuentro de dos presencias que se comunican. Ser-en-apertura es ser en libertad, ser capaz de amor que trasfigura todo el universo.

— *Ser-en-trascendencia*: significa que el ser sale efectivamente de sí mismo, entra en comunión con el otro, hace una historia con él, establece lazos de interdependencia. Esta trascendencia viva no se agota en ninguna realización, ya que se mantiene abierta a otras modalidades de comunión. Estamos aquí ante un modo de ser ontológico, por el cual el espíritu humano está siempre orientado hacia más allá de él mismo, hacia más allá de la propia historia, buscando un absoluto en quien reposar. En la comunión con él es donde ve su máxima realización.

— *Ser-nosotros*: lo que resulta de la dinámica de comunión es el *nosotros*, la comunidad concreta. No se trata solamente de la comunidad social, familiar o amorosa, sino de un modo

de ser por el cual formamos un momento de un todo numéricamente uno. Somos, vivimos y existimos como seres humanos que se encuentran siempre en determinada comunión con otros. El yo no existe nunca solo; es habitado por muchos, ya que sus raíces penetran en los otros lo mismo que él es penetrado por ellos. Por eso podemos decir que es propio de lo humano, no ya el vivir sino el con-vivir; no el ser sino el existir-en-comunión con los semejantes, incluso con los más distantes; es dejarse penetrar por los otros y penetrar también en ellos. El ser-en-comunión vive permanentemente en una excentricidad, ya que su centro es llamado por otro centro fuera de él para formar con él una comunidad.

2.3. *La perspectiva teológica*

Después de estas sucintas consideraciones analíticas y filosóficas, puede hacerse una reflexión teológica. La teología intenta discernir la presencia de Dios en los procesos humanos e históricos. Si *analíticamente* uno está presente al otro, percibe una reciprocidad de base con él, vive una inmediatez en la relación hasta el punto de formar comunidad; si *filosóficamente* este modo de ser concreto muestra que estamos frente a una existencia que se caracteriza esencialmente por la apertura, por la autotrascendencia, formando un «nosotros» con la persona con quien se relaciona, entonces *teológicamente* esto significa que tales valores y tal modalidad de ser encuentra en Dios su raíz última y su modelo final. Las criaturas son imagen y semejanza de Dios. Dios tiene que ser la apertura absoluta, la presencia suprema, la inmediatez total, la trascendencia eterna y la comunión infinita. Si Dios debe ser todo esto (ya que sus signos son percibidos en la creación), entonces tiene que dejarse también percibir tal como es en la revelación histórica que nos ha hecho en las Sagradas Escrituras. Veamos cómo aparece en ellas Dios como comunión⁷.

En el Antiguo Testamento Dios se revela como el Dios de la alianza con la humanidad, es decir, quiere asociar a todos

⁷ Cf. F. HAUCK, *Koinonía*, en el *Gran Lessico del Nuovo Testamento* V, Brescia 1969, 693-726.

los seres humanos a él (Gén 9). La alianza con el patriarca Abrahán (Gén 12) está destinada a crear una señal entre los pueblos, llamados también ellos a ser pueblos de Dios (cf Ap 21,3). La alianza con todo el pueblo de Israel (Ex 19 y 24) es anticipación y símbolo de lo que Dios quiere hacer con todos los pueblos; las doce tribus y los doce apóstoles en el Nuevo Testamento tienen una significación simbólica: la reunión de los pueblos dispersos para servir a Dios y hacerse así pueblos de Dios en una única humanidad redimida y convertida en comunidad mesiánica. Esta comunión que desea Dios con la humanidad, expresada por la figura de la alianza, es interiorizada en el corazón de cada persona (cf Jer 31,33; Ez 37,26; cf Heb 10,16). La comunión busca la intimidad y la libertad del corazón humano, y no sólo su expresión social y política.

En el Nuevo Testamento son san Pablo, san Juan y los Hechos de los Apóstoles los que expresan mejor a Dios-comunión. Ahora la comunión adquiere una historización concreta en la realidad-Jesús y en la comunicación del Espíritu. Estar en Cristo y en el Espíritu, vivir con Cristo y con el Espíritu constituye la gran comunión con el Padre (cf 1 Jn 1,3).

En san Pablo hay dos caminos de comunión: la fe y la cena eucarística. Por la fe nos unimos al Señor resucitado: vivimos con él, morimos con él, resucitamos con él, estamos sentados en la gloria con él (cf Rom 6,6; 8,17; 2 Cor 7,3; Gál 2,19; Col 2,12; 3,1; Ef 2,6; 2 Tim 2,12); por la adhesión a Cristo comienza una comunidad de vida y de destino con él, incluso en el sufrimiento (Flp 3,10). Esta comunión se hace más profunda mediante la cena eucarística. Comiendo del cuerpo del Señor, la comunidad se hace cuerpo de Cristo (cf 1 Cor 10,16-18; Rom 12,5). La comunión con Cristo significa también comunión con el Espíritu de Cristo (cf 2 Cor 13,13).

San Juan meditó en la comunión en que nos introdujo Cristo con el Padre para que todos fuésemos una sola cosa (Jn 17,21). El evangelista la expresa también mediante los verbos estar-en y permanecer-en (cf Jn 14,20; 15,4).

La comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se traduce en comunión fraterna (cf 1 Jn 1,1-3). Toma contornos materiales en la puesta en común de los bienes (He 2,42; 4,32)

y en la preocupación por la pobreza de otras comunidades para las que se hacían colectas como expresión de comunión (cf 2 Cor 9,13; Rom 15,26). La carta a los Hebreos nos recuerda además que esta mutua asistencia (comunión) constituye el sacrificio en el que se complace Dios (13,16).

Por la fe, por la celebración de la cena, por la adhesión al mensaje de Dios, por la puesta en común de todos los bienes, se realizaba la utopía comunitaria: «La multitud de fieles era un solo corazón y una sola alma» (He 4,32).

En la Iglesia antigua la comunidad eclesial se autodefinía como *communio sanctorum*. No se pensaba tanto en la institución como en las actitudes y comportamientos que regían las relaciones entre los hermanos y entre las Iglesias locales. La eucaristía de cada comunidad, reconocida por las otras, era expresión de esta vida en comunión. Además, los fieles que viajaban llevaban las *litterae communicatoriae* (cartas de recomendación), una especie de pasaporte que significaba la comunión entre las diversas Iglesias locales. La comunión revelaba la apertura mutua, la reciprocidad de relaciones, el reconocimiento mutuo.

Saltando a nuestro tiempo, el concilio Vaticano II (y tras él el sínodo extraordinario de los obispos en 1985) subrayó la realidad de la comunión como dimensión básica de la antropología, de la eclesiología y de la acción política de los cristianos⁸. Puebla (1979) hizo de la comunión y de la participación los ejes fundamentales de todo el proceso evangelizador y la meta que alcanzar mediante la auténtica liberación⁹.

A la luz de estas reflexiones podemos vislumbrar mejor lo que significa afirmar que Dios es comunión. Es comunión precisamente porque es trinidad de personas. *Son tres personas y una sola comunión y una sola comunidad trinitaria*. Esta es la fórmula más correcta para representar al Dios cristiano. Al hablar de Dios hemos de significar permanentemente al Padre, al

⁸ Cf A. ACERBI, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

⁹ A. ANTONIAZZI, *Comunhão e libertação em Puebla*, en «Atualização» 115-116 (1979) 265-277; J. B. LIBÂNIO, *Libertad para a comunhão e a libertação*, CRB, Rio de Janeiro 1980.

Hijo y al Espíritu Santo en presencia uno del otro, en reciprocidad total, en inmediatez de relaciones amorosas, siendo el uno para el otro, por el otro, en el otro y con el otro. Ninguna persona divina existe sólo para sí. Son siempre y eternamente personas en relación. El Padre es Padre porque tiene un Hijo. El Hijo es sólo Hijo en relación con el Padre. El Espíritu es Espíritu debido al amor con que el Padre engendra al Hijo y el Hijo lo devuelve al Padre. Al pronunciar su Palabra (Hijo), el Padre emite el Sopro que es el Espíritu Santo. Fruto del amor, el Espíritu ama al Padre y al Hijo tal como es amado en un juego de mutua entrega y comunión, que viene de la eternidad y va hacia la eternidad. Las personas existen como personas en virtud de las relaciones eternas de unas con otras. La unidad trinitaria está constituida por estas relaciones; es una unidad propia de la santísima Trinidad, una tri-unidad. Esta unidad es la que indica san Juan cuando hace decir a Jesús: «Que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que estén en nosotros..., a fin de que sean uno como nosotros somos uno..., para que sean consumados en la unidad» (Jn 17,21-23). La unidad en sociedad que existe en la Trinidad es el fundamento de la unidad humana; ésta se inserta en aquélla. Las personas no quedan anuladas, sino potenciadas. La unidad se constituye a partir de las mismas personas, tanto en la Trinidad como en la humanidad, en cuanto que las personas son esencialmente relacionales. La unión que se da entre las personas y en la comunidad humana prefigura la unión que existe en la Trinidad. A pesar de toda ruptura, la Trinidad quiere verse figurada en la historia, en la medida en que las personas lo ponen todo en común, establecen relaciones igualitarias y justas entre todos, comparten lo que son y lo que tienen. Le corresponde a Ricardo de San Víctor († 1173), en la tradición teológica, haber profundizado magistralmente en esta perspectiva comunitaria de la santísima Trinidad y en sus incidencias sobre la vida humana¹⁰. Para él, Dios es esencialmente amor que se comunica y establece comunión. El amor del Padre hace surgir como fuego de sus entrañas al Hijo a quien entrega todo su ser. El Hijo, a su vez, devuelve

¹⁰ Cf RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* III, 3 y 4; PL 196,917-923.

al Padre todo el amor que ha recibido. Es un encuentro absoluto y eterno. Pero no es un amor de amantes encerrados entre sí, sino que se derrama. El Padre y el Hijo hacen una entrega común de sí mismos: es el Espíritu Santo. Así, el Dios cristiano es un proceso de efusión, de encuentro, de comunión entre distintos enlazados por la vida y por el amor.

La teología cristiana ha acuñado una palabra para expresar esta vida y esta comunión de que hemos hablado: *perijóresis* (en griego) o *circumincesión/circuminsesión* (en latín). Ahondemos a continuación en este punto.

3. La perijóresis, la comunión e interpenetración de las tres divinas personas

Con esta expresión griega —*perijóresis*—, traducida al latín medieval por *circumincessio* o *circuminsessio*¹¹, se quiere resumir lo esencial de la unidad trinitaria, así como de la unidad de las naturalezas en Jesús, Dios-hombre¹². Expliquemos en primer lugar la cuestión, y después el significado de las palabras.

3.1. ¿Qué significa perijóresis?

El Nuevo Testamento atestigua la conciencia de Jesús sobre su unión íntima con el Padre: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30); «el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38; 14,11); «que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti» (Jn 17,21). La tradición cristiana, en su lucha contra el arrianismo, el triteísmo y el modalismo, afirmó, como hemos visto, la consubstancialidad de las tres divinas personas. El

¹¹ Cf la principal bibliografía sobre el tema: Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892, I, 409s; A. DANEFÉ, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 47 (1923) 497-532; L. PRESTIGE, *Perichoreos and Perichoresis in the Fathers*, en «Journal of Theological Studies» 29 (1928) 242-252; ID., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977, 281-297; J. M. SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik* II, nn. 1036-1038; A. D'ALÉS, *De Deo uno et trino*, Paris 1934, 249-257.

¹² Véase esta afirmación en A. DANEFÉ, *art. cit.*, 531-532; también en PE-TAVIUS, *De Incarnatione* 4,14,8; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 322ss.

concilio de Florencia (1441) derivó de allí acertadamente que «el Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo, el Hijo está todo en el Padre y todo en el Espíritu Santo, el Espíritu Santo está todo en el Padre y todo en el Hijo. Ninguno precede al otro en eternidad o lo excede en grandeza o le sobrepaja en potestad» (DS 1331; cf 112). El concilio de Toledo (675) había señalado: «No hay que pensar que las tres personas sean separables, ya que no se debe creer que existió o actuó una antes que la otra, o después de la otra, o sin la otra, en cuanto que son inseparables tanto en lo que son como en lo que hacen; porque entre el padre que engendra y el Hijo que es engendrado y el Espíritu que procede no creemos que se dé algún intervalo de tiempo, como si el engendrador precediese alguna vez al engendrado o el engendrado le faltase al engendrador o el Espíritu que procede apareciese posterior al Padre y al Hijo» (DS 531). Estas afirmaciones destacan la coexistencia eterna de las divinas personas y su respectividad, es decir, la relacionalidad que las envuelve una respecto a las otras.

Para expresar esta interpenetración de las personas, la teología utiliza el término técnico *perijóresis*. Su origen en el campo trinitario es oscuro¹³. Parece haber sido el Pseudo-Cirilo (del siglo VI) el primero en emplear este término trinitariamente. Quien lo asumió y lo transformó en instrumento teórico fue san Juan Damasceno († 750)¹⁴. No lo utilizaron grandes teólogos como Pedro Lombardo, santo Tomás, Cayetano o los Salmanticenses. La escuela franciscana, con san Buenaventura, Duns Escoto, Ockham y los teólogos posteriores conocieron y explicaron el término en cuestión.

El término griego tiene un doble significado, lo cual explica la aparición de dos traducciones distintas en latín. En primer lugar, *perijóresis* significa contener uno al otro, inhabitar (mo-

¹³ El estudio más completo, en el que se exponen todos los vaivenes de este término, es el de L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, o.c., 281-297.

¹⁴ Son éstos los lugares clásicos donde aparece el término en la obra de SAN JUAN DAMASCENO: *De fide orthodoxa* 1,8: PG 94,829A; 1,14: PG 94,860B; 3,5: PG 94,1000B; 4,18: PG 94,1181B; *De recta sententia* 1: PG 94,1424A; *Contra jacobitas* 78: PG 94,1476B; *De natura composita contra Acephalos* 4: PG 95,1180.

rar uno en el otro), estar uno en el otro. Se trata de una situación de hecho, estática. Los latinos tradujeron esta comprensión por *circuminsessio*; es una palabra derivada de *sedere*, *sessio*, que significa estar sentado, tener su sede. Aplicado al misterio de la comunión trinitaria, significa: una persona está dentro de la otra, envuelve a la otra por todas partes (*circum*), ocupa el mismo espacio que la otra, llenándola con su presencia.

El segundo significado de *perijóresis* es activo y quiere decir: interpenetración o entrelazado de una persona en la otra y con la otra. Esta comprensión quiere expresar el proceso de relacionamiento vivo y eterno que las divinas personas tienen intrínsecamente, haciendo que cada una de ellas penetre siempre en las otras. Este sentido se tradujo al latín por *circuminsessio*, derivado de *incedere*, que quiere decir impregnar, penetrar e interpenetrar¹⁵.

El término *perijóresis*, como se ve, traduce bien lo que antes decíamos sobre la comunión y *kiononía*. Se trata siempre de un proceso de reciprocidad activa, de un camino en doble dirección: las personas se interpenetran unas con otras y este proceso de comunión constituye la propia naturaleza de las personas.

El término *perijóresis* era conocido en la teología en dos terrenos distintos: en la relación de Dios con la materia, y en la relación entre las dos naturalezas en Jesucristo. Se decía que hay una penetración de Dios en la materia toda de la creación: Dios está en el mundo, lo impregna de su presencia, de su actuación y providencia; pero no hay una reciprocidad, ya que la materia no es capaz de responder conscientemente a Dios y de estar en Dios. La *perijóresis* no es completa.

En Jesucristo se da la coexistencia de dos naturalezas, la divina y la humana, unidas por la única persona del Hijo. Esta

¹⁵ He aquí algunos sinónimos latinos de *circuminsessio/circuminsessio*: *circuminsessio*, *immentio*, *commeatio*, *immansio*, *immanentia*, *assessio*, *inexistentia*, *circuminsessio*, *accessio*, o los verbos *permeare*, *pervadere* y *circumdare*. La expresión *circuminsessio* fue acuñada por primera vez por el primer traductor de Juan Damasceno, el juez de Pisa Burgundio, a mediados del siglo XII.

unión es tan profunda que las propiedades de una naturaleza pueden intercambiarse con las propiedades de la otra. Así se puede decir sin error: «Dios se apareció en la tierra, sufrió y murió»; o también: «Este hombre es increado y eterno». Las dos naturalezas se interpenetran sin fusión ni confusión a partir de la naturaleza divina, que asumió la naturaleza humana. Cada una ocupa la totalidad de la misma hipóstasis divina y establece la posibilidad de una verdadera perijóresis (llamada también *communicatio idiomatum*)¹⁶.

Finalmente, la expresión *perijóresis* se introdujo en la reflexión trinitaria, aunque nunca ocupó aquel carácter central que está conquistando en la actualidad. Profundicemos en esta cuestión, que sale al encuentro de nuestros anhelos de una convivencia humana en comunión abierta, en la igualdad y en la acogida respetuosa de las diferencias.

3.2. *La interpenetración de las personas, principio de la unión trinitaria*

Por la perijóresis-comunión se pretende expresar mejor que por otras fórmulas la unidad trinitaria, conservando lo específico de la experiencia cristiana de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La tradición teológica del Oriente y del Occidente ha encontrado dos caminos para equilibrar la unión y la trinidad. Los griegos partían de la monarquía del Padre. El es el principio de toda la divinidad, ya que él es el que comunica la esencia y la substancia al Hijo y al Espíritu Santo. Aunque el punto de partida sea personalista (la persona del Padre), realmente no deja de ser una teología de la esencia y de la unidad divina, centrada en la primera persona. Los latinos parten de la *única substancia divina, que se diferencia internamente* en las tres personas. Para todos ellos son las relaciones las que constituyen a las personas. Sin embargo, surge aquí un problema: ¿cómo puede el Padre ser persona si lo es solamente al engendrar al Hijo? ¿Cómo puede ser sujeto que engendra si su personalidad se constituye solamente por el acto de engendrar? Los griegos no reflexionaron sobre esta cuestión. Los medie-

vales, particularmente la escuela franciscana, distinguían entre la personalidad inicial del Padre (con anterioridad a la generación del Hijo) y la personalidad completa del Padre (al engendrar al Hijo)¹⁷. Como se ve, se trata de una solución de emergencia, insatisfactoria de suyo.

La reflexión moderna parte de Dios como sujeto absoluto concretado en tres modos distintos de existencia (K. Barth) o en tres modos distintos de subsistencia (K. Rahner). Por más ingeniosas que resulten estas maneras de combinar la unidad con la trinidad de personas, difícilmente escapan del monoteísmo de versión cristiana¹⁸. Estas fórmulas difícilmente se ajustan en plenitud a los datos normativos de la historia de la salvación, que hablan de tres sujetos distintos y relacionados entre sí, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El modelo perijorético-comunitario se presenta, a nuestro juicio, como el más adecuado para dar razón de la revelación trinitaria, tal como se nos ha comunicado y atestiguado en las Escrituras. Como veremos, los instrumentos teóricos de conocimiento que la teología y la Iglesia han creado para significar al Dios cristiano, como persona, relación, naturaleza divina y procesión, no quedan invalidados, sino que adquieren su contexto adecuado de comprensión dentro del marco de la perijóresis.

Debemos partir de la revelación concreta de la Trinidad tal como nos la narra el Nuevo Testamento. En el capítulo 2 de nuestro libro hemos tocado ya esta cuestión. El centro de todo lo ocupa Jesucristo. El tiene conciencia de que es el Hijo (cf Mt 11,25-27; Mc 12,1-9; 13,32); actúa como quien ocupa el lugar de Dios (Mt 12,28pp); mantiene con su Dios una relación íntima expresada por el lenguaje de la familiaridad, Abbá, mi papá querido; se siente enviado por este Padre; el reino que predica es la causa del Padre, que se ha de realizar para todos a partir de los pobres (Lc 6,3; 4,17-21). En la obediencia al Padre, Jesús asume el conflicto provocado por su mensaje libera-

¹⁶ Ese uso se encuentra explícito en GREGORIO DE NISA, *Ep.* 101,6: PG 37,181, y en MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*: PG 91,337C.

¹⁷ Cf M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* II, St. Ottilien 1979, 208-209.

¹⁸ Véase la crítica permanente que le hace J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, o.c., 24ss; 155-161.

dor. Reza y suplica al Padre, tal como se ve en la oración de Getsemaní. Hay una diferencia entre él y el Padre; por eso cae de rodillas, le da gracias, le adora y le implora. Pero al mismo tiempo puede decir: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30). Esta unión es dinámica y recíproca, una verdadera inhabitación: «Yo en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11; 17,21). Entre Jesús y su Padre se realiza una auténtica perijóresis-comunión, tal como la definimos anteriormente.

Con el Padre y el Hijo Jesús está también el Espíritu Santo. El es el Espíritu de Jesús porque produjo, a partir del seno de María, la santa humanidad del Hijo encarnado (Mt 1,18; Lc 1,27-35; 2,5). Este Espíritu que llena a Jesús desde el primer momento baja sobre él en el bautismo, suscita su vocación mesiánica, lo impulsa hacia el desierto para que se enfrente con el principio del anti-reino (cf Lc 4,1-13), le asiste en sus acciones liberadoras (cf Mc 5,30; Mt 12,28). Donde está Jesús, se encuentra también el Espíritu Santo. Este Espíritu «sale del padre» (Jn 15,26). El Padre nos lo envía con toda la plenitud a petición del Hijo (cf Jn 14,16). El no enseña más verdad que la de Jesús (Jn 16,14). Después de la resurrección y ascensión del Hijo es el Espíritu el que actualiza la significación redentora de Jesús. El Espíritu nos conduce al Hijo y nos manifiesta inefablemente a Dios como Abbá, como papá querido (Rom 8,15; Gál 4,6).

Leyendo la gesta de salvación de los divinos tres tal como nos la narran las Escrituras, se ve que se trata de tres sujetos que dialogan entre sí, se aman, se relacionan íntimamente. Cada persona es *para* las otras, nunca solamente para sí; es *con* las otras personas y *en* las otras personas. El amor eterno que las impregna y constituye, las une en una corriente vital tan infinita y completa que surge la unidad entre ellas. La unidad trinitaria, como ya señalamos anteriormente, es siempre la unión de las personas. No es posterior a ellas, sino simultánea, ya que las personas están siempre unas *con* otras y *en* las otras. Las personas no son el resultado de la relación de la naturaleza consigo misma, sino que son originales, ya que son co-eternas y co-iguales (DS 616). No aparecen como concreciones del uno (naturaleza o substancia o Espíritu absoluto o sujeto absoluto),

sino como tres sujetos en comunión eterna (y por eso esencial), unidos siempre e interpenetrados entre sí.

El error del triteísmo consistió en haber afirmado *solamente* la existencia de los divinos tres, pero sin la recíproca interrelación, yuxtapuestos y separados los tres como si fueran tres naturalezas y substancias («tres quasdám virtutes ac separatat hypostases tresque deitates dividentes ac discidentes»), como declaró el papa san Dionisio contra los triteístas en el 259: DS 112). En este mismo error cayó Roscellino († 1125), por considerar a las personas tan separadas y desrelacionadas como si fuesen «tres almas o tres ángeles» (condenado en 1121 en el sínodo de Soissons). Joaquín de Fiore († 1202) afirmaba a los tres relacionados con menor intensidad, como si fueran tres amigos; la unidad sería sólo «colectiva y por semejanza», pero no esencial y derivada de un principio intrínseco a las propias personas vinculadas perijóresis-comunión entre sí (Joaquín fue condenado por el concilio de Letrán de 1215: DS 803-805).

Estudiamos más detalladamente la unidad trinitaria en virtud de la comunión-perijóresis de los divinos tres.

1) En primer lugar, el dato bíblico, base de toda nuestra reflexión trinitaria, nos asegura: existe el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que en las profesiones de fe, en el culto y en la piedad de cada día son adorados como Dios. Esto significa: la experiencia cristiana integra diferencias en Dios sin multiplicar por ello a Dios ni caer en el triteísmo o politeísmo. Esta profesión de fe está cargada de consecuencias antropológicas y sociales, ya que supone que el fundamento último de la realidad no está en la soledad del uno, sino en la co-existencia y en la comunión de los tres. Las visiones del mundo que tienen como horizonte y como punto de partida de todo la unidad y la identidad tienen especiales dificultades para convivir con las diferencias. En general, no las toleran; hacen todo lo posible por reducirlas o someterlas al imperio de lo uno y de la identidad. Debido a la fe neotestamentaria en la Trinidad divina, es importante saber acoger las diferencias como diferencias, proyectar una visión de Dios y del universo como realidades abiertas y en proceso vital. La unidad no significará la negación de las diferencias ni la reducción de las mismas a lo uno, sino que

expresará la comunión y la interpenetración de todas ellas entre sí.

2) El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son solamente diferentes entre sí; son también irreductibles los unos a los otros. Esto quiere decir: cada uno es único e impermutable. El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, y así sucesivamente con cada persona. La impermutabilidad de las personas divinas se muestra en las características y acciones propias de cada una de ellas, como nos revelan las Escrituras. El Padre se presenta como misterio abismal y acogedor y como origen último de todo. Envía al Hijo al mundo y, junto con él, al Espíritu Santo como Espíritu del Hijo. El Hijo actúa de forma liberadora en medio de los hombres, instaurando el plan del Padre, que es el reino de la vida y de la libertad. El Espíritu aparece como fuerza divina que se vislumbra en la actuación del Hijo, y como entusiasmo que lleva a las personas a reconocerlo como señor y a descubrir el rostro del Padre.

3) Los tres diferentes e irreductibles se encuentran siempre y eternamente en comunión. Los mismos nombres divinos designan relaciones. Así, el Padre es Padre en relación con el Hijo. El Hijo es siempre Hijo del Padre. El Espíritu Santo es espirado por el Padre al proferir la Palabra (el Hijo), ya que la Palabra (Hijo) y el Sopro (Espíritu) siempre vienen juntos. La diferencia no significa oposición (uno no es el otro), ni la irreductibilidad quiere decir separación pura y simple. Es la diversidad lo que permite la comunión, la reciprocidad y la mutua revelación.

4) Según las Escrituras, hay un orden en las relaciones. Primero viene siempre el Padre. Segundo viene el Hijo, como engendrado por el Padre. Tercero es el Espíritu Santo como aquel que procede y que une por el amor. Luego discutiremos si este orden implica un proceso causal en sentido propio y estricto, o si es más bien un procedimiento descriptivo para sugerirnos la diferencia y al mismo tiempo la reciprocidad entre las divinas personas co-eternas.

Estos cuatro pasos tienen que entenderse como momentos lógicos de un único proceso real y como la dinámica de la vida

trinitaria. Si sustentamos cada uno de estos momentos sin mantenerlos unidos entre sí, corremos el peligro de caer en graves equívocos y en errores doctrinales rechazados por la Iglesia.

Así, si nos detenemos sólo en el primero y segundo momentos —la existencia de los tres y su irreductibilidad—, podemos caer en el error del triteísmo. Habría entonces tres dioses, cada uno por sí mismo y aislado del otro, sin comunión. Tendríamos que admitir, contra la razón filosófica, que sería posible la existencia de tres infinitos, de tres todopoderosos y de tres creadores.

Si por ventura nos quedamos en el tercer momento —las relaciones de comunión entre los tres divinos—, podemos caer en el error del modalismo. Según esta representación, las relaciones trinitarias no corresponderían a nada en Dios, sino que serían solamente un reflejo de nuestras estructuras antropológicas. Las relaciones existirían en nosotros y no en Dios, que es siempre uno, simple y único.

Si centramos nuestra atención solamente en el último paso —el orden de las relaciones—, podríamos caer en el subordinacionismo. Según esta comprensión, rechazada ya por la Iglesia antigua, sólo el Padre es verdaderamente Dios. El Hijo y el Espíritu Santo lo serían de forma subalterna y subordinada o serían criaturas excelsas, solamente adoptadas por el Padre (adopcionismo).

En la reflexión trinitaria hemos de poner en cuestión todos nuestros conceptos humanos. Nos encontramos ante el absoluto más radical, ante la raíz más absoluta, en sí misma, y ante la realidad total. ¿Qué valor tienen entonces nuestras palabras? Son aproximativas, lo cual no significa que sean meramente relativas; apuntan hacia el misterio, describen imágenes suyas sin pretender definirlo. Por eso hemos de preguntarnos sobre el valor de las expresiones «causa de toda la divinidad», «generación», «espiración» o «procesiones trinitarias». Desde la Iglesia antigua se utilizó el pensamiento metafísico causal para entender las relaciones trinitarias. El Padre sería la causa fontal de la divinidad y de las personas del Hijo y del Espíritu Santo. ¿Es legítimo hablar de «causa» dentro de la perspectiva

trinitaria? Hablamos con razón de Dios como origen y causa del mundo. Pero ¿podemos hablar correctamente del «origen divino», del «Padre, origen de toda la divinidad»? Se dice que el pensamiento causal, tan arraigado en nuestra estructura antropológica y en nuestra temporalidad, proviene de la cosmología y de la etiología. De todo podemos preguntarnos ¿de dónde vino?, ¿cuál es su origen? Así, los contemporáneos de Jesús, admirados por su actuación, preguntaban: «¿De dónde vino éste?, ¿de dónde le viene esta sabiduría?; ¿no es éste el hijo del carpintero?» (cf Mt 13,54-56; Mc 6,23; Lc 4,22-23; Jn 6,42). ¿Pero podemos hacer estas mismas preguntas sobre Dios, sobre aquel que por definición es eterno y no tiene comienzo ni fin? Cada persona divina, el Padre, el Hijo y el Espíritu, son coeternos (DS 616-618, 790, 800s, 853), igualmente poderosos e inmensos (DS 325, 529, 680, 790, 800); todo en las personas es simultáneo (DS 75, 144, 162, 173, 284, 531, 618, 1331); ninguno es mayor o superior, inferior o menor, antes o después (DS 75, 569, 618). Al tomar en serio estas expresiones de los documentos oficiales de la Iglesia, nos vemos movidos a entender las expresiones teológicas tradicionales (aunque consagradas por los concilios ecuménicos) de forma analógica y descriptiva. Así por ejemplo, «causa» no es, en la comprensión trinitaria, un concepto filosófico, sino un recurso lingüístico que nos ayuda a ver la diversidad y la comunión entre las divinas personas. Se trata de una figura descriptiva. Trinitariamente, la «causa» (el Padre) es anterior a los «efectos» (el Hijo y el Espíritu Santo). Los «efectos» tienen la misma eternidad y dignidad que la «causa». ¿Qué es aquí causa y qué es efecto? De manera semejante, ¿qué significa «generación del Hijo» y «procesión-espíración del Espíritu Santo»? No es extraño que los santos padres, especialmente los griegos, tocasen con suma reverencia estas cuestiones y terminasen en una actitud apofática (que no usa ya las palabras, por ser totalmente inadecuadas).

En vez de utilizar la terminología causal, podríamos emplear también la terminología bíblica de revelación y de reconocimiento. Las tres personas divinas se auto-revelan y se revelan unas a otras. Una es la condición de que la otra se revele, siempre en eterno amor y en comunión recíproca. Esto

supone aceptar —tal es la tesis fundamental de nuestras reflexiones— que las tres personas divinas son originalmente simultáneas y coexisten eternamente en comunión e interpenetración. Cada una es distinta de la otra por sus propias características personales y por las relaciones de comunión propias que establecieron desde siempre con las otras, revelándose a sí mismas y revelando unas a otras.

Los teólogos cristianos de los primeros siglos expresaron su fe en la Trinidad dentro de las categorías que dominaban tanto en Occidente como en Oriente: la metafísica de la unidad y de la identidad. Tanto unos como otros parten de la unidad: los griegos, de la monarquía del Padre; y los latinos, de la unidad de la naturaleza divina. Ambos hacen *derivar* (expresión favorita de los latinos) o proceder a las demás personas del Padre o de la naturaleza divina.

La exposición de esta derivación/procesión trinitaria, tal como a veces se encuentra en los manuales, da la impresión de que las personas del Hijo y del Espíritu Santo son producto de representaciones teogónicas, expresiones del principio de causalidad, como si las imágenes y los conceptos no tuviesen un carácter analógico y ejemplar. San Agustín no perdió nunca la conciencia del carácter constructivo de nuestros conceptos trinitarios. En el *De Trinitate* dice claramente: «Al discurrir sobre lo inefable, para expresar de algún modo lo que es imposible de enunciar, nuestros griegos dicen una esencia y tres substancias, mientras que los latinos hablan de una esencia o substancia y tres personas, ya que en latín esencia y substancia son términos sinónimos. Y me atrevo a hablar así para dar a entender, al menos en enigma, lo que se intenta expresar y para responder cuando se nos pregunta qué son estos tres. Que son tres, nos lo asegura la fe verdadera al decirnos que el Padre no es el Hijo, y que el Espíritu Santo, don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo; pero cuando se nos pregunta qué son estos tres, hemos de esforzarnos en encontrar un nombre genérico o específico que abrace a los tres; y no se nos ocurre nada, ya que la excelencia infinita de la divinidad trasciende la posibilidad del lenguaje»¹⁹. En otro lugar completa esta idea di-

¹⁹ AGUSTÍN, *De Trinitate* VII, 4,7.

ciendo: «Cuando se nos preguntaba qué son estos tres, teníamos que reconocer la extrema pobreza de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, pero no como si pretendiésemos definir la Trinidad»²⁰.

En este texto queda claro lo que es de fe —la aceptación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como realmente distintos— y lo que es el esfuerzo de la razón humana y cultural por encontrar fórmulas que expresen la Trinidad y la unidad en Dios.

El magisterio de la Iglesia en sus documentos solemnes ha asumido el lenguaje que vino de la tradición griega y latina. En el horizonte de esta racionalidad y con las cuestiones que suscita consiguió repetir la fe ortodoxa. Pero al mismo tiempo que enseña las procesiones, insiste en la perijóresis de las divinas personas y en la co-eternidad y co-igualdad de las mismas. El Padre «engendró» intemporalmente y sin comienzo al verdadero Hijo. El discurso de las procesiones no debe entenderse como una génesis en Dios o como un proceso teogónico, como si Dios estuviera sometido al principio de causalidad. Con las procesiones divinas se quiere destacar simultáneamente la diferencia entre las personas y su recíproca respectividad o comunión. Si las personas son distintas, es para comulgar y estar en unión. Acertadamente ha escrito el teólogo ortodoxo P. Evdokimov: «La Trinidad no es el resultado de un proceso, de una teogonía, sino un dato primordial de la existencia divina. No es una obra de voluntad hipostática ni de necesidad de naturaleza: Dios es eternamente, sin comienzo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, reciprocidad interna de su amor»²¹. Difícilmente podría expresarse mejor lo que queremos afirmar. Dios es, originalmente y sin comienzo, Padre, Hijo y Espíritu Santo en comunión recíproca tan absoluta y eterna que están siempre en unidad; por eso son Trinidad o una unidad trina.

San Agustín desarrolló en sus catequesis y en sus sermones una concepción de la unidad trinitaria más abierta que la de su

²⁰ Ib., V, 9,10.

²¹ P. EVDOKIMOV, *L'Ésprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 43.

tratado *De Trinitate* a base de una metafísica del espíritu²². Parte de Dios como *perpetua caritas*, como amor eterno²³. Entre las personas existe una intercomunión tan sublime que hace que haya una *trina unitas* o una *una trinitas*²⁴. Para él, persona significa siempre una relación con el otro: en la Trinidad las personas son siempre *relativae* (relacionadas unas con otras) *vicissim* y *ad invicem* (vueltas unas hacia las otras) o *pluraliter relativae* (relacionadas pluralmente). Por tanto, se trata de sujetos respectivos, es decir, de sujetos que dicen relación el uno al otro²⁵. En su tratado *De Trinitate* decía muy bien: «Cada una de las personas divinas está en cada una de las otras y todas en cada una y cada una en todas y todas están en todas y todas son solamente uno»²⁶.

El fundamento de la perijóresis, tradicionalmente, se veía en la unidad de naturaleza divina, apropiada por cada una de las personas, o en la reciprocidad de las relaciones de origen con referencia al Padre. Nosotros sostenemos aquí todavía otro fundamento: la perijóresis de las tres divinas personas, originalmente simultáneas y co-eternas, en infinita comunión recíproca, de manera que se unifican (es decir, «se hacen una cosa»), sin confusión, y son un solo Dios.

Santo Tomás de Aquino, en su comentario al evangelio de san Juan, reafirma lo que acabamos de decir: «Hay una doble unidad en el Padre y en el Hijo, de esencia y de amor (*duplex unitas essentiae et amoris*), y en virtud de las dos el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre»²⁷. El amor es la forma más elevada de unión. Hace que las diferentes personas sean una unión de vida, de entrega mutua y de comunión.

Los conceptos que analizamos al comienzo de este capítulo, tales como vida, comunión y perijóresis, están todos ellos en

²² Véase el estudio de A. TURRADO, en VARIOS, *La Trinidad en la catequesis*, Salamanca 1978, 105-157.

²³ AGUSTÍN, *De symbolo s. ad catech.* 2,4: PL 40,629.

²⁴ ID., *Sermo* 182,3,3: PL 38,986.

²⁵ Cf A. TURRADO, *o.c.*, 139, con los textos de Agustín. En el *De Trinitate* VII, 6,11, Agustín dice que, si el ser es para sí y estar en sí, entonces la persona indica relación al otro: «Nam si esse ad se dicitur, persona, vero, relative».

²⁶ AGUSTÍN, *De Trinitate* VI, 10,12.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Joann.* 17, lectio V.

el lugar que el Nuevo Testamento reserva para Dios: Dios es amor (1 Jn 4,8.16). Todos estos conceptos implican intrínsecamente desbordamiento, diferenciación como expresión de la riqueza interna y de la propia esencia. Si la tradición teológica dice que la esencia (naturaleza y substancia) de Dios es aquello que lo constituye, entonces hemos de decir que Dios es amor y comunión de los divinos tres. Dios es tres únicos en comunión de amor. Esta comunión eterna de amor hace que sean un solo Dios.

En esta comprensión no hay monarquía del uno (bien sea de la substancia del Padre o bien de la unidad de la misma naturaleza divina), sino la comunión eterna de los tres simultáneos, que están siempre uno en el otro, por el otro, con el otro, a través del otro, para el otro, interpenetrándose en amor, conteniendo el uno al otro, según la feliz expresión de san Juan Damasceno: «A semejanza de tres soles, cada uno contenido en el otro, de forma que habría una sola luz debido a la íntima compenetración»²⁸.

3.3. *Las relaciones siempre ternarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo*

Si reconocemos el carácter descriptivo y analógico de las expresiones clásicas como «causa», «generación», «expiración» y «procesiones», también hemos de admitir que son fórmulas altamente sugestivas. Tienen una lógica relacional interna, ya que decir Padre, Hijo y Sople (Espíritu) Santo es significar diferencia y relación. Por eso hay que decir siempre que el Padre es fecundo y origina al Hijo. Los dos, el Padre y el Hijo, están en éxtasis de amor y comunión y permiten la revelación del don y del amor que es el Espíritu Santo. Nosotros utilizaremos, como lo hace la Iglesia en la doxología y en la teología, las mismas expresiones de generación y de expiración; no obstante, lo haremos con la conciencia de su carácter específico.

²⁸ JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 8,14: PG 94,829.860. Santa Gertrudis († 1302) traduce de esta manera su experiencia trinitaria: «Entonces las tres personas irradiaban juntamente una luz admirable; cada una parecía lanzar su llama a través de la otra y ellas se encontraban todas unas con otras»: W. DEHL, *Deutsche Mystiker* II, 90. Como se ve, la relación entre las personas tiene un carácter claramente perijorético.

camente trinitario. Por eso no significan ninguna teogonía, ningún resultado de una producción intradivina y ninguna dependencia causal. Cada una de las personas es «sin comienzo», y por eso se revela simultánea y originalmente, como si brotara una en dirección hacia la otra. Esta es la realidad primera, la co-existencia en comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo o, en un lenguaje más formal, de los tres únicos perijorizados, siendo un solo y único Dios. De esta forma evitamos el riesgo de la jerarquización subordinacionista en Dios (primero el Padre, segundo el Hijo y tercero el Espíritu Santo) o de la subordinación desigual: el Padre lo tiene todo sin recibirlo de nadie, el Hijo recibe sólo del Padre y el Espíritu Santo recibe del Padre y del Hijo, o sólo del Padre mediante el Hijo. Evitamos también el teogonismo y el modalismo cuando derivamos las personas de la naturaleza divina, que sería apropiada de modos distintos por cada una de las personas o que se desdoblara por una virtud intrínseca en tres concreciones hipostáticas.

Nuestro esfuerzo reside en partir trinitariamente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en perijóresis eterna. Dios es la Trinidad de personas entrelazadas por el amor y por la comunión. Las tres son originales desde toda la eternidad. Ninguno es anterior al otro. Las relaciones son de participación recíproca y no de derivación hipostática; son de correlación y de comunión y no de producción y procesión. Lo que se produce y procede es la revelación intratrinitaria e interpersonal. Una persona es condición de la revelación de la otra en un dinamismo infinito, como espejos que se reflejan triplemente sin fin. Se evita el riesgo del triteísmo mediante la comunión y la perijóresis, es decir, por las relaciones siempre ternarias que existen originalmente entre las personas. Esta comunión perijorética no es el resultado de las personas. Es simultánea y original con las personas. Ellas son lo que son por su comunión esencial e intrínseca. Si esto es así, queda claro que en Dios todo es ternario, todo es *Patreque, Filioque* y *Spirituque*. Las partículas de conjunción se aplican absolutamente a las tres personas. La partícula y se encuentra siempre y en todo.

Consiguientemente, hemos de decir que el Padre se auto-revela como misterio abismal y acogedor, misterio paternal y

maternal, a través del Hijo y en el Espíritu. El Padre revela al Hijo como su Palabra con la participación del Espíritu Santo, que es siempre Espíritu del Hijo y del Padre. El Hijo es «engendrado» por el Padre en el Espíritu Santo. Dicho de manera figurada: el Padre «engendra» al Hijo virginalmente en el seno materno y virginal del Espíritu Santo. Trinitariamente diríamos entonces: el Padre «engendra» al Hijo *Spirituque*, esto es, en comunión con el Espíritu Santo.

A su vez, el Hijo se revela al Padre en la luz del Espíritu Santo, que escudriña las profundidades del misterio (cf 1 Cor 2,10). Se revela también al Espíritu Santo como correlacionado con el Padre, ya que el Padre será eternamente el Padre del Hijo. Revela igualmente al Espíritu Santo el misterio insondable del Padre en su desbordante erupción de amor y de entrega.

Finalmente, el Espíritu «procede» del Padre y reposa sobre el Hijo. El es así *ex Patre Filioque* (del Padre y del Hijo). El Espíritu revela el poder del Padre, que se manifiesta como sabiduría en el Hijo. Es una potencia infinita de amor y de unión por la comunión. El Espíritu y el Hijo participan de la innascibilidad del Padre y atestiguan juntos la diversidad y la comunión en la Trinidad. El Espíritu Santo es el que permite al Padre y al Hijo amarse infinitamente. El es el que siempre innova y renueva, ya que el amor jamás es repetición, y la exuberancia de vida nunca se agota.

En fin, cada persona lo recibe todo de la otra y lo da simultáneamente. Como son tres únicos, nunca hay verdaderamente relaciones diádicas de oposición (Padre e Hijo, o Padre-Hijo y Espíritu Santo), sino relaciones ternarias de comunicación y de comunión. Existiendo como tres eternamente, también se entrelazan y convergen eternamente en la suprema comunión que se muestra como unidad del mismo y único Dios trinitario. Por su propia dinámica interna, las tres divinas personas se derraman hacia fuera, creando otros diferentes (creación cósmica y humana), para que puedan ser el receptáculo de la trasfusión del amor comunicativo y del océano sin límites de la vida trinitaria.

3.4. *La inclusión trinitaria: la Trinidad, todo en todas las cosas*

Así pues, la unidad trinitaria es perijorética y de comunión. No aparece únicamente en la revelación neotestamentaria envolviendo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sino que se da también en la historia salvífica universal y en su condensación en el espacio eclesial. Aquí, en la Iglesia, se encuentran aquellos a los que el Espíritu Santo ha llevado a aceptar a Jesús como salvador e Hijo, guiándolos en el descubrimiento de Dios como Abbá. Este Espíritu y el resucitado juntos actúan en el nivel de toda la creación, fermentan las transformaciones del mundo, hacen avanzar el proyecto del Padre, que es la inauguración progresiva del reino hasta su culminación escatológica. El padre surge como el término-omega de la historia mediante la expansión del señorío del Hijo, constituido a partir de la resurrección como señor del universo (cf Rom 1,3) por la fuerza actualizadora y transformadora del Espíritu.

San Pablo y san Juan aluden a una inclusión de las personas y de la historia en la unión perijorética de la Trinidad. En su oración sacerdotal, Jesús lo dice claramente: «Que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que *ellos estén en nosotros* y el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). Esta unidad trinitaria es integradora e inclusiva. Está destinada a la glorificación plena de toda la creación en el Dios trino, que sana al que está enfermo, que libera al que está cautivo, que perdona al que está ofendiendo a la comunión divina. Esta integración trinitaria tiene que mostrarse ya ahora en la historia, en la medida en que se superan las rupturas de la comunidad (Gál 3,28: judíos y paganos, griegos y bárbaros, esclavos y señores, hombres y mujeres; cf Rom 10,12) y se establece una economía del don, atendiendo a las necesidades (He 4,31-35), en una comunidad en la que haya «un solo corazón y una sola alma» (He 4,32).

San Pablo se refiere a los pasos de la instauración del reinado de Jesús resucitado por la fuerza del Espíritu vivificante hasta que «Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). En cierta forma, podemos decir que la Trinidad tiene todavía un futuro en la medida en que la creación que le pertenece no ha

sido aún asumida e integrada en la comunión de las tres divinas personas. Sólo entonces las tres personas serán una única comunión total.

4. La comunión trinitaria como crítica e inspiración de la sociedad humana

La consideración de la comunión de los tres diferentes nos lleva a una actitud crítica frente a la persona, la comunidad, la sociedad y la Iglesia. En nuestra cultura dominante ha imperado en el nivel de la persona el predominio del individuo, del descompromiso aislado, de sus derechos comprendidos fuera de la relación con la sociedad. El monoteísmo a-trinitario de las Iglesias, la ideología de la subjetividad, de la unidad/identidad, han acabado reforzando y reflejando además esta distorsión. Comprender a la persona humana como imagen y semejanza de la Trinidad implica medirla siempre por su relación abierta hacia los demás; tan sólo estando en los otros, entendiéndose a partir de los otros y siendo a través de los otros es como construye su identificación. La incomunicabilidad propia de cada persona solamente existe para permitir la comunión con otros diferentes. A la luz de la Trinidad, ser persona a imagen y semejanza de las divinas personas significa mantenerse como un nudo de relaciones en permanente actuación: hacia su origen (hacia atrás y hacia arriba) en el misterio abismal del Padre, hacia sus semejantes (hacia los lados) revelándose a los otros y acogiendo la revelación de los otros en el misterio del Hijo, hacia dentro de sí mismo en su interioridad en el misterio del Espíritu Santo.

La Trinidad constituye una comunión abierta hacia más allá de las mismas personas, incluyendo a la creación. La persona no puede agazaparse dentro de sus propias relaciones interpersonales, perdiendo el sentido de las relaciones mayores, sociales e históricas, de carácter traspersonal y estructural. La personalización por la comunión no puede desembocar en un personalismo alienado de los conflictos y de los procesos sociales de transformación, sino que ha de buscar el establecimiento de relaciones distintas, más participadas y humaniza-

doras. Esta crítica vale también para la comunidad, en donde las relaciones son próximas, nominales e integradoras de la persona y del trabajo, de la vida y del interés común. La comunidad tiene que situarse en un todo mayor, ya que no constituye un mundo cerrado y reconciliado. El comunitarismo está cerca del anarquismo.

La sociedad moderna, en las dos versiones que ha asumido históricamente en el socialismo y en el capitalismo, presenta grandes desviaciones cuando se ve enfrentada con el ideal de la comunión trinitaria. Bajo el régimen liberal-capitalista se vive realmente una dictadura de clase burguesa con sus intereses individualistas y empresariales, resguardados siempre a partir del control del aparato de Estado. Este régimen ha introducido las divisiones más radicales que se conocen históricamente entre ricos y pobres, entre razas y entre sexos. Gran parte de la desgracia de los pobres del mundo, particularmente en el Tercer Mundo, es una consecuencia del hambre incontrolada de acumular individualísticamente (la persona o la empresa), promovida por el sistema del capital, hoy con dimensiones mundiales. Junto a la empresa económica que hace cada vez más homogéneos los mercados, se lleva a cabo simultáneamente la imposición del mismo modelo político, basado en la elitización del poder y en la marginación de la gran mayoría del pueblo, más bien invitado a adherirse mediante el voto que estimulado a ser creativo y a encontrar formas sociales más adecuadas de promoción de la vida de todos. Al mismo paso camina la empresa ideológica masificante, indiferenciadora de valores, mercantilizadora de las diferencias en interés de élites de poder. En el capitalismo se lleva a cabo, siguiendo el surco de la profanización, el dominio a partir del uno: se intenta crear un solo capital total, un solo mercado, un solo mundo de consumidores, una sola visión legítima del mundo, una sola forma de relacionarse con la naturaleza, una sola manera de encontrarse con el absoluto. Las diferencias son consideradas como patologías y desviaciones de la única norma; por eso se las arranca de raíz o se las tolera con malos ojos.

Veíamos que la grandeza de la comunión trinitaria residía precisamente en el hecho de ser la comunión entre los tres di-

ferentes; la diferencia acogida mutuamente es la mediación para la unidad plural de los divinos tres. Las sociedades bajo el régimen capitalista contradicen por su práctica y por su teoría las interpelaciones y las invitaciones de la comunión trinitaria. No son (solamente por vía de la negación) mediación para que las personas y los cristianos experimenten la Trinidad en la historia.

Las sociedades en régimen socialista se estructuran según un principio verdadero, el de la comunión entre todos, el de la participación de todos en la producción y reproducción de la vida. Han captado la relevancia fundamental de lo social para la sociedad. Pero este elemento social es comprendido y es actuado históricamente de una manera colectivista, es decir, no pasa por la mediación indispensable de la acogida de las diferencias personales y de la comunidad de las personas. Hemos de ver en el socialismo una especie de imposición de lo social de arriba abajo, a partir del partido, que se entiende como vanguardia de la revolución social y como el intérprete del sentido de la historia. Lo social no es realizado en todas las dimensiones, desde abajo, en las relaciones personales, en la constitución de una red de comunidades, a partir de las cuales se organice la sociedad civil con su aparato de articulación y conducción que es el Estado. Lo social burocráticamente impuesto no engendra una sociedad de iguales dentro del respeto a las diferencias, sino la colectivización con rasgos de masificación.

A la luz de la comunión trinitaria podríamos decir que en el socialismo vigente la comunión anularía a las personas, las personas no serían acogidas como diferentes-en-relación, salvaguardada su diferencia, sino que serían subsumidas en un todo homogeneizador e igualitarista.

Pero más aún que de crítica, la comunión trinitaria es fuente de inspiración para las prácticas sociales. Especialmente los cristianos comprometidos en los cambios estructurales de la sociedad a partir de las grandes mayorías pobres encuentran en la Tri-unidad su utopía eterna. Los tres diferentes afirman la diferencia uno del otro; al afirmar al otro y entregarse totalmente a él, cada uno se constituye como diferente en comu-

nión. En la Trinidad santa no hay dominación a partir de un polo, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua. Son diferentes, pero ninguno es mayor o menor, antes o después del otro. Por eso, una sociedad que se inspire en la comunión trinitaria no puede tolerar las clases, las dominaciones a partir de un poder (económico, sexual o ideológico) que someta y margine a los demás diferentes.

La sociedad que puede surgir bajo la inspiración del modelo trinitario tiene que ser fraternal, igualitaria, rica por el espacio de expresión que concede a las diferencias personales y grupales. Sólo una sociedad de hermanos y hermanas, cuyo entramado social esté urdido por la participación y la comunión de todos en todo podrá reivindicar la posibilidad de ser una pálida imagen y semejanza de la Trinidad, el fundamento y el bienestar último del universo. Escribía acertadamente J. Moltmann en este sentido: «Solamente respeta al Dios trinitario una comunidad cristiana una, única y unificante, sin dominio ni opresión; y una humanidad una, única y unificante sin dominio de clase y sin opresión dictatorial. Este es el mundo en el que los seres humanos se caracterizan por su relación social, y no por su poder o por lo que tienen. Este es el mundo en el que los seres humanos lo tienen todo en común y lo comparten todo, a excepción de sus características personales»²⁹. No le corresponde a la teología señalar los modelos sociales que más se acercan a la utopía trinitaria. Sin embargo, si tomamos la democracia fundamental, como la tomaron ya los antiguos (Platón, Aristóteles y otros teóricos), no tanto como una formación social definida, sino como un principio inspirador de modelos sociales, entonces tendríamos que decir que los valores implicados en ella constituyen los índices mejores de respeto y de acogida de la comunión trinitaria. La democracia fundamental intenta la mayor igualdad posible entre las personas mediante procesos cada vez más comprensivos de participación en todo lo concerniente a la existencia humana personal

²⁹ J. MOLTSMANN, *La dottrina sociale della Trinità*, en *Sulla Trinità*, Napoli 1982, 36; ID, *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en «Concilium» 197 (1985) 67-77.

y social. Más allá de la igualdad y de la participación, intenta la comunión con los valores trascendentes, aquellos que definen el sentido supremo de la vida y de la historia. Pues bien, cuanto más se concretan tales ideales, mejor se reflejará la comunión divina entre los seres humanos.

Como esta comunión, esta participación y esta igualdad se les niega a las mayorías, que se quedan oprimidas y secularmente marginadas, se hace urgente que, a partir de los propios oprimidos, se inaugure un proceso de liberación. Los que creen, encuentran en el Dios de su fe una inspiración insuperable para la lucha de su liberación. Esta liberación intenta promover la participación y la comunión, realidades que traducen más densamente en la historia el mismo misterio de la comunión trinitaria.

La comunión trinitaria nos ayuda además críticamente a apreciar la forma como se organiza la Iglesia. Ante todo hemos de reconocer que la Iglesia se inscribe en la dimensión del misterio³⁰, ya que en su seno se encuentran el Hijo encarnado y el Espíritu Santo como su principio de animación, de santificación y de comunión. Ella es el gran sacramento del resucitado y de su Espíritu, enviados ambos por el Padre para que se construya a su alrededor la comunidad mesiánica, anticipadora de la comunidad en el reino de la Trinidad. Sin embargo, esta realidad fundamental y estrictamente teológica se configura en la historia dentro de unos moldes vinculados a determinadas concepciones del mundo y del poder, al lado de otros elementos que, sin duda alguna, provienen de la tradición de los apóstoles y de Jesús de Nazaret.

Así, la representación de la unidad de la Iglesia, en la Iglesia de Occidente, se aferra —como ya han señalado eminentes eclesiólogos³¹— a una visión del monoteísmo pre-trinitario o a-trinitario. La estructura monárquica de la Iglesia institucional

³⁰ Cf L. BOFF, *A Igreja como mistério e a teologia da libertação*, en *A Igreja se fez povo*, Petrópolis 1986, 12-25.

³¹ Cf Y. CONGAR, *La Tri-unité de Dieu et l'Église*, en «La Vie Spirituelle» 604 (1974) 687-703, con bibliografía; J. MOLTMANN, *Crítica del monoteísmo político y clerical*, en *Trinidad y reino de Dios*, o.c., 207s; B. FORTE, *La Chiesa, icona della Trinità*. Breve ecclesiologia, Brescia 1984.

queda entonces fundamentada de la siguiente manera: un solo cuerpo eclesial, una sola cabeza (el papa), un solo Cristo, un solo Dios. Las raíces de esta comprensión se encuentran ya en el siglo II en san Ignacio de Antioquía († 107). La monarquía celestial da su base a la monarquía terrena, es decir, al principio de la concentración de todo el poder en una sola persona, representante único del Dios único. Este poder sagrado se desdobra a continuación a través de jerarquías descendentes, manifestando la desigualdad dentro de la comunidad. En esta visión pre-trinitaria, la autoridad asume una actitud paternalista; queda imbuida de una aureola de buena voluntad y de solicitud, pero deja de reconocer y de valorar la capacidad de inteligencia y de iniciativa de los subordinados. Hace todo lo posible *para* los fieles, para el pueblo de Dios, pero poco o casi nada *con* los fieles de ese pueblo de Dios. Dentro de esta práctica resulta difícil que se pueda hablar, en términos prácticos, de Iglesia-comunidad de bautizados y de servicios. En situaciones-límite o de crisis de consenso, la solución va normalmente en favor de la autoridad. A los demás no raras veces les queda sólo el camino del sometimiento o el de la revuelta, con la exclusión o con otras penas canónicas. Con esto no se quiere poner en cuestión el primado que le corresponde a Pedro; pero es importante situarlo precisamente en donde debe estar, esto es, dentro de la Iglesia-comunidad-de-los-fieles, y no por encima o fuera de ella.

La comunión perijorética de la Trinidad, misterio solar, ilumina el misterio lunar de la Iglesia. La Iglesia es un misterio derivado (*mysterium derivatum*, como decían los padres de la Iglesia) de otros misterios más fundamentales, especialmente del misterio del amor y de la comunión entre los divinos tres. Lo mismo que hay una *koinonía* trinitaria, también hay una *koinonía* eclesial. La definición primera de la Iglesia es la siguiente: la comunidad de los fieles que están en comunión con el Padre, por el Hijo encarnado, en el Espíritu santificador, en comunión entre sí y con sus coordinadores. A los fieles, el Espíritu y el resucitado les conceden múltiples dones y servicios (cf 1 Cor 12). Pero es uno mismo el Espíritu que los da y es uno mismo el Señor (1 Cor 12,4). La colegialidad episcopal encuentra en la comunión trinitaria su mejor fundamento teoló-

CAPÍTULO 8
GLORIA AL PADRE, GLORIA AL HIJO,
GLORIA AL ESPÍRITU SANTO

gico³². Son muchos los obispos, pero forman un solo cuerpo episcopal. Así como los tres únicos son un solo Dios en comunión, también los doce apóstoles cumplen un solo episcopado colegial. De la misma forma, son muchas las Iglesias locales, pero todas ellas juntas forman una sola Iglesia de Dios. La catolicidad de la Iglesia reside en el respeto y en la acogida de los dones y de las particularidades que el Espíritu ha suscitado en cada una de ellas. Todas las Iglesias locales se unen entre sí por el resucitado y en el Espíritu. La comunión eclesial expresa la comunión trinitaria: cada persona es distinta, pero reconoce a la otra y se entrega totalmente a ella. El texto de san Juan que hemos citado anteriormente (Jn 17,20-21) muestra la relación perijorética entre el Padre y el Hijo, que se sitúa como modelo para la comunidad de los discípulos y discípulas de Cristo: «para que ellos estén en nosotros» (Jn 17,20). De la visión trinitaria se deriva un modelo de Iglesia que es más bien comunión que jerarquía, más servicio que poder, más circular que piramidal, más de un gesto de abrazo que de un gesto de inclinación reverente ante la autoridad (*proskýnesis*).

Este modelo perijorético de Iglesia somete todos los servicios eclesiales (el episcopado, el presbiterado, los ministerios laicales, etc.) al imperativo de la comunión y de la participación de todos en todo lo que se refiere al bien de todos. Entonces la Iglesia es de hecho «el pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (*Lumen Gentium* 4).

Hasta ahora hemos intentado reflexionar sobre el misterio trinitario a la luz de la doctrina de la Iglesia o de las disquisiciones de los teólogos. En este punto valía más la razón y la comprensión que el corazón y la alabanza. Intentaremos ahora recuperar estos mismos datos a partir de otra preocupación que, en verdad, jamás estuvo ausente de nuestra exposición: la de la doxología¹. Por doxología (*doxa* en griego significa gloria) entendemos la experiencia de las realidades divinas expresada en alabanzas, acciones de gracia, actitudes de respeto y de acogida alegre de los hechos que Dios llevó a cabo en favor de los hombres y mujeres. En la base de toda teología (reflexión sobre y a partir de la revelación) está la doxología (celebración del Dios que se revela). Esto vale de manera muy especial para la verdad trinitaria. Antes de que surgieran la discusión de los teólogos y las tomas de posición del magisterio, estuvo la oración de los fieles, las celebraciones litúrgicas y la vivencia cotidiana, tranquila y no refleja, de la presencia del Padre por el Hijo en la unión con el Espíritu Santo, en medio de la humanidad, en el seno de la Iglesia y en el corazón de los fieles.

³² El papa SIMMACO, en una carta a Aronio de Arlés, alrededor del año 500, aludía a la referencia trinitaria del mismo sacerdocio que existe en los diferentes obispos: *Epist.* 3 PL 62,51A.

¹ Para una reflexión doxológica cf A. HAMMAN, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 124-134; VARIOS, *Trinidad y vida cristiana*, Salamanca 1979; E. SCHLINK, *Trinitat*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, Tubingen 1962, 1032-1043; J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 168-178.

Jesús reveló su secreto de Hijo y su relación íntima con el Padre en una oración (cf Mt 11,25-27; Lc 10,21-22) cargada de alegría del Espíritu (Lc 10,21): «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra... Nadie conoce al Hijo sino el Padre ni conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». También nosotros juzgamos oportuno, en la atmósfera de la piedad, acercarnos respetuosamente al misterio de la santísima Trinidad. Por eso lo hacemos comentando la oración diaria de los cristianos, el «Gloria al Padre». El comentario incluirá la reflexión teológica, pero al servicio de la doxología y de la mistagogia (= iniciación del cristiano en el misterio trinitario).

1. La santísima Trinidad como evangelio para los hombres y las mujeres, especialmente para los pobres

Queremos responder a la siguiente cuestión: ¿en qué medida la santísima Trinidad es evangelio, es decir, buena nueva para las personas, especialmente para los oprimidos? Para muchos cristianos la santísima Trinidad parece ser solamente un misterio lógico: ¿cómo es posible que el único Dios se realice en tres personas?, ¿cómo puede la trinidad de personas constituir la unidad del Dios único? Realmente, un cristiano que entra por primera vez en contacto con las discusiones trinitarias podrá tener esta impresión. La fe cristiana se aculturó en el mundo helenista. Los cristianos tuvieron que traducir su doxología en una teología adecuada a aquel ambiente para asegurar la verdad de la fe; usaron las expresiones que estaban al alcance de la razón crítica de aquel tiempo, como substancia (naturaleza y esencia), persona (hipóstasis, prósonon), relación, perijóresis (circumincisión) y procesión. Fue aquél un camino atormentado, como vimos en los capítulos anteriores, pero que ha marcado nuestra reflexión hasta hoy, aun cuando el misterio siga desafiando todas las categorías humanas y provocando nuevas aproximaciones, nacidas del encuentro de la revelación bíblica con la cultura ambiental. No hemos de olvidar nunca que el Nuevo Testamento nunca utiliza las expresiones «trinidad de personas» y «unidad de naturaleza». Decir que Dios es Padre,

Hijo y Espíritu Santo es revelación; decir que Dios es *una substantia et tres personae* es teología, esfuerzo humano por captar la revelación de Dios dentro de las exigencias de la razón. La situación no cambia substancialmente cuando el cristiano considera los pronunciamientos oficiales del magisterio. Allí encontrará formulaciones de gran precisión y coherencia lógica, hasta el punto de haber refrenado históricamente el coraje especulativo de los teólogos. El progreso dogmático se cerró prácticamente en el concilio de Florencia (1439-1445); la producción teórica posterior hasta nuestros días (con algunas excepciones que hemos referido anteriormente) se centra especialmente en comentar los términos definidos y en ahondar en cuestiones históricas o detalles del sistema ya construido ².

No es fácil explicar al cristiano, preso en el «misterio lógico» de la Trinidad, que el número tres de Trinidad (*trias* y *trinitas*: expresiones consagradas a finales del siglo II por Teófilo de Antioquía y por Tertuliano) no significa ninguna contabilidad y ninguna operación aritmética de suma o adición. Las Escrituras nunca cuentan nada en Dios; sólo conocen un número divino, el «único»: un único Dios, un único Señor, un único Espíritu. Este único no es ningún número, el primero de una serie. Es más bien la negación de todo número. Es simplemente lo único. El Padre es un único, el Hijo es un único y el Espíritu Santo es un único. Los únicos no se suman. Como intentamos explicar anteriormente, es la eterna comunión de los únicos entre sí lo que constituye la unidad divina en la fuerza de la vida y del amor (naturaleza divina). Sin embargo, debido a la comunión y a las relaciones que se nos han revelado entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, existe un orden en los nombres divinos. Aunque cada persona es co-eterna con las otras y no existe por eso ninguna anterioridad de una sobre la otra, hemos de afirmar, sin embargo, que el Padre que engendra tiene una anterioridad lógica sobre el Hijo engendrado, y éste sobre el Espíritu, que es espirado por el Padre junto y a través del Hijo. Así es como hay que entender el orden en los nombres divinos. En virtud de esto, surge la conveniencia hu-

² A. MICHEL, *Trinité*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, Paris 1950, 1083.

mana de hablar de tres «personas»³. Pero la teología nunca queda satisfecha con esta expresión «tres personas», como lo demuestran las ininterrumpidas discusiones posteriores.

Importa superar la comprensión de la Trinidad como misterio lógico y llegar a la del misterio salvífico. La Trinidad tiene que ver con la vida de cada persona, con su hacer cotidiano en el esfuerzo de dirigir la existencia en la conciencia recta, en el amor y la alegría, en el sufrimiento de la pasión del mundo y de las tragedias existenciales; tiene que ver también con la lucha por denunciar las injusticias sociales y por construir una convivencia más humana y fraternal, con todos los sacrificios y martirios que supone no raras veces este empeño. Si no conseguimos incluir a la Trinidad en este camino personal y social, no mostraremos el misterio salvífico ni evangelizaremos adecuadamente. Si los oprimidos que creen concientizan el hecho de que sus luchas por la vida y la libertad son también las luchas del Padre y del Hijo y del Espíritu por producir el reino de la gloria y de la vida eterna, entonces tendrán más motivos para luchar y resistir; el significado de su compromiso romperá el mezquino marco histórico y ganará una inscripción eterna en el seno del mismo misterio absoluto. No estamos condenados a vivir solos y aislados unos de otros; estamos llamados a convivir y a entrar en la comunión trinitaria. La sociedad no está definitivamente perdida en sus relaciones injustas y desiguales, sino llamada a transformarse a la luz de las relaciones abiertas e igualitarias que rigen en la comunión trinitaria, utopía realizada de todo caminar histórico-social. Si la Trinidad es evangelio, entonces lo es especialmente para los oprimidos y para los condenados a la soledad.

³ El Nuevo Testamento presenta varios órdenes de los nombres divinos: Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28,19; Rom 8,11; 15,16); Espíritu Santo, Hijo, Padre (1 Cor 12,4-6; Ef 4,4-6); Hijo, Padre y Espíritu Santo (2 Cor 13,13); Espíritu Santo, Padre, Hijo (He 20,28); Padre, Espíritu Santo, Hijo (2 Tes 2,13-14; 1 Pe 1,1-2); Hijo, Espíritu Santo, Padre (Ef 2,18; 1 Cor 6,11). San Gregorio Nacianceno se pregunta: «¿A qué se debe esta variación en el orden?»; y responde: «Para mostrar la igualdad de naturaleza» (*Oratio* 34,15: PG 36,253). Teodoreto, gran teólogo en cuestiones cristológicas y trinitarias del siglo V, decía: con este cambio en el orden se quiere «enseñar que la diferencia de los nombres no significa ninguna diferencia ni dignidad...; se quiere llamar la atención sobre la igualdad de la gloria en el seno de la Trinidad» (*Haereticorum fabularum Compendium* 3: PG 83,456).

2. Reverencia ante el misterio

La doxología es una actitud de adoración, de agradecimiento y de respeto ante el misterio trinitario. ¿Cómo hemos de situarnos ante el misterio? Conviene ver con claridad en qué sentido se presenta la santísima Trinidad como misterio. La enseñanza oficial de la Iglesia proclama la santísima Trinidad como un misterio estricto. Por misterio estricto (*stricte dictum*) se entiende una verdad que trasciende las posibilidades de comprensión humana, una verdad garantizada solamente por la comunicación divina y que, incluso después de comunicada, no puede ser captada positivamente. Esta comprensión del misterio se elaboró contra el racionalismo, especialmente el racionalismo idealista, que intentaba transformar las verdades de la revelación en meras conquistas de la razón natural. En este sentido, el misterio sería una particularidad de una frase y se entendería a partir de la razón; el misterio sería algo pasajero, válido para el tiempo de la oscuridad de la razón en la historia: en la eternidad acabaría el misterio, ya que veríamos a Dios cara a cara.

Efectivamente, entendido de este modo, la santísima Trinidad es un misterio estricto, ya que escapa a la comprensión de la razón el que tres personas distintas puedan estar de tal forma unas en las otras que constituyan un único Dios; es incomprendible a la razón humana la absoluta igualdad de las personas, dado el hecho de que el Hijo «procede» del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del/mediante el Hijo; está más allá de la razón humana combinar la radical simplicidad de Dios con la trinidad de personas.

Este concepto de misterio difícilmente provoca una actitud de veneración. Se define como el límite de la razón, bloqueando su sed de comprensión. Este concepto, a pesar de su validez (en el sentido que expusimos anteriormente) provoca más bien una actitud de angustia y de estrangulamiento de la mente. No obstante, hemos de reconocer que esta idea de misterio no corresponde a la amplitud y profundidad que el misterio poseía en el cristianismo antiguo. Dios y la santísima Trinidad eran considerados ciertamente como misterio, pero como misterio *revelado*. Pertenece al misterio cristiano ser revelado y

comunicado por los testimonios de la fe (cf Rom 16,25; 1 Cor 2,1-6; Ef 1,9; 3,9; Col 1,26; 1 Tim 3,9.16; cf Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10). Pero pertenece también al misterio seguir siendo misterio en la revelación; de este modo, no significa el límite de la razón, sino lo ilimitado de la razón. Tiene una conaturalidad con la existencia humana, ya que también ella es misterio abismal, habitada por lo infinito, que le hace tener el deseo de ver y amar a Dios y de vivir en una absoluta comunión con él y con todas las cosas del universo ⁴. En el caso del misterio trinitario, se reveló en el camino histórico de Jesucristo y en las manifestaciones del Espíritu. Por eso puede ser llamado, con razón, un misterio sacramental, es decir, un misterio que se comunica en la encarnación y en la venida del Espíritu sobre María y los apóstoles en pentecostés. Se puede hacer el relato de su recorrido y cómo fue captado lentamente por los primeros testigos del misterio cristiano.

Comprendiendo el misterio en este horizonte, podemos entender que provoca la reverencia sagrada, única actitud válida ante el último y supremo ser de nuestra vida. En vez de angustiar a la razón, hace ensancharse la mente y el corazón. No es un misterio ante el que nos quedemos mudos y atónitos, sino ante el que nos alegramos, cantamos y damos gracias. No es un muro que se levante frente a nosotros, sino una puerta que se nos abre hacia el infinito de Dios. Si no podemos abrazar la montaña, sí que podemos acercarnos a ella, tocarla y celebrarla. Lo mismo ocurre con el misterio de la santísima Trinidad. No está fuera de nosotros. Nos rodea por todos los lados, mora dentro de nosotros y nos invita a integrarnos en la comunión eterna de las divinas personas.

Ante el misterio humano cabe el respeto y la veneración. Ante el misterio de Dios vale todo eso, pero todavía más la fe. Creer es mucho más que aceptar las afirmaciones que Jesús y los apóstoles nos han hecho en nombre de la Trinidad (*credere Trinitati, Christo*) y sobre la Trinidad. Creer significa fundamentalmente entregarse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo,

⁴ El término griego *mysterion* fue traducido al latín arcaico por *sacramentum*; véase una profundización de su significado en L. BOFF, *O que significa sacramento*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 34 (1974) 860-895.

confiar nuestra vida, nuestro caminar y nuestra muerte al misterio de comunión que nos arropa y nos realiza infinitamente. Creer, en esta visión comprensiva, implica un modo de ser; no es tanto reflexionar sobre el misterio como dejarse captar por él, entrar en la dinámica de su revelación, sumergirse en la comunión de la vida divina trinitaria. Lo mismo que para entender la música necesitamos el oído, y para captar el arte necesitamos el sentido estético, lo mismo ocurre con el misterio: necesitamos la fe, que nos sitúa en aquella posición a partir de la cual tiene sentido hablar del misterio de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que son un único Dios. Asegurado este espacio de la fe cordial, la razón podrá llevar a cabo su acción, que consiste en escudriñar la lógica graciosa del misterio. La razón no intenta eliminar el misterio, sino apropiarlo a la existencia humana. Y cuanto más ahonda en las dimensiones de lo divino, más se abre el horizonte del misterio. Dios entonces no es un misterio pasajero, dentro de la situación terrena de las personas, que deje de serlo en la eternidad. Dios (lo mismo que la persona humana y la historia de las colectividades) es un misterio en sí mismo, también por la eternidad hacia fuera. El misterio es más que la verdad revelada; misterio es Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, entrando en la creación, pasando por sus negatividades, rescatándola de la rebelión del pecado e integrándola en su comunión eterna. Como se deduce, se trata siempre del trascendente que impregna lo inmanente haciéndolo transparente ⁵.

Si la razón dirigida por la fe no llega a entender siquiera lo fundamental de Dios, no por eso se entrega a la desesperación o a la resignación. La misma razón reconoce amigablemente que «Dios puede ser aquello que nosotros no podemos entender» ⁶.

⁵ Véanse las oportunas reflexiones de M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Estella 1967, 483s; K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1961, 53-101; A. MILANO, *Trinidad*, en *Diccionario teológico interdisciplinar IV*, Sígueme, Salamanca 1983, 587-588; A. BRUNNER, *Dreifaltigkeit*. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976, 20-21.

⁶ HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate III*, 1.

3. ¡Hemos visto su gloria!

Cuando el misterio se revela, manifiesta la gloria del Dios trino. ¿Qué significa aquí gloria? Gloria consiste en la manifestación de Dios trino tal como es. Gloria implica más que la mera revelación de la existencia de la Trinidad; es mostrar su presencia. La presencia es la existencia potenciada, entregada, comunicada. Por eso la presencia y la gloria están relacionadas con otras realidades: el resplandor, el amor benevolente, la filantropía divina, como decían los padres. A esta presencia percibida, las personas responden con la alegría, con la fascinación y con el sentimiento de estar salvadas y llenas de gracia. Con razón decía Karl Barth: «La Trinidad de Dios es el misterio de su belleza. Negarla es tener un Dios sin resplandor, sin alegría (¡y sin humor!), un Dios sin belleza»⁷.

La belleza de Dios se ha puesto de manifiesto; allí se ha manifestado su gloria. En ningún otro sitio mejor que en la epístola a Tito se muestra la conciencia de esta presencia graciosa de Dios trino: «Un día apareció la bondad de Dios, nuestro salvador, y su amor a los hombres. Y no por causa de las obras de justicia que hubiéramos practicado, sino solamente en virtud de su misericordia, él nos salvó por el bautismo de regeneración y renovación del Espíritu Santo, que derramó abundantemente sobre nosotros por Jesucristo, nuestro salvador» (Tit 3,4-6). La gloria de Dios es el hombre vivo, redimido, el pobre reintegrado en su justicia y en su derecho.

La gloria de la Trinidad aparece en la admiración de las personas, los «queridos de Dios» (Rom 1,7), los «amados del Señor» (2 Tes 2,13), en la exclamación: «¡Con qué amor nos amó el Padre...!» (1 Jn 3,1). O en aquella otra: «¿Quién nos separará del amor de Cristo?... Nada podrá separarnos jamás del amor de Dios, en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8,35-39); «el hijo de Dios me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Por fin encontramos una afirmación globalizante de todo el proceso de autocomunicación divina: «Dios ha amado tanto al mundo que le ha entregado a su propio Hijo único» (Jn 3,16).

La respuesta a esta gloria comunicada no puede ser otra más que dar gloria, devolver amor, cantar alabanzas al misterio (cf Rom 11,33): «En cuanto a nosotros, amemos porque Dios nos amó primero» (1 Jn 4,19). Cuando los cristianos rezan el «Gloria», se sitúan en esta actitud responsorial. Agradecen a la Trinidad su revelación y comunicación; dan gracias al Padre, que nos envió a su Hijo para liberarnos, y al Espíritu como amor derramado en nuestros corazones (Rom 5,5), al Hijo, que nos comunicó el rostro misericordioso del Padre, y al Espíritu Santo que nos hace acoger al Hijo y gritar: ¡Abbá, Padre! (Rom 8,15; Gál 4,6). Los cristianos pueden decir de la Trinidad lo que dijo Juan de Jesucristo: «¡Hemos visto su gloria!» (Jn 1,14). No sin razón los mayores teólogos que vislumbraron con sus reflexiones las dimensiones del misterio trinitario, como san Gregorio Nacianceno, el Pseudo-Dionisio y san Agustín, las terminaron siempre con oraciones ardorosas de alabanza y de agradecimiento, conscientes siempre de sus limitaciones⁸. Realmente, hemos de terminar con el silencio de la razón para dejar que el corazón desborde en su admiración. Refiriéndose a la Trinidad, decía atinadamente santo Tomás: «Honramos a Dios con el silencio, no porque no tengamos nada que decir o que indagar sobre él, sino porque adquirimos conciencia de que nos quedamos siempre más acá de su comprensión adecuada»⁹. Este silencio reverente representa el habla más oportuna del fiel frente al misterio de la santísima Trinidad.

4. Motivos para la glorificación

La glorificación vive de la contemplación del misterio trinitario tanto en su expresión económica (cómo se ha revelado para nosotros en la historia), como en su dimensión inmanente (cómo es Dios en sí mismo desde toda la eternidad), o bien en su significado salvífico-liberador. Consideremos cada uno de estos puntos, que ya hemos tocado anteriormente.

⁷ Véase la larga oración de san Agustín en el final de *Trinitate* XV, 28,51.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. de Trinitate*, Proem. 2-1, ad 6.

⁷ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 1,2.

El Nuevo Testamento nos manifiesta el proceso de revelación del misterio trinitario en el recorrido del caminar de Cristo y de la irrupción del Espíritu en las comunidades primitivas. Jesús revela al Padre como misericordioso, como el Padre del hijo pródigo y de la oveja perdida. Se siente enviado por este Padre. Su acción intenta instaurar el señorío del Padre, en cuanto que libera a las personas de sus opresiones concretas. Libera en virtud de una energía y de un entusiasmo que lo impregna y que causa la admiración de los presentes. Es el Espíritu Santo el que así se manifiesta en favor de Jesús y que, unido a él, actúa también en la historia. Jesús revela especialmente la unión y la comunión que existe entre él, el Padre y el Espíritu. El no está nunca solo, sino siempre relacionado. Incluso en la cruz, donde experimenta el abandono del Padre, sigue todavía dirigiéndose a él como «Dios mío» y entrega su espíritu en manos del Padre.

Todo este proceso de revelación se desarrolla en las diversas expresiones de la vida humana de Jesús: en su oración agradecida, en el anuncio de la buena nueva, en su acción junto al pueblo, en su enfrentamiento con los fariseos, en sus gestos de sanar y de exorcizar, en su trato con los apóstoles. La revelación se hace por medio de palabras, de obras, de actitudes asumidas por Jesús. Contemplar los «misterios/sacramentos de la carne de Jesús» es el camino doxológico que nos conduce a la acción de gracias, a la adoración y a la interiorización del misterio trinitario.

La Trinidad económica es la puerta hacia la Trinidad inmanente. Dios se revela tal como es en sí mismo, esto es, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las hazañas del Hijo encarnado y del Espíritu Santo actuando en la historia, a partir de su venida sobre María, dejan vislumbrar las acciones intratrinitarias. El Padre será eternamente la vida en su misterio radical y oscuro. El Hijo, la vida en su misterio luminoso, por ser recibido del Padre y devuelto a él en amor filial. El Espíritu será para siempre el misterio de vida que une la fuente al caudal y el caudal (el Hijo) a la fuente (el Padre). En virtud de la vida comunicada del uno al otro y del amor que brota entre los tres en comunión suprema, aparece la unidad de los tres únicos.

Las tres personas constituyen una sola comunión, un solo Dios trino.

Todo este misterio es significativo en sí mismo. Basta contemplarlo para llenarnos de alegría y de éxtasis espiritual. Dios es glorificado por él mismo, ya que la gloria de la diversidad de personas y de la unidad de comunión se presenta tan fascinante que no cabe otra actitud más que la de exclamación, de cántico, de alabanza, de adoración y de acción de gracias. Esta glorificación aumenta cuando nos damos cuenta de que estamos envueltos por esta comunión trinitaria: las tres personas quieren introducir a todas las personas y a su mundo en esa misma vida palpitante y comunitaria. Esa comunión no se da como promesa de un futuro todavía por venir; se realiza ya en medio de las personas y de las comunidades. Se vive cuando se saborea efectivamente como comunión de ser y de tener. La Trinidad se comunica como Trinidad cuando se establece la comunión en la tierra. Se vive también como esperanza y se anticipa en esta esperanza cuando los oprimidos y sus aliados luchan contra las rupturas y las opresiones. La comunión trinitaria es fuente de inspiración, factor de protesta, paradigma de construcción.

CAPÍTULO 9
GLORIA AL PADRE,
ORIGEN Y FIN DE TODA LIBERACION

Puede hablarse de muchas maneras de Dios como padre ¹. En una perspectiva *cosmológica*, Dios es considerado como padre por haber creado el universo; esta denominación es frecuente en las religiones del mundo. En un sentido *político*, como en el Antiguo Testamento, Dios es padre por haber creado, escogido y liberado a su pueblo (cf Ex 4,22; Is 63,16; Jer 31,9). En un sentido *espiritual*, Dios es padre por mostrar piedad y misericordia, refugio y protección a los piadosos, a los pecadores y abandonados (cf Sal 27,10; 103,13; Is 63,15; 64,7). En un sentido *psicológico*, Dios es experimentado como padre, protección suprema del desamparo humano, realización utópica de nuestra sed de inmortalidad y de omnipotencia. Todos estos sentidos tienen su propio valor, incluso teológico, pero no es ésta la perspectiva que asumimos en este capítulo. Reflexionaremos sobre el Padre en una perspectiva *trinitaria* ², como la primera persona de la Trinidad, Padre que engendra al Hijo y que junto con (y a través del) Hijo espira al Espíritu Santo en el sentido analógico de estas palabras, como se ha dicho. Reflexionaremos en una doble dimensión: en la primera

¹ Véase la obra que resume las diversas perspectivas: H. TELLENBACH, *Das Vaterbild im Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976; la obra clásica es la de J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983²; L. BOFF, *El Padre nuestro*, Paulinas, Madrid 1982.

² Cf L. BOUYER, *Le Père invisible*, Paris 1976; J. GALOT, *Pour une théologie du Père*, en «Esprit et Vie» 94 (1984) 497-503; 661-669; 95 (1985) 295-304; todo el número 163 de la revista «Concilium» (1981).

consideraremos la revelación del Padre en la historia de la salvación, tal como nos lo ha dado a conocer el Hijo encarnado (Trinidad económica); en la segunda meditaremos sobre el Padre en el seno de la Trinidad y en sus relaciones perijoréticas con el Hijo y con el Espíritu Santo (Trinidad inmanente). Haremos valer la convicción de que el Padre se revela tal como es en sí mismo; lo que de él contemplamos en el tiempo es una revelación de lo que es en la eternidad. Además de eso, los divinos tres están siempre relacionados de tal manera que jamás podrá hablarse solamente del Padre sin su comunión con las otras personas, y viceversa.

1. El Padre invisible, misterio insondable

La fe cristiana no tiene ninguna imagen de Dios Padre. El Hijo se apareció en forma humana en la figura de Jesús de Nazaret. El Espíritu en forma de paloma. El Padre es invisible. Los testimonios del Nuevo Testamento son claros: «A Dios no lo ha visto nadie. El Hijo unigénito que está en el seno del Padre es el que nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18; 6,46; 1 Tim 6,16; 1 Jn 4,12). Es un misterio abismal; cuanto más penetramos en él, más aumenta nuestro conocimiento y más lejos se extienden los márgenes del océano infinito de la vida divina. El Padre es aquel que eternamente es, antes de que hubiera ninguna criatura. El Dios Padre es más original que el Dios creador. Aun cuando no hubiese creación (la creación no es necesaria, sino fruto de la comunión trinitaria derramada hacia fuera, libremente), Dios sería Padre por estar engendrando desde siempre y entrando en comunión con el Hijo. Lo decía bien Jesús en san Juan: «Padre..., me amaste antes de la creación del mundo» (Jn 17,24) ³.

Este Padre, misterio insondable, se nos ha revelado por Jesucristo, su Hijo unigénito. Jesús es, sin duda, el hijo de Dios; pero más correctamente —dentro de la perspectiva trinitaria— Jesús es hijo del Padre. El Padre es siempre el Padre de nues-

³ Véanse las reflexiones de P. AUBIN, *Dio-Padre-Figlio-Spirito*, Torino 1978, 83-84.

tro Señor Jesucristo (Rom 15,6; 1 Cor 1,3; 2 Cor 11,31; Ef 3,14; etc.), paternidad eterna, perteneciente a la esencia del propio Dios. Si el Padre es invisible, entonces nuestro único acceso es por el Hijo y por el Espíritu Santo que procede de él. Fuera de la revelación única que nos ofrecen el Hijo y el Espíritu, Dios Padre no pasa de ser sinónimo de Dios creador. Por Jesús descubrimos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como la realidad del único y verdadero Dios, la Trinidad santa.

Veamos cómo el Hijo Jesús nos reveló al Padre eterno.

2. «Nadie conoce al Padre sino el Hijo»

En un contexto de oración y de gran densidad espiritual («inundado de la alegría del Espíritu», nos dice san Lucas 10,21), Jesús se presenta como el revelador del Padre: «Todo me ha sido entregado por el Padre. De modo que nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; Lc 10,22). Jesús goza de una experiencia sumamente íntima con su Dios: en los evangelios lo llama 170 veces con la palabra que balbucea el niño: *Abbá*. ¿Qué significa «mi querido papá»? ¿Solamente que Dios-Padre es el creador de este hombre piadoso y profético, Jesús de Nazaret? La conciencia de Jesús que nos dejan entrever los sinópticos y las profundas reflexiones que hizo el evangelista Juan a partir de su convivencia con Jesús apuntan hacia un misterio. El Padre no es el creador, sino el engendrador de un Hijo. Jesús llama Padre a Dios porque se siente Hijo suyo. La relación de paternidad y de filiación es el resultado de la generación. La frase de Jesús: «Todo me ha sido entregado por el Padre» (Mt 11,27) encierra el verdadero secreto: el Hijo ha recibido todo su ser del Padre. Porque esto es así, el Jesús de san Juan podía decir con toda verdad: «Todo lo mío es tuyo y lo tuyo es mío» (Jn 17,10); luego completa esta afirmación mostrando la identidad que viene de la mutua interpenetración y comunión: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30). Esta conciencia de Jesús no pasó desapercibida a sus adversarios, que decidieron conde-

narlo a muerte «porque llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,16). Porque el Padre engendra al Hijo, hay una prioridad del Padre expresada por Jesús con la frase que sólo puede entenderse bien en una lectura trinitaria de Dios: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). Por el hecho de recibirlo todo del Padre, el Padre es la fuente original; pero, porque posee todo lo que tiene el Padre, es igual a él. Por eso, «el que me vio, ha visto al Padre» (Jn 14,9).

La misma denominación de Dios como *Abbá* muestra la profunda intimidad que existe entre Jesús y su Padre. El habla de «mi Padre»; confiesa que nunca está solo, «porque el Padre está en mí» (Jn 16,32; 8,29); más aún, da a conocer la interpenetración del uno en el otro: el Padre en él y él en el Padre (Jn 17,21).

3. En nombre del Padre, Jesús libera a los oprimidos

Jesús se siente enviado por el Padre. El Padre constituye el modelo de su acción: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo; sólo hace lo que ve hacer al Padre» (Jn 5,19). El Padre es prototipo de la misericordia, de la acogida del hijo pródigo y del amor a los pequeñuelos. Si el mismo Jesús hizo personalmente una opción por los pobres y marginados de su tiempo, no fue ciertamente por un mero impulso humanitario, sino en virtud de su encuentro con el Padre. «El Padre resucita a los muertos y les da la vida; así también el Hijo da la vida a los que quiere» (Jn 5,21). Por eso Jesús, en nombre del Padre, cura, entra en conflicto con la imagen legalista de Dios del judaísmo de entonces, pasa por encima del sacrosanto día del sábado (cf Mc 3,1-6). Jesús invoca a Dios como Padre en el interior de una acción de liberación⁴. Jesús no elabora ninguna doctrina sobre el Padre. Vive la experiencia del Padre en la práctica de aproximación a los caídos, de ofrecimiento de perdón a los perdidos y dispuestos a la conversión, de convivencia con personas consideradas como malas compañías. Su práctica

⁴ Ch. DUQUOC, *Jesús, el no-teólogo, en Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1978, 39-51.

es siempre liberadora, nacida del encuentro con el Padre. Al justificar un milagro en día de sábado revela su actitud de fondo en relación con el Padre: «Mi Padre trabaja hasta el presente y yo también trabajo» (Jn 5,17).

La gran causa del Padre es el establecimiento del reino. Reino no significa aquí el dominio de Dios al estilo de los poderosos de este mundo. Es la inauguración de la bondad, de la misericordia, de la renuncia a la prepotencia en función del servicio; implica la exaltación del humilde y el restablecimiento del derecho violado. Reino supone una liberación grandiosa y global; por eso su irrupción es buena noticia. Comenzó ya con la presencia del Hijo Jesús, pero está abierto todavía a un proceso de realización, en la medida en que se vayan adhiriendo las personas a él. Por eso es continuamente objeto de la esperanza y de la súplica de los seguidores de Jesús: «¡Venga a nosotros tu reino!» (Mt 6,10; Lc 11,2).

El reino de Dios comienza a realizarse en la historia y en medio de los hombres. Por eso Jesús en su experiencia, cargada de ternura, descubre también al Padre en la creación, en las aves del cielo que no siembran ni cosechan y que son alimentadas por el Padre celestial (cf Mt 6,26). Vislumbra también al Padre como providencia, un Padre que conoce las necesidades humanas (Mt 6,32). No se trata aquí de la percepción del creador, sino del Padre cuya paternidad irradia en la creación y que es captada filialmente por Jesús.

4. La paternidad como base para la fraternidad universal

Es preciso comprender correctamente la paternidad universal de Dios. Se cree comúnmente que la paternidad es una consecuencia del misterio de la creación. El Padre creó a todos; por eso todos son hijos e hijas suyas. En esta perspectiva seguimos todavía dentro del monoteísmo veterotestamentario o del a-trinitario de las religiones: le atribuimos a Dios la paternidad metafóricamente, por haber creado todos los seres. En la perspectiva trinitaria, la paternidad es propia de la persona del Padre. El Padre engendra al Hijo unigénito. En este amor con que engendra al Hijo, da origen a todos los demás

seres en el Hijo, por el Hijo, con el Hijo y para el Hijo. Así todos son imagen y semejanza del Padre y del Hijo en el que han sido hechos (cf Jn 1,3; Col 1,15-17). Todos los seres participan de la filiación del Hijo unigénito, son hijos e hijas en el Hijo (cf Rom 8,29). Como todos son hijos e hijas, también todos ellos son hermanos y hermanas por participación de la filiación del Hijo, Jesucristo, «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Esta paternidad es algo más que el resultado de la creación; se deriva de la generación eterna del Hijo, en el que son pensados y amados todos los compañeros en el amor, hechos también por participación y adopción hijos e hijas del Padre eterno. De este modo los seres no son meras «criaturas», exteriores al misterio trinitario. Encuentran su razón de ser en la superabundancia de vida, de amor y de comunión que sale del Padre, se desborda en el Hijo y desemboca en el Espíritu Santo. Si quisiéramos mantener la palabra creación, deberíamos decir: el Padre crea por el Hijo en la fuerza del Espíritu Santo. A partir del Hijo unigénito todos son hijos e hijas. La teología introdujo la distinción entre Hijo unigénito e hijos/as adoptivos/as para marcar la diferencia entre la fuente divina y sus imágenes y semejanzas fuera del círculo trinitario, en la creación. El Hijo no ha sido creado de la nada, sino engendrado de la substancia del Padre; los demás seres son de la nada, pero en el Hijo y en el mismo movimiento por el que el Hijo fue concebido y nació. Esta adopción no debe entenderse jurídicamente (acto por el que uno asume a un extraño en su propia familia), sino ontológicamente, es decir, de forma real, sin figura ni metáfora. Somos hijos e hijas en el Hijo Jesús (cf 1 Jn 3,1).

Después de la resurrección Jesús nos da la conciencia de esta paternidad y, respectivamente, de esta fraternidad universal. Llama «mis hermanos» a los discípulos cuando dice: «Subo a mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). El Padre de Jesús se convierte en nuestro Padre. Por eso podemos invocarlo: «Padre nuestro que estás en los cielos». Dicho trinitariamente, el Padre engendra la vida divina en las personas. Ellas se hacen real y concretamente hijas en el Hijo, que está siendo eternamente engendrado. La distinción entre «mi Padre» y «vuestro Padre» apunta hacia esta distinción entre la generación eterna

y natural y la generación temporal y adoptiva (pero real). Hubo místicos, como el maestro Eckhart, que llegaron a afirmar la eterna generación del Hijo por parte del Padre en el corazón de los hijos⁵. En otras palabras, el Padre está eternamente engendrando al Hijo, y proyecta simultáneamente con el Hijo a sus hermanos y hermanas creados a su imagen y semejanza. Al amar a las personas como hijos e hijas suyas, el Padre está engendrando, como en un acto único, al propio Hijo eterno, fruto primogénito de su amor.

Esta comprensión trinitaria de la paternidad universal de Dios es importante para evitar la unilateralidad de la religión del Padre como la criticamos en el primer capítulo. Allí se presenta a Dios como el gran padre, por ser creador del cielo y de la tierra. Como tal, es la autoridad suprema del universo. De él se derivan jerárquicamente las demás autoridades religiosas y civiles. Como hay una sola autoridad eterna, así se afirma la tendencia a que haya una sola autoridad en el mundo o en los diversos campos del mundo: un solo jefe político, un solo jefe militar, un solo líder social, una sola cabeza religiosa, un solo portador de la verdad, etc. Se presenta a Dios como el gran super-ego universal, solitario y único. Gran parte del ateísmo moderno de las sociedades avanzadas modernas no significa otra cosa que la negación de este tipo de Dios autoritario, de la religión patriarcal, que pone obstáculos a las libertades humanas⁶.

Cuando de verdad pensamos la paternidad divina en la relación Padre-Hijo unida a la filiación de los demás hijos e hijas adoptivos, entonces descubrimos la comunión y la fraternidad universal. Porque somos todos hijos e hijas en el Hijo, porque el Hijo eterno se hizo por la encarnación Hijo temporal de María, por esto somos todos verdaderamente hermanos y hermanas. El Padre no está nunca sin el Hijo y los hijos e hijas. Cuando renunciamos a esta vinculación, entonces surge el Padre patriarcal, creador de todos, pero solo y único, concepción

⁵ MAESTRO ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, publ. y ed. por J. Quint, München 1977, 185.

⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre*, Euroamérica, Madrid 1969; C. FABRO, *Introduzione all'ateísmo moderno*, Roma 1964; G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1971-1973.

capaz de ser manipulada políticamente para dar fundamento ideológico al autoritarismo o al «señor, rey o caudillo por la gracia de Dios». El patriarcalismo y el paternalismo que tanto han humillado a los pobres a lo largo de la historia reciben a partir del Padre de Jesucristo su mayor crítica y su repulsa total. Lo dijo claramente Jesús: «No llaméis padre a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23,9). A partir de la filiación universal, se puede establecer la sociedad de hermanos y de hermanas, todos hijos e hijas, unidos al Hijo unigénito en comunión de amor con el Padre.

La verdadera religión del Padre incluye siempre al Hijo y a los hijos e hijas en el Hijo, impidiendo de este modo las desviaciones autoritarias y las imágenes opresoras de Dios como señor absoluto, juez supremo y padre solitario.

5. El padre maternal y la madre paternal

La designación de Dios como padre no implica un lenguaje sexista. Bien comprendida, incluye también la designación de madre, ya que padre significa el único principio de generación. Este principio puede ser expresado por el padre o por la madre; es lo que en la generación humana corresponde a la paternidad y a la maternidad. La misma terminología de la tradición sugiere una representación transexista de Dios; así se dice que el Hijo es engendrado por el Padre, no creado; que nace del Padre y no es hecho por el Padre. Ser engendrado y nacer puede tener también como principio a la madre. Así por ejemplo, el concilio de Toledo (675) afirma sintomáticamente que «debemos creer que el Hijo no procede ni de la nada ni de otra substancia, sino que fue engendrado y nació (*genitus vel natus*) del *seno del Padre*, o sea, de su substancia» (DS 526). El Padre tiene aquí rasgos maternales. Solamente mediante las figuras del padre y de la madre terrenos podemos representar toda la riqueza de la paternidad divina. Por eso podemos decir, sin lesionar la comprensión dogmática, que el Padre en su generación del Hijo y en su espiración (con el Hijo y junto con el Hijo) del Espíritu Santo puede ser también llamado Madre.

Entonces diríamos mejor, para ser fieles a las insinuaciones del lenguaje bíblico que presenta a Dios tanto con los rasgos paternos como con los maternos, que el Padre es maternal y la Madre es paternal ⁷.

Efectivamente, el mismo Antiguo Testamento presenta varias veces el amor de Dios a su pueblo bajo la figura de madre. «¿Puede una mujer olvidar a su niño, dejar de querer al hijo de sus entrañas?» (Is 49,15). La ternura y el consuelo son expresiones del amor maternal. El oráculo profético dice: «Como una madre consuela a su hijo, así os consolaré yo» (Is 66,13). Una de las características fundamentales del Dios de la revelación es la misericordia (cf Ex 33,19; 34,6-7). Esta misericordia se presenta bajo la figura de las entrañas maternas (*rahamim*) ⁸. En la parábola del hijo pródigo, la reacción del padre ante el hijo que vuelve arrepentido evoca las entrañas maternas: «Todavía estaba lejos cuando el padre lo vio y, conmovido en sus entrañas, corrió a su encuentro y se lanzó a su cuello, cubriéndolo de besos» (Lc 15,20). Los rasgos son aquí paternos y maternos juntamente. La misericordia es la gran perfección del Padre maternal que Jesús nos pide que imitemos: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). En una palabra, para caracterizar quién es el Padre, no bastan las características del padre terreno; hay que añadir además las perfecciones de la madre. El Padre de Jesús solamente es padre si es también madre. En él se encuentran reunidos el vigor del amor paterno y la ternura del amor materno. Solamente asumiendo las dos figuras de padre-madre eternos, expresamos lo que creemos en la fe: hay un misterio último, acogedor, fuente y principio de todo, que nos invita a la comunión, del que todo viene y hacia el que todo va: el padre y madre celestial. En comunión con el padre y madre eterno se superan las divisiones y las servidumbres, se inaugura

⁷ Cf J. MOLTSMANN, *El Padre maternal*, en «Concilium» 163 (1981) 381-389; ID, *Ich glaube an Gott den Vater*. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott, en «Evangelische Theologie» 43 (1983) 397-415; L. M. ARMENDÁRIZ, *El Padre maternal*, en «Estudios Eclesiásticos» 58 (1983) 249-275; véase el conocido libro de M. DALY, *Beyond God the Father*, Boston 1973.

⁸ Véase la encíclica de JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* 4, nota 52, llena de textos bíblicos sobre este aspecto maternal de Dios.

el reino de la confianza de los hijos e hijas, libres, iguales, miembros de la familia divina. Jesús nos invitó a exclamar: ¡*Abbá!* El Hijo nos reveló nuestra propia filiación. El misterio más absoluto (Padre) se hace próximo e íntimo (en los hijos e hijas y en el Hijo encarnado). ¿Qué podemos decir del Padre en sí mismo en su eternidad?

6. El Padre en la Trinidad inmanente: el principio sin principio

A partir de lo que el Hijo nos ha dicho de su Padre podemos entrever algo del misterio del Padre en la dimensión inmanente de la Trinidad. Cuando la teología habla de Dios Padre, quiere referirse al misterio absoluto e insondable que subyace a toda la realidad divina y creada. Se trata siempre de un misterio de vida, de comunión y de irrupción en todas direcciones. A partir de este misterio amoroso, todo debe quedar más iluminado y entendido. Los textos del magisterio hablan de él como del «principio sin principio» (DS 1331); todo lo que tiene, lo tiene por sí mismo desde toda la eternidad (DS 1331), fuente y origen de toda la divinidad (DS 490, 525, 3326). Los griegos decían que el Padre es la causa original (*arché*) y la fuente primordial (*peghé*) de todo en el ámbito de la Trinidad y de la creación. Los latinos traducían estos dos conceptos por «principio». Es notorio que en la concepción de la Iglesia ortodoxa, el Padre es propiamente Dios. Sin perder nada, transfirió la plenitud de su divinidad al Hijo y al Espíritu Santo. Esta concentración de la divinidad en el Padre no siempre ha evitado una comprensión subordinacionista. Las formulaciones litúrgicas de la Iglesia antigua conservaban cierta ambigüedad de formulaciones acerca de la identidad de substancia de las tres divinas personas. La doxología litúrgica era inicialmente: «Gloria al Padre por el Hijo». San Basilio la modificó para subrayar también la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo de esta manera: «Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo» ⁹. Pero entonces no aparecía tampoco clara-

⁹ BASILIO, *De Spiritu Sancto* 6s.

mente la igualdad de naturaleza-comunión. Finalmente se llegó a la formulación actual: «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo», dando cuenta plenamente de la simultaneidad de la divina naturaleza y comunión de los divinos tres.

Este misterio impenetrable se entrega como inteligibilidad, como luz que lo ilumina todo y lo hace transparente, como supremo sentido. Tal es el Hijo engendrado del Padre. El Hijo es otro, pero no otra cosa, respecto al Padre. Por eso el Hijo posee todo lo que tiene el Padre, en comunión e interpenetración mutua, menos el hecho de que el Padre es Padre. El Padre trasmite también al Hijo el poder espirar juntamente al Espíritu Santo. La diferencia —Padre e Hijo— posibilita una relación de comunión, de entendimiento, de amor, de mutua entrega. Surge así la unión y el don recíproco. Es el Espíritu Santo. Por tanto, el Padre es determinado por dos relaciones originales, el Hijo y el Espíritu Santo.

Como ya señalamos anteriormente, este pensamiento orientado por la causalidad es profundamente analógico. No tiene que darnos la impresión de una derivación, como si estuviéramos en el terreno de la cosmología. Aquí se plantea siempre la cuestión del origen: ¿de dónde viene el mundo? La reducción a una cadena infinita de causalidades es imposible; por eso concluimos en favor de una causa última y trascendente de todos los seres. En el ámbito trinitario no puede ser así. Aquí todo es eterno y simultáneo. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo emergen de forma simultánea y original. Con razón enseñaba el concilio de Toledo (675): «Sin comienzo y antes de los siglos el Hijo nació de la substancia del Padre» (DS 526). Lo mismo vale para el Espíritu Santo, como subrayó el concilio de Letrán (1215): sin comienzo, siempre y sin fin, siendo consubstancial, co-omnipotente y co-eterno (DS 800; cf 850, 1331, 1986). Las procesiones y derivaciones de uno y de otro son fundamentales para un pensamiento que arranca de la unidad y de la identidad de Dios. Si partimos directamente de la fe trinitaria en el Dios cristiano como Padre, Hijo y Espíritu, como realidades igualmente fontales y originales, la unidad surgirá como expresión de la eterna comunión e interpenetración esencial de vida y de amor entre los divinos tres. Esta representación, según creemos, recoge mejor la novedad cris-

tiana de la primacía del amor y de la comunión en nuestro acceso a Dios y en la comprensión de lo que es Dios en sí mismo, es decir, eternamente comunión de las personas eternas.

El pensamiento de las procesiones sigue teniendo sentido, ya que se mantiene fiel al lenguaje del Nuevo Testamento y de la teología magisterial de la Iglesia; por otro lado, traduce de manera analógica una apropiación aceptable para el espíritu humano de la trinidad de personas, sin multiplicar por ello a Dios, quedando en pie la unidad y unicidad de Dios. Además, ¿cómo podríamos hablar del sentido último e inefable más que apelando a los conceptos-límite, los más sagrados de nuestro lenguaje, que son los de la generación de la vida y la comunión en el amor? El pensamiento que se articula por medio de las procesiones muestra a un tiempo la diferencia en Dios y también la reciprocidad de las personas. Una no es la otra, pero esencialmente está vinculada a la otra. El Padre será siempre Padre del Hijo, el Hijo será eternamente de la misma naturaleza que el Padre y en comunión infinita con el Espíritu. El Espíritu es desde siempre y será para siempre el don del Padre y del Hijo. Este círculo de amor no se cierra sobre sí mismo, sino que se abre hacia el universo de la creación como expresión de la sobreafluencia de vida intratrinitaria más allá del cara-a-cara de las personas, haciendo surgir otras diferencias en las que Dios puede estar también en comunión y en amor.

Los grandes teólogos que crearon la terminología trinitaria y se abismaron en el misterio sacrosanto tenían conciencia de la oscuridad de lo que llamamos procesiones. San Hilario de Poitiers, autor de un importante tratado sobre la Trinidad, escribe: «La generación es el secreto del Padre y del Hijo. Si alguien acusa la debilidad de la inteligencia al no conseguir comprender este misterio, aunque comprenda separadamente las palabras Padre e Hijo, ciertamente quedará aún más abrumado al saber que yo también estoy en la misma ignorancia. Sí, tampoco yo sé y desisto de saber, aunque me consuele pensando que los arcángeles lo ignoran, que los ángeles no tienen la inteligencia de este misterio, que los siglos no lo pueden comprender, que el profeta no lo entiende, que el apóstol no lo indagó

y que el mismo Hijo no nos dijo nada sobre esto. Dejemos, pues, de lamentarnos»¹⁰.

San Gregorio de Nisa dice más o menos lo mismo con cierto nerviosismo frente a los que muestran tener poca sensibilidad por el misterio: «¿Cómo es engendrado el Hijo? Respondo con el desdén que esta pregunta merece: la generación de Dios recibe el honor del silencio. Ya es mucho para ti saber que el Hijo es engendrado. En cuanto al cómo, no se le ha concedido saberlo ni a los ángeles, ni mucho menos a ti. ¿Quieres que te explique cómo? Bien. Es como lo conoce el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado. Todo lo demás se esconde en la nube, se sustrae a tu miopía»¹¹. Si hablamos de generación, sin saber exactamente lo que esto significa, es porque —subraya san Gregorio de Nisa— nos lo sugieren la noción de Padre y de Hijo. Al decir que Dios es Padre, principio sin principio, fuente y origen de todo, queremos decir que Dios no está nunca solo. Aunque exista independientemente de la creación, el Padre nunca está sin el Hijo y es inconcebible sin el Hijo; existe una interrelación entre ellos de forma semejante a la que existe entre la paternidad y la filiación.

7. La economía del Padre: la misteriosidad de la creación

Con la expresión «economía del Padre» queremos responder a la siguiente pregunta: ¿cómo aparece el Padre en cuanto Padre en la creación? La economía significa el modo y el proceso de actuación del Padre en la creación y en la salvación de los hombres. Nuevamente hemos de reconocer el carácter de misterio que rodea a esta investigación. El Padre es de suyo indivisible e inefable, ya que es el principio a partir del cual existe y ha de ser entendido todo lo demás. La comprensión es siempre comprensión de lo ya principiado. El origen es, por definición, inaccesible. Pero, a pesar de estas limitaciones insu-

perables, podemos discernir algunos vestigios del Padre en el orden de la creación. Anteriormente vimos que la creación es fruto del amor eterno del Padre al Hijo. Al engendrar al Hijo, proyecta simultáneamente los posibles imitables, los hijos e hijas en el Hijo. En el ámbito intratrinitario, la creación aparece ya como eternamente pensada y amada en el acto mismo de pensar y amar al Hijo. En razón de ello podemos decir que la creación del universo (cosas y personas) corresponde fundamentalmente al Padre. A partir de la fecundidad eterna del Padre (que engendra al Hijo y espira junto con el Hijo al Espíritu), la creación es obra de toda la Trinidad. Así pues, la creación no es solamente efecto de un acto de la voluntad eterna posterior, sino una expresión de la vida íntima y perijorética de Dios, vida que se derrama, que crea otros seres diferentes para poder autocomunicarse a ellos y entrar en comunión con ellos.

Todo lo que tiene que ver con la creación y el origen es expresión de la presencia inefable del Padre. El surgir de la vida humana es un misterio de ternura: es sacramento que nos remite a la fecundidad eterna del Padre. La aparición de un nuevo ser, incluso infrahumano, suscita el respeto debido al misterio: es una señal de la presencia del Padre en su creación.

Todo lo que concierne al misterio, a lo que desafía siempre de nuevo nuestra capacidad de comprensión, todo lo que se nos escapa en la luminosidad que ciega y es por eso mismo indescifrable, todo eso tiene que ver con el Padre. La misteriosidad de la aparición del mundo, lo impenetrable del sentido del caminar histórico de los hombres, la profundidad abismal del corazón de cada persona humana remiten al misterio del Padre.

Igualmente pertenece a la economía del Padre la era de la inconsciencia de la humanidad acerca de la real naturaleza trinitaria de Dios. El Dios descubierto y amado por los hombres bajo la forma oscura de una fuerza cósmica, íntima y al mismo tiempo trascendente, como un misterio que penetra la existencia del mundo y de la vida, misterio todavía sin nombre, es la aparición del Padre en la historia, el *ignotus Deus* de las religiones, el Yavé de la experiencia judía, no es en realidad otro que el Padre eterno, que se revela y se oculta bajo mil

¹⁰ HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* 11,9.

¹¹ GREGORIO DE NISA, *Oratio* 29,8.

nombres entre los seres humanos. Pertenece a la economía del Padre, como misterio absoluto, ser vivido sin ser nombrado conscientemente. El es la fuente escondida de todos los caudales. Estos remiten al origen, pero ese origen está escondido y es invisible en sus caudales.

Finalmente, pertenece a la economía del Padre el reconocimiento de que nosotros recibimos el ser de otro, de Dios. Jesús realizó aquí su experiencia fundamental, como ya hemos visto. Aceptarse como derivado, en la intimidad de sentirse vinculado al misterio que nos penetra, es posibilitar la denominación de Dios como Padre. Sabemos que este proceso viene cargado de dramas, ya que el deseo nos hace querer la inmortalidad y la omnipotencia; el infantilismo puede representarnos al Padre como un refugio para nuestros miedos a la hora de enfrentarnos con la vida y como la realización utópica de nuestros deseos frustrados y reprimidos ¹². El Padre resulta ser una figura de la imaginación que no será nunca el Padre de la experiencia cristiana. Cuando asumimos nuestra procedencia y limitación (no somos inmortales ni omnipotentes), cuando acogemos nuestra filiación, entonces podemos libremente nombrar e invocar a Dios como Padre; entonces el Padre surge como el misterio de nuestro origen, no olvidado ni reprimido, sino respetado y aceptado como fuente del ser, de vida, de sentido, que sostiene nuestra limitada existencia ¹³. Dios se presenta como Padre cuando, en la fe, nos sentimos hermanos y hermanas del hermano Jesús, Hijo unigénito. Al ser hijos e hijas en el Hijo, nuestro origen no se reduce a un acto de amor del Padre que crea, sino a un acto eterno de generación del Hijo que hace eco en nosotros, como sus hermanos y hermanas menores. Nuestro origen se pierde dentro del misterio del Padre.

El Padre no aparece solamente en esta dimensión ontológica, en la medida en que es el sostén de nuestro ser y la respuesta última de nuestro origen. El es también Padre en el proceso de liberación de los oprimidos. Fue a propósito de la liberación de la servidumbre como Israel descubrió a Yavé

¹² Cf P. RICOEUR, *A paternidade: da fantasia ao símbolo*, en *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro 1978, 390-414.

¹³ Cf J. M. POHIER, *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca 1976.

como Padre: «Abrahán no sabe de nosotros e Israel no nos conoce; tú, Señor, eres nuestro Padre y desde siempre te llamo nuestro redentor» (Is 63,16). Yavé es vivido como padre en la medida en que constituyó un pueblo, y más aún en la medida en que liberó al pueblo de la opresión. El Padre escucha el grito de sus hijos humillados. Interviniendo en la historia para sacarlos de la condición de siervos y conducirlos a la libertad de hijos, el Padre manifiesta su creatividad. Es el Dios de la liberación, el *goel*, el vengador de los empobrecidos injustamente. Este Dios-Padre, lejos de ser paternalista, envía a los hijos como envió al Hijo Jesús a asumir su propia tarea, a sacudir las cadenas y a construir en su nombre el reino de la libertad de los hijos e hijas de Dios.

En fin, el Padre se presenta como el padrino y defensor de los pequeñuelos, de los que se encuentran totalmente desamparados, como los huérfanos, las viudas, los extranjeros y los despojados de todos los derechos. El Padre de todos los hombres se hace íntimo a todos ellos, ya que, como engendrador de todos los bienes y especialmente de la vida, los defiende, los protege y hace suya la causa de los últimos de la tierra. Su Hijo unigénito ha hecho de ellos los primeros destinatarios de su mensaje, los privilegiados de los beneficios del reino, y finalmente se identificó con ellos. El Padre se hizo más presente en aquellos en donde su filiación se ve más negada y atropellada. Solamente las personas liberadas de las opresiones pueden significar la paternidad y la fraternidad universal.

CAPÍTULO 10
GLORIA AL HIJO,
MEDIADOR DE LA LIBERACION INTEGRAL

Al lado del Padre está el Hijo, a quien glorificamos con las palabras del concilio ecuménico niceno-constantinopolitano (381) como «el Hijo unigénito, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial al Padre» (DS 150). Aquí se hacen dos afirmaciones fundamentales: el Hijo nace del Padre; por eso es Dios como el Padre, pero distinto de él como Hijo; el Hijo no es el Padre, aunque provenga del Padre; en segundo lugar, se dice que este Hijo unigénito es consubstancial al Padre. Por esta expresión «consubstancial» (*homoousios*) se quiere garantizar la unidad en Dios. El Hijo no es un segundo Dios, sino que es el único Dios por la comunión en la misma y única naturaleza. La consubstancialidad mira aún más lejos: quiere subrayar la interpenetración del Padre y del Hijo. El Padre no puede existir sin el Hijo, como tampoco el Hijo puede existir sin el Padre. El Padre y el Hijo no se suman en la divinidad, sino que por mutua exigencia son el único Dios.

Cuando se habla del Hijo, el concepto Hijo es estrictamente trinitario; cualquier comparación con la filiación humana es tan sólo analógica. Por eso el credo subraya que el Hijo no es creado, sino engendrado y nacido de la substancia (naturaleza o esencia) del Padre. En razón de esto, lo tiene todo en común con el Padre, menos la paternidad (si no, el Hijo sería un segundo Padre). El mundo, como vimos en el capítulo anterior, es proyectado en el Hijo, pero como imitable y

compañero creado para la gloria de toda la Trinidad. De este Hijo se profesa que se encarnó y padeció bajo Poncio Pilato. Veamos rápidamente cómo el Hijo encarnado, Jesús de Nazaret, se mostró como Hijo. No hemos de olvidar nunca que todas las afirmaciones del credo sobre el Hijo unigénito del Padre se refieren siempre a Jesús de Nazaret. ¿Cómo vivió Jesús humanamente su relación filial con el Padre? ¿Cómo, al vivirla, nos reveló que también nosotros somos hijos e hijas en el Hijo? Por la filiación económica podemos entrever, de alguna manera, la filiación inmanente. Primero expondremos la filiación económica, para detenernos luego en la filiación eterna.

1. Cómo Jesús se presentó como Hijo

No queremos repetir lo que ya escribimos en el capítulo 2. Bástenos la referencia a algunos datos. Se da un consenso muy amplio entre los estudiosos en la aceptación del hecho de que los títulos de identificación de Jesús (mesías, hijo de Dios, Señor, etc.) tienen un origen pospascual¹. Por eso, exegéticamente, es difícil establecer las expresiones auténticas por las cuales Jesús de Nazaret reveló su autoconciencia de Hijo unigénito del Padre. De modo general, podemos decir que lo importante para Jesús no era presentarse como Mesías liberador ni como el Hijo eterno (realidades ciertamente que, así formuladas, habrían escandalizado a sus oyentes), sino obrar como quien está investido de la fuerza liberadora y como quien asume la libertad propia del que habla en nombre de Dios y se entiende como venido de parte de Dios. Sin embargo, pienso que del conjunto del Nuevo Testamento se deriva una figura de Jesús que sólo puede interpretarse adecuadamente cuando

¹ Dice el conocido teólogo católico W. KASPER: «Existe actualmente un amplio acuerdo entre los exegetas sobre la fe de los discípulos en la resurrección de Jesús, el Crucificado como punto de partida y fundamento de la cristología neotestamentaria. Según esta tesis, antes de pascua no existió una creencia cristológica expresa. Todos los títulos cristológicos de la Biblia: Cristo (Mesías), redentor, siervo de Dios, Hijo de Dios, etc., son confesiones pospascuales, que el propio Jesús no reclamó para sí explícitamente»: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 196-197.

se utilizan las categorías de lo divino ². La resurrección significa, en este sentido, el resplandor que ilumina el misterio de Jesús. A partir de este hecho único y escatológico se pueden justificar las afirmaciones de que él es de forma divina (Flp 2,6) y de que es el Hijo eterno enviado al mundo (Gál 4,4; Rom 8,3; Jn 3,16).

Sabemos la profunda intimidad con que Jesús se abría al Padre. El que llama a Dios *Abbá* se siente, sin duda, hijo suyo. Los evangelios sinópticos, sin embargo, no ponen nunca en la boca de Jesús la expresión «hijo de Dios». Solamente los demonios (Mc 3,11; 5,7), las voces celestiales en el bautismo de Jesús y en su trasfiguración (Mc 1,11; 9,7) y Pedro en su confesión —considerada como una revelación divina (cf Mt 16,16)— afirman que Jesús es hijo de Dios. La multitud que clama contra él al pie de la cruz atribuye a Jesús la afirmación «Yo soy el hijo de Dios» (Mt 27,43); pero —como ha mostrado la exégesis— se trata de un añadido del evangelista.

Sin embargo, por dos veces utiliza Jesús la expresión absoluta Hijo: «En cuanto a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni *el Hijo*, sino sólo el Padre» (Mc 13,32), y aquella otra: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Padre sino *el Hijo* y aquel a quien *el Hijo* se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Especialmente este último pasaje deja entrever la autoconciencia de Jesús, a pesar de que la expresión hijo no tuviera en tiempos de Jesús ninguna significación mesiánica. San Juan asume este título de Hijo y lo convierte en el eje teológico principal de la identificación de Jesús. No es tanto una doctrina sobre el Padre ni una reflexión sobre el Hijo lo que Jesús nos comunica; lo que hace es mostrar una práctica, comportarse filialmente. Aquí es donde aparece concretamente el Hijo ³.

² Véase L. BOFF, *Jesucristo liberador, en Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 193-216.

³ Cf. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Salamanca 1978, cc. IV-V; ID, *La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret*, en VARIOS, *La lucha de los dioses*, San José de Costa Rica 1980, 79-121.

2. Cómo Jesús se comportó filialmente

Ya indicamos en el capítulo 2 y en el anterior la forma como Jesús reveló al Padre: en una práctica de liberación, actuando en nombre del Padre, asumiendo la libertad de Hijo y dándonos la conciencia de que somos también hijos e hijas en el Hijo. No vamos a repetir aquí los mismos datos. Sólo recordaremos algunas perspectivas sumarias.

Ante todo, Jesús se comporta como Hijo en la oración ⁴. Los evangelios dicen con cierta frecuencia (especialmente Lucas) que Jesús se retiraba por la noche a lugares desiertos o a la montaña para rezar. Los testimonios apostólicos no nos han entregado el misterio de estos soliloquios de Jesús. Por las pocas oraciones que se nos han conservado de Jesús, podemos suponer sin temor a equivocarnos que eran de extrema intimidad. Invoca cariñosamente a Dios como «mi querido papá». De este Dios se siente Hijo y enviado al mundo. Asume la causa del Padre, que es el reino. Reino no significa un territorio, sino una forma de actuación de Dios, liberando a la creación de todo lo que la desfigura y planificándola con la gloria divina. El actuar de Dios, como esperaba ya el Antiguo Testamento, comienza por los pobres y por los últimos, devolviéndoles la vida y la dignidad. Cuando Dios interviene en su creación, florece la justicia, brilla el derecho y sonrío la vida. Jesús se siente productor de estos bienes allí donde actúa. No actúa como quien ejecuta un plan personal, sino como el que cumple una misión, la del Padre. Es el Hijo en su obediencia, no de sometimiento, sino de adhesión libre a la voluntad del Padre. Nadie fue nunca más libre que Jesús. Como se sentía hijo del Padre, se toma la libertad de comer con los pecadores para darles confianza en la misericordia divina, de romper con leyes que oprimían y de reinterpretar la tradición.

Jesús muestra que es Hijo, no sólo debido a la intimidad con el Padre, que insinúa su generación eterna, sino que también vive la libertad filial. Para el Nuevo Testamento, hijo se contrapone a esclavo. Jesús se entiende como Hijo por haber

⁴ G. GUTIÉRREZ, *Beber del propio pozo*, Sígueme, Salamanca, 48-62.

recibido la libertad del Padre. Esta libertad se la entrega a los hombres y mujeres que lo rodean; por eso los libera de sus enfermedades, de las diversas opresiones que estigmatizan la vida, del pecado y de la muerte. El Jesús de san Juan dice enfáticamente: «El que comete pecado es esclavo del pecado. Pues bien, el esclavo no se queda para siempre en casa, pero sí el hijo; si el hijo os hace libres, seréis verdaderamente libres» (Jn 8,34-36). Una de las actitudes más fundamentales de Jesús fue ésta: como hijo, en nombre de Dios, perdonar pecados, liberar a las personas de la injusticia que mantiene cautiva a la verdad y destruye el acceso a Dios, oscurece el rostro del Padre y desfigura la faz del otro, que no es reconocido ya como hermano o hermana. Jesús se hace el gran liberador de esta opresión mayor. La libertad que trae el perdón es la de los hijos e hijas que vuelven a encontrar a Dios como Padre. San Pablo lo comprendió bien cuando escribía: «No habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el miedo, sino que habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos con el cual clamamos: Abbá, Padre» (Rom 8,15). Porque podemos llamar Abbá a Dios, esto es una prueba de que no somos ya esclavos, sino hijos e hijas libres y liberados para las promesas del reino (cf Gál 4,6-7).

Jesús se muestra también hijo en la obediencia y en la resistencia⁵. Su mensaje, sus prácticas y la nueva imagen de Dios que comunica, provocaron un conflicto en el judaísmo de entonces. Jesús es amenazado de muerte. Sigue su camino, obedeciendo a la causa del Padre y resistiendo contra todas las tentaciones. Esta obediencia hasta la muerte de cruz expresa la radical fidelidad del Hijo al Padre. Se ve probado hasta el extremo cuando decide entregar su propia vida en el tormento y en la crucifixión. La resurrección revela la gloria del Padre y manifiesta también la gloria escondida del Hijo. Mientras vivió entre nosotros, apareció bajo la figura del siervo, del profeta ambulante, del maestro de palabra inspirada, del taumaturgo que hacía portentos para liberar a los oprimidos. Ahora, por la resurrección y la exaltación, explota la gloria del Hijo eterno, lleno de gracia y de verdad (cf Jn 1,14).

⁵ Cf H. ECHEGARAY, *A práctica de Jesús*, Petrópolis 1983, 62-67.

El Hijo no tiene sólo una relación con el Padre. Con él se encuentra también el Espíritu Santo. El Espíritu es la fuerza del Hijo. Están juntos desde el principio. Los dos son enviados por el Padre. El Hijo es el que se encarna, y el Espíritu es el que crea la humanidad asumida por el Hijo. Es siempre por la fuerza del Espíritu como Jesús actúa, revela al Padre, transforma la realidad deformada. Es en la alegría del Espíritu como Jesús invoca al Abbá (cf Lc 10,21).

En una palabra, podemos decir que Jesús en cuanto Hijo nos revela en primer lugar quién es Dios: es el Padre del Hijo y de todos los seres creados en él y por él. En segundo lugar, es Hijo en la medida en que se hace el mediador y el realizador del proyecto del Padre: anuncia el reino y lo anticipa en su hazaña de liberación. En tercer lugar, Jesús es Hijo porque comunica el amor del Padre a todos los hombres, especialmente a los pecadores y a los pequeñuelos; este amor es misericordioso porque nos libera de la esclavitud del pecado y nos devuelve a la libertad de hijos e hijas de Dios.

3. La dimensión femenina del Hijo Jesús

Lo femenino constituye una determinación fundamental de todo ser humano, varón o mujer. Lo femenino expresa la dimensión de ternura, de cuidado, de autoaceptación, de misericordia, de sensibilidad ante el misterio de la vida y de Dios, de cultivo de la interioridad que existe y debe existir en toda existencia humana que alcance un nivel mínimo de madurez. Los relatos evangélicos nos presentan a Jesús de Nazaret como un ser libre e integrado; cuando lo comparamos con los hábitos culturales de su tiempo a propósito de la mujer, aparece como un libertador. En el movimiento que inaugura hay hombres y mujeres. No concedió nunca lo más mínimo a la discriminación social que las mujeres sufrían en aquella época. Al contrario, asumió actitudes que llegaban al escándalo de los discípulos (con la samaritana: Jn 4,27) y de los fariseos (al dejarse tocar, besar y ungir por una pecadora pública: Lc 7,36-50). Varias mujeres participaron activamente como retaguardia de su vida de predicador (cf Lc 10,38-42) y otras muchas fueron curadas

o consoladas por él (cf Mc 1,29-31; 5,25-34; 7,24-30; Lc 8,2; Jn 11,23-38).

Jesús no reprimió, sino que dio expresión a su parte femenina ⁶. No se quedó insensible ante el drama del sufrimiento y de la muerte de los demás. Se llena de profunda compasión (se conmueve en sus entrañas) ante el pueblo abandonado (Mc 6,34) y ante los innumerables enfermos que le traen para que los cure, hasta el punto de no tener siquiera tiempo para comer (Mc 3,20); no teme acariciar a los niños (Mc 9,36), alegrándose por la apertura que constata entre la gente sencilla para acoger los misterios del Padre (Mt 11,25-27); no esconde sus lágrimas por el amigo Lázaro que ha muerto (Jn 11,35); llora decepcionado por la cerrazón de Jerusalén a su mensaje (Lc 19,41) y lamenta la incredulidad de Corozáin y de Betsaida (Lc 10,13-15). De forma muy femenina dice que quiere juntar a los hijos de Jerusalén lo mismo que una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, sin que ellos quieran (Lc 13,34).

Esta dimensión femenina pertenece a la humanidad de Jesús asumida hipostáticamente por el Hijo eterno. Lo femenino hunde así sus raíces en el mismo misterio de Dios. Aunque Jesús fue varón y no mujer, lo femenino que hay en él está igualmente divinizado, revelando el rostro materno de Dios.

4. «El Hijo unigénito que está en el seno del Padre»

El axioma trinitario «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa» vale especialmente para la comprensión del Hijo en su expresión inmanente en el seno de la Trinidad.

⁶ Véase M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 46 (1986) 73-99, con amplia bibliografía. Los comportamientos femeninos de Jesús —la ternura, la mansedumbre, el amor a los desvalidos, la figura de alimentar con leche— no pasaron desapercibidos para la piedad cristiana, que en ciertas épocas llegó a venerar a Jesús como madre: A. CABASUT, *Une dévotion médiévale peu connue, la dévotion à «Jésus notre Mère»*, en «Revue Ascétique et Mystique» 25 (1949) 234-245; véase también C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writings*, en «The Harvard Theological Review» 70 (1977) 257-284.

La analogía con la generación humana nos permite percibir que el Hijo tiene la misma naturaleza que el Padre. El Hijo lo recibe todo del Padre, la naturaleza-comunión, la eternidad, la gloria y la infinitud. No se deriva de él por un acto de voluntad o por coacción alguna, sino de la totalidad de la naturaleza del Padre (DS 71, 526). No debe entenderse como una extensión del Padre, ya que en ese caso no habría distinción del Padre. Como Hijo es distinto del Padre, pero está unido a él por la misma naturaleza-comunión. Se dice que es unigénito (DS 2, 11, 125, 150, 3350, 3352); en él el Padre lo entrega todo, de tal forma que no puede haber otro al lado del Hijo (*solus Filius de solo Patre*: DS 75, 800, 1330). No sabemos cómo se da esta generación. Se trata de un misterio absoluto, jamás revelado, promesa de contemplación para los justos en el reino de la Trinidad. De todas formas, hemos de reconocer que no se trata de causalidad en el sentido técnico y lógico. El Hijo no es el resultado de un proceso causal. La relación de reciprocidad Padre-Hijo está envuelta en el misterio, es hipercasual ⁷. La comprensión dogmática ha expresado esta conciencia al decir que el Hijo «es engendrado sin comienzo y sin principio» (DS 357, 470, 617, 1331), que «desde el principio está con el Padre» (DS 61), que «subsiste en él desde toda la eternidad y para toda la eternidad» (DS 126, 147). Como ya hemos dicho, en vez de usar la dialéctica causal (procesiones trinitarias), quizá deberíamos emplear la dialéctica de revelación. Las personas se revelan mutuamente unas a otras. El Hijo es la revelación total y exhaustiva del Padre.

Esta revelación del Padre por el Hijo eterno queda bien expresada por otra analogía que encontramos en la tradición con su base en el Antiguo Testamento y en el prólogo de san Juan. El Hijo es el Logos o el Verbo del Padre. San Agustín y santo Tomás ⁸ profundizaron en la comprensión trinitaria, especialmente a la luz de una teología del logos (verbo o palabra). Tiene la ventaja de evitar ciertos antropomorfismos presentes en la analogía de la generación. Como está sacada del mundo

⁷ Cf P. EVODKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 71.

⁸ Presenta un buen resumen W. KASPER, *o.c.*, 215-220.

del espíritu, permite ciertas aproximaciones al misterio trinitario que aluden a ciertas semejanzas entre Dios y el ser humano, hecho a su imagen y semejanza.

La palabra en su sentido pleno (captado principalmente por el *Logos* griego y por el *Dabar* bíblico) es más que un instrumento de comunicación. Representa toda la estructura de sentido de la realidad y del espíritu; es la misma realidad en cuanto manifestada a sí misma y a los otros, la revelación del ser al pensamiento y en el hablar y la unidad entre el pensamiento, la palabra y el ser. Aplicado al Hijo como palabra del Padre, significa que por el hijo el Padre se expresa totalmente al conocerse a sí mismo y al representarse en la unidad de su ser. Al hacerse una imagen de sí mismo, el Padre se expresa tan substancialmente que esta imagen tiene la misma naturaleza viva que él mismo. La expresión es la palabra que comunica la verdad y la inteligibilidad completa del Padre. Esta palabra nace del Padre, pero es distinta de él. El misterio invisible que es el Padre se hace visible en la palabra.

Esta misma idea se expresa igualmente en otra afirmación que encontramos en el Nuevo Testamento. Allí se dice que Cristo «es la imagen del Dios invisible» (Col 1,15). Imagen tiene aquí un sentido semítico: es la presencia del mismo prototipo en su eficacia. Así pues, no se trata de una copia más o menos fiel de un modelo, sino del mismo modelo revelado y presente en su fuerza. Por consiguiente, el Hijo es la naturaleza del Padre, su gloria y su omnipotencia comunicada y entregada amorosamente. Por eso decimos que el Hijo es en todo como el Padre, menos en el hecho de no ser Padre, fuente y origen de toda la comunión. El Hijo no se convierte en otra fuente y origen (es lo que constituye la paternidad del Padre); por eso, cuando en la teología latina se dice que el Espíritu es espirado por el Padre y por el Hijo (*Filioque*), se añade a continuación: «como de un solo principio» (concilio de Florencia en 1442: DS 1331). El Espíritu es espirado por el Padre a través del Hijo y con el Hijo (ya que el que espira es el Padre del Hijo). En una perspectiva perijorética, como la presentada anteriormente, podríamos decir: al ser «engendrado» por el Padre, el Hijo recibe simultáneamente el Espíritu, que queda sobre él y es eternamente inseparable de él. Diríamos

entonces que el Hijo nace del Padre y del Espíritu (*ex Padre Spirituque*)⁹. Estas relaciones no serían tanto de producción como de revelación mutua, en la innascibilidad participada por los tres únicos, a partir del Padre.

El Hijo, verbo o imagen, revela también rasgos de la eterna madre paternal o del eterno padre maternal, en sí mismo, recibidos de su fuente de generación y de revelación. Nos resulta difícil identificar qué es lo femenino en el Hijo sororal o en la Hija fraternal. Podríamos caer fácilmente en los clichés culturales o en meras afirmaciones arbitrarias. Lo que contemplamos de dimensión femenina en el Hijo encarnado encuentra su último fundamento en el Hijo inmanente. Todo lo que significa ternura en las personas y en las criaturas, todo lo que es respeto a los procesos vitales (todo lo que vive merece vivir), todo lo que es cuidado y reconocimiento expresa lo femenino divino que está en el Padre/Madre eternos y que es comunicado al Hijo/a desde siempre. Como todo es sacramento del Hijo, todo esconde y revela esta dimensión femenina íntima tanto como la dimensión masculina. El Dios Hijo está más allá de los sexos, pero las perfecciones creadas de lo masculino y de lo femenino, en la medida en que toda la creación está hecha en, para, por y con el Hijo, tiene en lo masculino y en lo femenino eternos del Hijo su última razón de ser y su ejemplar infinito.

5. La economía del Hijo: la verbificación del universo

El Hijo no es solamente la suprema revelación del Padre, su palabra y su imagen perfecta dentro del círculo trinitario. Lo es también dentro de la creación. El ha sido enviado por el Padre al mundo (cf Jn 3,16s; 5,23.36.38; Gál 4,4; etc.). Hablamos entonces de la misión del Hijo. Por misión, trinitariamente, entendemos la autocomunicación de Dios a la criatura. Este concepto de misión es distinto del otro sentido más común que utilizan también las Escrituras: las misiones que recibieron los profetas, los sabios, los reyes para actuar en nombre

⁹ P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint*, o.c., 72.

de Dios. Dios estaba con ellos, pero no se entregaba personalmente a ellos en una comunicación personal (hipostática), hasta el punto de estar él mismo presente de una forma que no tolera distancia alguna. En el caso del Hijo, la misión significa entonces encarnación. El hombre Jesús de Nazaret es asumido por el Hijo de tal manera que su humanidad pasa a ser la humanidad del Hijo.

¿Cuál es el sentido último de la encarnación (*Cur Deus homo*)? Sabemos que tradicionalmente las respuestas han enfrentado a las escuelas teológicas desde la antigüedad¹⁰. Dos respuestas eran las que prevalecían. La primera, según la fórmula del credo, afirmaba que «por nuestra salvación (el Hijo) bajó del cielo y fue concebido por el Espíritu Santo»; por tanto, la encarnación se debió al pecado de los hombres. El Padre, en su inmensa misericordia, envió a su propio Hijo para liberarnos de nuestra propia situación. La otra respuesta se basaba en textos sacados del prólogo de san Juan, de las cartas a los Efesios, a los Colosenses y a los Hebreos, y respondía: el Hijo se habría encarnado independientemente del pecado, ya que todo ha sido hecho por él, en él y para él, en virtud del mismo amor intrínseco de la Trinidad, que se desborda hacia fuera y crea compañeros en el amor para la gloria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La encarnación no significa una solución de emergencia ideada por el Padre para reconducir a la creación de su desvío al reino de la glorificación; demuestra el designio eterno de la Trinidad de asociar a su comunión a todos los seres por la mediación del Hijo en la fuerza propulsora del Espíritu Santo.

Nos parece que esta segunda respuesta se inserta mejor en las reflexiones que hemos hecho hasta ahora. La escuela franciscana con Duns Escoto y otros seguidores han detallado los diversos pasos de esta misión encarnatoria del Hijo¹¹. Como

¹⁰ Véase un pequeño resumen de la problemática en J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 130-134.

¹¹ Véase L. BOFF, *O evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis 1971, 103-108; ID., *O primogênito da criação. Princípios teológicos do Beato J. Duns Scotus para una teologia da criação*. Versión y anotaciones de J. Jerković, en «Vozes» 69 (1966) 34-39; C. KOSER, *Cristo-Homem, razão de ser da criação*, en «Vozes» ib, 23-34.

ya señalamos anteriormente, la creación entera está involuagrada en la generación y revelación del Hijo. No debe ser concebida como un momento posterior a la revelación del Hijo, sino como un momento de su completa manifestación. En resumen: el Padre se autoentrega totalmente y engendra y revela al Hijo y, en el Hijo, los infinitos imitables del Padre y del Hijo. La creación, en cuanto proyección del Padre en el Hijo, tiene una dimensión eterna e infinita. Allí están todos los infinitos creables que pueden ser efectivamente creados de la nada. En cuanto proyecciones del Padre, son engendrados en el mismo acto de generación del Hijo; al ser producidos activamente por el Padre en el Hijo, reflejan al Padre y, simultáneamente, al Hijo; son una imagen y semejanza de ambos. Entre todos estos seres creables que, una vez creados, significan la gloria de la Trinidad, está la santa humanidad de Jesús de Nazaret; ella es por excelencia la imagen y semejanza del Padre y del Hijo, la verdadera imagen visible del Padre invisible. Para que fuese realmente la más perfecta y suprema expresión creada del Padre y del Hijo, el Padre quiso que estuviera unida a la persona del Hijo de forma real, y no metafórica. Ella daría al Padre, al Hijo y al Espíritu la gloria suprema, la mayor que es posible darle en el orden de esta creación que conocemos. En otras palabras, el Padre quiso que el hombre Jesús de Nazaret, unido hipostáticamente al Hijo, por su vida, su práctica y su pasión glorificase infinitamente al Padre y arraigase a la Trinidad en medio de los hombres, de las mujeres y de toda la creación. Si, como hemos dicho, todas las cosas han sido creadas en el Hijo y este Hijo se ha encarnado, esto significa que todo refleja al Hijo encarnado. Todos los seres, de los más simples a los más complejos, encierran rasgos del Hijo; son a su manera hijos e hijas en el Hijo. La dimensión filial tiene un rasgo trinitario. Esta dimensión filial de los seres se presenta como apertura de comunión hacia fuera, como autodonación, como capacidad de revelación. Ningún ser de la creación es opaco y cerrado sobre sí; cada uno entra en una estructuración de sentido; recibe y da. Así pues, el Hijo eterno actuaba dentro de la creación desde su primer momento creacional, haciendo que los seres expresasen su carácter filial. Este Hijo actuó de forma suprema cuando se apropió de la humanidad de Jesús de Nazaret, a la que se autocomunicó total-

mente. La estructura filial que empapaba toda la creación asumió una forma concretísima y suprema en Jesús de Nazaret, ya que desde toda la eternidad Jesús fue pensado y querido para ser el soporte de la venida plena del Hijo a su creación; es el misterio de la encarnación.

La misión del Hijo es verbificar el universo, trasformarlo en la gloria del Padre del que vino ¹². La forma concreta que asumió históricamente la encarnación, no ya en la modalidad de la gloria sino de la humillación, no en la de Señor sino en la de siervo, se debe al pecado humano. El Hijo quiso asumir este camino oscuro para solidarizarse con la pasión del mundo; lo libera desde dentro para la gloria plena de la Trinidad. Solamente por la resurrección se dejó ver esta gloria en su plenitud. Es una gloria todavía futura. Mientras el verbo encarnado no libere por la cruz a la creación, Dios no podrá ser aún «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). El señorío del verbo encarnado, crucificado y resucitado reside en este inmenso proceso de liberación del pecado que oculta la gloria del Padre. Así, en la medida en que va estableciendo el reino de la vida, de la libertad, de la reconciliación y de la paz, rescata la filiación de todos los seres, especialmente la de los seres humanos, de la situación de cautividad en que ahora se encuentra. Sólo entonces triunfará el reino de la Trinidad, del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, y de la creación inserta dentro de la comunión trinitaria.

¹² Véase una exposición más detallada en L. BOFF, *Natal: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*, Petrópolis 1978.

CAPÍTULO 11
GLORIA AL ESPIRITU SANTO,
MOTOR PARA LA LIBERACION INTEGRAL

El Dios cristiano es siempre trinitario. Por eso la relación frente a frente del Padre y del Hijo queda superada por el tercero, el Espíritu Santo. El es el diferente de ellos, que hace comprender la comunión perijorética de la vida trinitaria y el surgir de otras diferencias con vistas a una comunión abierta y dinámica más allá del círculo trinitario.

Podemos hacernos algunas representaciones del Padre y del Hijo; estas mismas expresiones sugieren una lógica de relaciones en la línea de la fecundidad y de la generación. Del Espíritu Santo no poseemos imágenes. Es representado por símbolos infrahumanos como el viento, el huracán, el soplo, el fuego, la unción, el crisma, el sello, el agua, la paloma. Esta simbólica marca la diferencia que existe entre la tercera persona y el Hijo y el Padre. Debido a la ausencia de nombres humanos para el Espíritu, éste ha quedado relegado a una especie de anonimato para la reflexión cristiana, particularmente la latina. Por otra parte, al llamar Espíritu al tercero-único nos estamos refiriendo a algo común a las tres personas: cada una de ellas es Espíritu, ya que —como dice el evangelio de san Juan (4,24)— «Dios es espíritu». Pero la tercera persona es por excelencia Espíritu, ya que —en consonancia con la interpretación de los padres latinos— es aquel que une al Padre y al Hijo, siendo el cuño de amor entre los dos. En esta formulación se muestra superando la separación del Padre y del Hijo, yendo más allá de la diáda (dos polos, Padre e Hijo) para constituir la Trinidad de personas. ¿Pero qué es en sí

mismo el Espíritu Santo? No es sino el nexo de unión entre los dos divinos ¹.

La declaración dogmática sobre el Espíritu Santo más importante de la Iglesia tuvo ya lugar en el concilio de Constantinopla del 381 ². Allí se dice en el credo: «Creemos en el Espíritu Santo, Señor y fuente de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es igualmente adorado y glorificado y que habló por los profetas» (DS 150). Cuando se dice que es *Señor* (los Setenta designan a Dios como Señor, *Kyrios*), se quiere decir que es de la misma naturaleza del Hijo, Jesucristo, llamado Señor y Dios. Con la expresión «fuente de vida» se subraya la acción del Espíritu, como aquel que no sólo es el don de la vida, sino el mismo dador de vida. La fuente de la vida sólo puede ser Dios; por tanto, el Espíritu es Dios. Esta afirmación queda aún más explícita cuando se dice que «procede del Padre»; con ello se quiere dejar en claro que es de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo que, a su vez, también procede del Padre y es de la misma substancia del Padre. En esta formulación del credo de Constantinopla no se dice nada sobre la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo; sólo se reconoce que, por ser de naturaleza divina, es igualmente adorado y glorificado como lo son el Padre y el Hijo. Con la expresión «que habló por los profetas» se subraya la presencia del Espíritu Santo en la historia de los hombres. El se manifiesta especialmente por el coraje contestatario y por la

¹ Véanse algunos de los títulos más significativos sobre el tema, dentro de la inmensa bibliografía que hoy existe bajo el influjo del movimiento carismático católico: Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; J. COMBLIN, *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*, Petrópolis 1982; ID., *O Espírito no mundo*, Petrópolis 1978; VARIOS (H. de Lima Vaz, H. Harada, L. Boff, etc.), *O Espírito Santo*, Petrópolis 1973; H. BRANDT, *O risco do Espírito*, São Leopoldo 1977; CLAR, *Vida segundo o Espírito nas comunidades religiosas da América Latina*, Rio de Janeiro 1973; VARIOS (H. Küng, K. Rahner, etc.), *A experiência do Espírito*, Petrópolis 1979; todo el número 148 (1979) de la revista «Concilium», dedicado al *Espíritu Santo: misterio e historia*; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974; S. VERGES, *Imagen del Espíritu de Jesús*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974; *Esprit*, en G. KITTEL, *Dictionnaire biblique*, Genève 1971.

² Cf K. LEHMANN-W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, Freiburg-Göttingen 1982.

creatividad de los profetas, pero también por otros mil agentes personales e históricos en el sentido de la santificación (el Espíritu es santo porque santifica por encima de todo) y de la introducción de la humanidad en la comunión trinitaria. Los profetas equivalen a todos esos agentes históricos.

Esta breve fórmula dogmática conoció una añadidura a partir del III sínodo de Toledo en el año 589: el famoso *Filioque*, o sea, que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (*Filioque*). No es éste el lugar para señalar las razones (contradictorias) que motivaron esta introducción ³. Pero hirió a la mentalidad teológica y a las susceptibilidades político-eclesiales de la Iglesia ortodoxa, que rechazó este añadido. Más tarde, el concilio de Lión (1274) aclaró que la procedencia del Espíritu por parte del Padre y del Hijo no constituye dos principios ni dos espiraciones, sino un solo principio y una sola espiración (DS 850 y 853). El concilio de Florencia (1439), en su esfuerzo por facilitar la unión con los ortodoxos, acogió también la expresión «el Espíritu Santo procede del Padre *por* el Hijo (*per Filium*)» (DS 1301). Las discusiones provocadas por el filioquismo (de los latinos) y por el monopatrismo (de los griegos) bloquearon hasta fechas muy recientes la profundización teológica sobre el Espíritu Santo. En los últimos años asistimos a una nueva profundización de la especificidad de la persona del Espíritu Santo, tal como nunca la ha habido en la historia de la reflexión trinitaria ⁴.

A partir de nuestra tesis de base —la perijóresis completa entre los tres únicos— intentaremos mostrar la luz propia de la persona del Espíritu Santo. Como en los capítulos anteriores, seguiremos la misma estrategia de exposición: primero resaltaremos la acción del Espíritu Santo en la historia (Trinidad económica), luego señalaremos algunas perspectivas del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad (perspectiva inmanente) y fi-

³ Para un breve resumen de este problema véase D. RITSCHL, *La controversia sobre el Filioque*, en «Concilium» 148 (1979) 170-183.

⁴ Cf R. LAURENTIN, *Pentecostalismo católico*, PPC, Madrid 1976; VARIOS (P. R. de Oliveira, J. B. Libanio, etc.), *Renovação carismática católica*, Petrópolis 1978; H. MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*. Charisma-Geist-Befreiung, München 1976; C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1977.

nalmente reflexionaremos sobre la misión propia de la tercera persona de la santísima Trinidad.

1. La actuación del Espíritu Santo en los procesos de cambio

En hebreo, espíritu es *ruah*, y en griego *pneuma*. Los dos términos están ligados a procesos vitales, ya que significan soplido, viento, vendaval y huracán⁵. Inicialmente, el Espíritu no es concebido como persona, sino como una fuerza divina y original que actúa en la creación, moviéndose en los seres vivos y actuando en los hombres. En éstos se hace especialmente presente en los profetas. Son aferrados por el Espíritu y hablan embriagados por su inspiración hasta el punto de llegar al éxtasis en algunas situaciones (cf 1 Sam 10,1; Núm 11,24-30). El Espíritu sobreviene también sobre algunos líderes políticos en tiempos de crisis nacional. Se transforman en carismáticos, llevando al pueblo a la victoria sobre sus enemigos (cf Jue 3,10; 6,33; 11,29; 13,25; 14,6.9; 1 Sam 11,6). El Espíritu encuentra una forma de actuación, incluso institucional, en la figura del rey (cf 1 Sam 16,13). El rey queda investido de poder carismático para dirigir al pueblo, defender a los pobres y garantizar la paz en la justicia. Cuando los reyes caen en la seducción del poder abusivo, el mismo Espíritu suscita profetas que denuncien el exceso autoritario y les da fuerzas para soportar la persecución y el martirio. Sorprendentemente el Espíritu se le confiere a una persona contrapuesta al rey, al siervo doliente, desarmado de toda pompa y grandilocuencia; es ungido para liberar mediante el sufrimiento de las injusticias y opresiones y para rescatar el derecho de los pobres (Is 61,1s; cf Is 11,2; 42,1s). El mesías, como siervo que sufre, recibirá la plenitud del Espíritu. El mismo Jesús, al lanzar su programa de liberación en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17-21), se apoya en un texto profético de Isaías (61,1). Finalmente, se le promete el Espíritu a cada persona, para que tenga un corazón nuevo y pueda inaugurar una nueva humanidad (cf Ez 36,26-27; Jl 3,1s).

⁵ Cf E. SCHWEITZER, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1984; C. K. BARRET, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.

Por fin, en la conciencia del judaísmo, el Espíritu no configura solamente una fuerza transformadora de Dios en la historia, sino la presencia del mismo Dios (cf Sal 139,7; Is 63, 10-11; etc.). En la fase intertestamentaria se afianzó cada vez más la convicción del Espíritu como Dios mismo conduciendo a su creación, animando a su pueblo, consolando a los justos, juzgando a los impíos, transformando la faz de la tierra.

Ya consideramos en el capítulo 2 la revelación del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento. No pretendemos detallar la riqueza inmensa que encontramos en los evangelios sinópticos, en san Juan y sobre todo en san Pablo, acerca de la actuación y la vida del Espíritu Santo. Destacaremos sólo los puntos principales.

En primer lugar, el Espíritu Santo surge como la *fuerza de lo nuevo* y como una *renovación* de todas las cosas. Así, él está presente en la primera creación (Gén 1,2) y en la creación definitiva que se inauguró con Jesús. Los evangelistas Mateo y Lucas atribuyen al Espíritu Santo el origen de la encarnación del Hijo: «Lo que ha sido engendrado en ella (María) es del Espíritu Santo», ya que «ha concebido del Espíritu Santo» (Mt 1,18.20). San Lucas habla de una bajada del Espíritu sobre María; por eso lo que nace de ella es Santo e hijo de Dios (cf Lc 1,35)⁶. El Espíritu es invocado al comienzo de la predicación en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17). Es el Espíritu el que se posa sobre el mesías en la hora del bautismo, cuando irrumpe su conciencia mesiánica y su vocación liberadora (cf Mc 1,9-11 par.). La predicación de Jesús se realiza en el Espíritu (Lc 4,14). Es el Espíritu el que resucita a Jesús de entre los muertos (Rom 1,4; 1 Tim 3,16). El es el que está en el comienzo de la comunidad eclesial en pentecostés (He 2,32). La actuación del Espíritu Santo es eminentemente creadora, vuelta hacia el futuro. Toda creación implica ruptura, crisis de lo establecido y apertura hacia lo no conocido ni ensayado todavía. El Espíritu libera de la obsesión del origen y del deseo de volver al seno paradisíaco, cuyo acceso ha quedado definiti-

⁶ Cf X. PIKAZA, *El Espíritu Santo y María en la obra de san Lucas*, en «Ephemerides mariologicae» 28 (1978) 151-168; ID., *María y el Espíritu Santo*, Salamanca 1981; A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, en «Bulletin de la société française d'études mariales» 25 (1968) 39-64.

vamente cerrado (cf Gén 3,23). El nos mueve hacia la tierra prometida y hacia el destino que ha de construirse y revelarse en el mañana.

Una segunda característica del Espíritu en el Nuevo Testamento, que parece ser contraria a la primera —fuerza de lo nuevo—, reside en ser la *memoria* de la práctica y del mensaje de Jesús. Si se considera más de cerca esta misión del Espíritu, vemos que no es contraria a la anterior, sino complementaria de la misma. El Jesús de san Juan dice explícitamente: «El Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, os lo enseñará todo y os traerá a la memoria cuanto os he dicho» (Jn 14,26). El dará testimonio en favor de Jesús (Jn 15,26-27), conducirá a los discípulos a la plenitud de la verdad (Jn 16,13-15), anunciará cosas futuras (Jn 16,13-14), pero siempre dentro de esta perspectiva: «Tomará de lo que es mío y os lo dará a conocer» (Jn 16,14).

Parecería como si el Espíritu de la creatividad siguiera simplemente la lógica de la imaginación y de las construcciones maravillosas de la fantasía en contra de la fuerza de los hechos establecidos. El gran hecho nuevo establecido por el Padre es la presencia de su Hijo en la carne para que seamos hijos e hijas en el Hijo (cf Rom 8,29). Esta encarnación es obra del Espíritu. Por eso, «todos los que son conducidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14) en el Hijo. El Espíritu nos hace acoger al Hijo en la carne (1 Jn 4,2). Esto quiere decir que hay que aceptar la forma de siervo y de profeta-mártir que el Hijo asumió. Sería traicionar al Hijo y rechazar al Espíritu transformar a Jesús en el sostén de todo tipo de grandeza y dominación que rompe el carácter filial de los seres humanos, estableciendo y legitimando las relaciones de opresión de unos sobre otros. El Espíritu nos hace vivir filialmente en el seguimiento del Hijo encarnado, impidiéndonos olvidar la sencillez, la humildad, el coraje profético, la mentalidad de servicio, la relación íntima con el Padre que lo caracterizaron. La misión del Espíritu consiste en actualizar permanentemente el significado de la encarnación como proceso mediante el cual Dios-Hijo asume la historia con sus transformaciones y la hace historia santa, historia de la santísima Trini-

dad. El Espíritu conserva la continuidad entre «aquel tiempo» en que irrumpió el Hijo en la carne y el hoy de la historia. Las virtualidades de la filiación divina y de la inserción de la humanidad en el misterio trinitario no han sido aún explicitadas por completo. Le compete al Espíritu desdoblarse y realizar en las culturas (por ejemplo, de la India, de China, de los indígenas latinoamericanos) la significación divina y humana de este hecho único de la historia. Por eso el Espíritu «tomará de lo que es mío (de Cristo) y os lo dará a conocer» (Jn 16,14). Lo nuevo de la encarnación del Hijo sólo se mostrará en la novedad que surja con la prolongación de la encarnación del mensaje de Cristo hacia dentro de la historia humana.

La tercera misión del Espíritu reside en la *liberación* de las opresiones de nuestra situación de pecado. La Biblia expresa esta situación con la palabra *carne*. La carne y el Espíritu están en contradicción (Gál 5,17). La carne produce el proyecto de la persona vuelta hacia sí misma, entregada apasionadamente a sus propios intereses. La ley muchas veces legitima tales intereses y se hace así opresora. Obliga a las personas a determinaciones excluyentes, confirma tradiciones religiosas que impiden el acceso al Dios de la misericordia y aprisiona la vida en las redes que obstruyen la creatividad necesaria para arrostrar las nuevas situaciones. El Espíritu es aquel que libera de semejantes situaciones, ya que «donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (1 Cor 3,17). Particularmente los pobres padecen, por estar indefensos, las opresiones de los más poderosos. El Espíritu es el padre de los pobres (*pater pauperum*), dándoles fuerza para resistir, coraje para sublevarse, creatividad para encontrar nuevos caminos. Es el Espíritu el que «dirige el curso de la historia..., renueva la faz de la tierra, está presente en la evolución humana»⁷. El es el que hace romper los horizontes que encierran el espíritu, rompe las cadenas mediante las prácticas de liberación de los oprimidos, mantiene viva la esperanza y encendido el espíritu utópico⁸ de un mundo sin dominaciones y dirigido por la justicia y por la fraternidad. Pablo veía al Espíritu como la fuerza que liberaba

⁷ Cf GS 26.

⁸ Cf la carta apostólica *Octogesima adveniens*, de Pablo VI (1971), n. 37.

del legalismo del antiguo régimen judío y confirmaba la libertad traída por Cristo (cf Gál 4,6-7; 5,22-25).

Finalmente, el Espíritu Santo es *principio creador de diferencias y de comunión*. La comunidad de los seguidores de Jesús está construida sobre dos columnas: el Señor resucitado y el Espíritu⁹. El polo cristológico representa más bien la dimensión de la continuidad y de la permanencia, ligada al misterio de la encarnación. El polo pneumatológico significa la emergencia de lo nuevo que, a su vez, introduce la discontinuidad. Tanto la institución como el carisma caminan juntos y constituyen la dinámica viva y tensa de la realidad cristiana. Así Cristo no está nunca solo, ni el Espíritu actúa sin la comunión con Cristo. Con razón dice Pablo que el Espíritu es siempre Espíritu de Cristo (Rom 8,9; Flp 1,19), Espíritu del Señor (2 Cor 3,17), Espíritu del Hijo (Gál 4,6). El Espíritu nos lleva siempre a Cristo, ya que «nadie puede decir: Jesús es Señor, sino en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). Decir que Jesús es Señor es decir todo lo que de grande podemos afirmar de él, su divinidad, su señorío sobre el cosmos, su presencia redentora en medio de los hombres. El Espíritu es el que nos hace adherirnos a este Jesús, Señor nuestro. Esta coordinación entre el Espíritu y Cristo se expresa, por ejemplo en san Pablo, en el estar *en Cristo* y *en el Espíritu* (cf Col 2,10; Ef 5,18; 1 Cor 1,2.30; Rom 15,16; etc.), como realidades intercambiables.

La presencia del Espíritu se manifiesta por la diversidad de dones y servicios que aparecen en la comunidad, en cada persona, según él lo desea (cf 1 Cor 12,11). San Pablo enumera algunos (1 Cor 12,7-11); efectivamente, en cada Iglesia local, por muy pequeña que sea, existe aquel que sabe organizar la oración, animar la celebración, catequizar a los niños, preparar a los novios para el sacramento, consolar a los enfermos, concientizar a los hermanos y hermanas de sus derechos, articular la presencia de los cristianos en el proceso de liberación en la sociedad, consolidar la unión entre todos. En el lenguaje de Pablo diríamos: «Hay diversidad de dones, pero uno mismo es

⁹ Para toda esta cuestión cf L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982, 227-249; Y. CONGAR, *L'Esprit, Esprit du Christ. Christomnisme et Filioque*, en *La Parole et le Souffle*, Paris 1984, 162-187.

el Espíritu» (1 Cor 12,4), ya que todas estas tareas representan formas distintas de presencia y de actuación del propio Espíritu Santo. Los diversos servicios se destinan al bien de la comunidad, ya que «a cada uno se le ha dado la manifestación del Espíritu con vistas al bien común» (1 Cor 12,7).

El Espíritu es creatividad e irrupción de lo nuevo en medio del grupo, pero nunca en un sentido individualista o para la autopromoción de la persona, sino siempre para el refuerzo de la comunidad en sus necesidades. Por eso, si el Espíritu es, por un lado, principio de diferenciación, también es, por otro, factor de comunión: «Hemos sido bautizados en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). Por muy diferentes que seamos, «judíos o griegos, esclavos o libres, bebemos del mismo Espíritu» (1 Cor 12,13). Nadie queda reducido a una misma categoría, ni ve suprimidas sus diferencias; al contrario, con ellas se compone la riqueza de la comunidad. En pentecostés, el Espíritu no hizo que todos hablasen la misma lengua, sino que cada uno oyese en su propia lengua el mismo mensaje de salvación (cf He 2,11). La multiformidad de expresiones de vitalidad y de servicios en la comunidad no es una amenaza a la unidad, sino una oportunidad de enriquecimiento para todos. La comunión no suprime ni reduce a una sola las varias diferencias, sino que las integra en la perspectiva del bien común. Esta unidad es obra del Espíritu. Lo que se opone al carisma no es la institución, sino el egoísmo, la prepotencia de unos sobre otros, la voluntad de poder que usurpa el carisma de los demás. Estas actitudes constituyen un atentado contra la construcción de la comunidad, precisamente porque implican la ruptura de la comunión. Con razón advertía Pablo: «No ahoguéis el Espíritu» (1 Tes 5,19).

De todas estas actuaciones del Espíritu se deriva que él es más que la fuerza de Dios en la historia. Es un sujeto, una persona divina. Según san Pablo, es el enviado a nuestros corazones (Gál 4,6), que nos hace descubrir a Dios como Padre (Rom 8,16), que escudriña las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), que es para nosotros el don (Rom 5,5), es decir, el Dios presente que se entrega a sí mismo; no es algo que se nos dé, sino alguien que se da y da la vida (1 Tes 4,8). En san Juan, el discurso es todavía más explícito: el Espíritu es el paráclito

(defensor e intercesor: Jn 14,16-17), que da testimonio en favor de Jesús (15,26-27), que enseña, trae a la memoria y conduce a la plenitud de la verdad (14,13-16); él viene de parte del Padre (15,26), a petición del Hijo (14,16), y se quedará para siempre con los discípulos (14,16). Debido a todas estas acciones del Espíritu, podemos decir verdaderamente que él es una persona junto con las personas del Padre y del Hijo. Queda por saber cómo ve la teología la comunión del Espíritu en relación con el Padre y con el Hijo. Es lo que estudiaremos más adelante.

2. La dimensión femenina del Espíritu Santo

Atendiendo a lo que dice el Nuevo Testamento y valorando lo que afirma cierta tradición teológica, es posible discernir en el Espíritu Santo algunas dimensiones femeninas, especialmente maternales¹⁰. En primer lugar, importa constatar que, en hebreo y en siríaco, espíritu es una palabra femenina. Como ya hemos visto, el Espíritu Santo siempre tiene algo que ver con los procesos ligados a la vida y a la protección de la vida. En san Juan, en el lenguaje de Jesús, el Espíritu es presentado de tal forma que nos recuerda rasgos típica, aunque no exclusivamente, femeninos. El nos consuela como paráclito, nos exhorta y enseña (Jn 14,26; 16,31); no deja que seamos huérfanos (Jn 14,18). Según san Pablo, el Espíritu asume la función de la madre y nos enseña a balbucear el verdadero nombre de Dios: «¡Abbá!» (Rom 8,15); él nos enseña también el nombre secreto de Jesús, que es Señor (1 Cor 12,3); él nos enseña cómo rezar y pedir las cosas verdaderas (Rom 8,26).

En el Antiguo Testamento, el Espíritu asume funciones femeninas. Según ciertas interpretaciones, la figura del Espíritu que aletea sobre el caos primitivo (Gén 1,2) sería el acto de in-

¹⁰ Véanse para esta cuestión: M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *A Trindade a partir da experiência da mulher*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 41 (1986) 73-99; Y. CONGAR, *Sobre la maternidad en Dios y la femineidad del Espíritu Santo*, en *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 588-598; L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Madrid 1985²; ID., *A Ave-Maria. O femenino e o Espírito Santo*, Petrópolis 1980.

tervención del Espíritu fecundando a toda la creación y permitiendo así que surgiera de ella todo tipo de vida¹¹. La sabiduría, amada y buscada como una mujer (Eclo 14,22s) y presentada como esposa y madre (Eclo 14,26s; 15,2s), es identificada a veces con el Espíritu (Sab 9,17), hecho común en los padres de la Iglesia antigua. En el ambiente cultural sirio y judío, en donde el espíritu es femenino, no es raro encontrar la comprensión del Espíritu como madre. En las *Odas de Salomón*, escrito de los orígenes del cristianismo sirio, la paloma del bautismo de Jesús es comparada con la madre de Cristo que da la leche con los pechos de Dios¹². También en aquellos padres, como señalamos anteriormente, se veía en la familia humana una analogía con el misterio trinitario, con expresiones femeninas para el Espíritu Santo. Este aparece, analógicamente, como la madre eterna, que luego, en la concepción virginal de Jesús, por obra del Espíritu, se convierte en algún modo en su madre divina, sin entrar por ello en conflicto con María, que es por justo título la *Theotókos*, la madre de Dios encarnado¹³. En un hermoso texto, Macario, teólogo sirio († 334), dice: «El Espíritu es nuestra madre porque es el paráclito, el consolador, dispuesto a consolarnos como una madre a su hijo (Is 61,13) y porque los fieles han renacido del Espíritu y son así los hijos de la madre misteriosa, el Espíritu (Jn 3,3-5)»¹⁴. Es innegable, por otra parte, una relación especial del Espíritu con María (cf Lc 1,35), como veremos más adelante. El tiene una misión especial con referencia a la irrupción de la vida. En la primera creación da origen al mundo (Gén 1,2); en la nueva creación es responsable de la concepción de Jesús (Mt 1,18), suscita la misión mesiánica de Jesús (la figura femenina de la paloma) y su nuevo nacimiento por la resurrección (Rom 1,4; cf He 13,33; Flp 2,6-11; Heb 5,5). En el cuerpo de Cristo, que

¹¹ Véanse los datos aducidos por L. BOUYER, *Le trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1957, 272.

¹² Cf Y. CONGAR, *Sobre la maternidad de Dios*, en *El Espíritu Santo*, o.c., 592.

¹³ Cf el estudio de R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syrian Tradition*, Cambridge 1975, 312-320: «The Holy Spirit as Mother.»

¹⁴ Este y otros textos en J. MOLTMANN, *Dieu, homme et femme*, Paris 1984, 120.

es la comunidad eclesial, el Espíritu ejerce cierta maternidad, concibiendo nuevos hermanos y hermanas de Jesús, hijos e hijas en el Hijo, suscitando servicios y animando toda la vida de la gracia. Escribía acertadamente el padre A. Lémonnyer: «Es la persona divina (del Espíritu Santo) la que se nos *da* de una manera especial. El es el don de Dios por excelencia y lleva este nombre. En la Trinidad es el amor, que es también uno de sus nombres propios. Pues bien, estos calificativos convienen más bien a la madre que a cualquier otra persona, y en cierta forma la definen. En la tierra no se nos ha *dado* ninguna otra persona como nuestra madre; ella personifica el amor en lo que éste tiene de más desinteresado, de más generoso, de más *dado*»¹⁵. Repetimos lo que ya antes dijimos: Dios está más allá de los sexos; con razón san Gregorio Nacianceno subrayaba que Dios no es ni masculino ni femenino¹⁶; sin embargo, tanto lo masculino como lo femenino encuentran en Dios-Trinidad su prototipo; las raíces de estas determinaciones fundamentales del ser humano están en el propio misterio de Dios trinitario; cada persona, a su modo, encierra la fuente de estos valores axiales del ser humano, varón y mujer. En relación con el Espíritu Santo, hemos de pensar como san Jerónimo que, con cierto humor, escribía: «El Espíritu es femenino en hebreo, neutro en griego y masculino en latín»¹⁷. En otras palabras, si decimos que cada una de las personas encierra dimensiones femeninas y masculinas, no queremos con ello conferir o pretender descubrir características sexistas en el misterio trinitario¹⁸. Lo que queremos es discernir la fuente última de los valores que la Trinidad misma puso en el ser humano en su concreción masculina y femenina. Por estar más allá de los sexos humanos, la Trinidad encierra las dimensiones de lo femenino y de lo masculino en lo que incluyen de misterio y de imagen y semejanza con la propia realidad fontal, que es la santísima Trinidad.

¹⁵ A. LÉMONNYER, *Notre vie divine*, Paris 1936, 66s.

¹⁶ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 31,7: PG 36,140-146.

¹⁷ JERÓNIMO, *In Isaim* 49,9-11; XI: PL 24,419B.

¹⁸ Cf E. WURZ, *Das Mütterliche in Gott*, en «Una Sancta» 32 (1977) 261-272; G. K. KALTENBRUNNER, *Ist der Hl. Geist weiblich?*, ib, 273-279.

3. El Espíritu Santo, eternamente con el Padre y el Hijo

Hemos visto la presencia del Espíritu en la historia de la salvación. El Espíritu se manifiesta en el tiempo tal como es en la eternidad, en la medida que es posible para el tiempo. ¿Cómo es el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad? Esta pregunta puede parecer una curiosidad inoportuna. Pero puede significar también una búsqueda de luz para engrandecer la alabanza y hacer perenne nuestra adoración. Toda respuesta tiene que imbuirse de reverencia frente al misterio. Aquí cabe más el silencio respetuoso que el hablar exuberante. La historia de la teología está llena de polémicas sobre la procesión del Espíritu Santo, llegando en 1054 a separar a las dos Iglesias hermanas, la ortodoxa y la romana. En el trasfondo hubo disputas de poder político-religioso entre la vieja Roma (de Italia) y la nueva Roma (Constantinopla), entre lo que quedaba del antiguo imperio romano en el Oriente Medio y su nueva forma bajo los francos de Carlomagno con el sacro imperio romano (Aquisgrán). No es éste el lugar para compendiar esta polémica, que surge bajo el signo del *Filioque* (el Espíritu Santo procede del Padre «y del Hijo»), pasando por los diversos sínodos y concilios (Toledo en 589 y 633 respectivamente, sínodos de Gentilly en 767, de Frankfurt en 794, de Friuli en 796, Aquisgrán en 809, concilio de Lión en 1274 y de Florencia de 1438-1439). Resumiremos las tesis principales de la posición oriental (alrededor del patriarca de Bizancio), de la posición occidental (a partir de san Agustín), de los esfuerzos de mediación y, finalmente, de los nuevos intentos que buscan una superación de la polémica histórica rumbo a una profundización específicamente trinitaria¹⁹.

3.1. La base bíblica sobre la procesión del Espíritu Santo

Toda reflexión trinitaria arranca de la economía. Ya hemos hablado de los textos principales relativos al Espíritu Santo. Aquí invocaremos especialmente los tres textos fundamentales de san Juan (16,13-15; 15,26; 20,22). Convendría citarlos explícitamente:

¹⁹ Presenta un buen resumen Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 608-645.

«El (el Espíritu) me glorificará, porque recibirá de lo que es mío y os lo dará a conocer. Todo lo que el Padre posee es mío. Por eso dije: recibirá de lo que es mío y os lo anunciará». El otro texto dice: «Cuando venga el paráclito que os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí». Y, finalmente, dice también Jesús: «Como el Padre me envió, así también os envío yo. Después de estas palabras sopló sobre ellos diciendo: recibid el Espíritu Santo».

Estos textos se refieren tanto a la misión del Espíritu como a su relación respecto al Padre y al Hijo. El en cierto modo, según la letra de los textos, depende de otros. ¿Cómo entran el Padre y el Hijo en la procesión o espiración del Espíritu Santo? Históricamente conocemos dos respuestas, estrechamente ligadas a dos mentalidades distintas y a dos estilos teológicos diversos. Más que contrarias, son complementarias. Nos referimos a la respuesta de los griegos y a la de los latinos ²⁰.

3.2. ¿El Espíritu Santo procede sólo del Padre o del Padre y del Hijo?

Para los griegos el Padre es por excelencia Dios, ya que él es la única y la suprema causa, principio y fuente de toda divinidad. Los concilios de Nicea y de Constantinopla afirman que el Hijo es engendrado del Padre (*ek*). Luego se dice lo mismo del Espíritu Santo: él procede del Padre (*ek*). El Padre es el principio de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo. En consecuencia, son consubstanciales y son un solo Dios. Poseen la misma eternidad, la misma gloria y la misma omnipotencia. Sin embargo, se distinguen por poseer propiedades distintas: el Padre la innascibilidad, el Hijo la generación y el Espíritu Santo la procesión. Estas propiedades son comunicables y exclusivas de cada persona. Por lo demás, lo comparten todo en común. Están siempre en comunión y pertenecen el uno al otro. El Hijo y el Espíritu derivan del mismo Padre, pero de manera distinta; por eso son también di-

ferentes. El Hijo deriva por generación (*genesis*), y el Espíritu Santo por procesión (*ekporéusis*). En lenguaje figurado puede decirse, como se dice frecuentemente entre los padres griegos: el Padre pronuncia su palabra que es el Hijo (Verbo); y el soplo que la acompaña, la hace audible y aceptable, es el Espíritu Santo. Aunque distintos, la palabra y el soplo provienen del mismo Padre y están siempre juntos.

Para los latinos, Dios no es principalmente el Padre, sino la Trinidad, la naturaleza única en las tres divinas personas. El Padre al engendrar al Hijo se lo entrega todo (cf Jn 16,15: «Todo lo que posee el Padre es mío»), le da la misma naturaleza. Así el Hijo recibe del Padre la capacidad de dar procedencia al Espíritu Santo juntamente con el Padre. Por la misma naturaleza única y común, el Padre y el Hijo son una sola cosa (cf Jn 10,30). Por eso, al proceder del Padre, el Espíritu Santo procede también del Hijo, no como de dos principios (entonces habría dos Padres), sino de un principio solo. San Agustín acuñó la expresión clásica: el Espíritu Santo procede principalmente (*principaliter*) ²¹ del Padre y también del Hijo (*Filioque*). Así se evita una dificultad que se origina de una lectura extrínseca de la concepción griega: la de que el Padre tendría dos hijos, ya que el Hijo y el Espíritu proceden del Padre ²². Por otro lado, si es por la naturaleza única y común como el Padre y el Hijo dan procedencia al Espíritu Santo, entonces deberíamos conceder que el Espíritu Santo es también causa de sí mismo y al mismo tiempo efecto, ya que también él posee la misma naturaleza única y común. Para eludir esta objeción, decían los teólogos antiguos que hay que hablar de forma diferenciada sobre la procesión de la tercera persona y sobre su participación en la misma y única naturaleza común.

²¹ Véase AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 17,29; 26,47; *Sermo* 71,26: PL 38,459. Esta expresión se encontraba ya en TERTULIANO, *Adv. Praxeam* 3 y también, bajo formas verbales semejantes, en san Ambrosio y san Hilario.

²² Los padres del siglo III en su lucha contra el subordinacionismo y contra los que negaban la divinidad del Espíritu Santo encontraban una especial dificultad en mostrar cómo procedía el Espíritu del Padre sin ser por generación, ya que es por la generación como se garantiza la misma esencia. Se usaba con frecuencia la analogía de Eva. Eva no es hija, no surgió por generación, pero tiene la misma naturaleza que Adán. Para todo esto cf A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.

²⁰ Cf J. COMBLIN, *O tempo da ação*, o.c., 112-153.

Por ejemplo, según san Cirilo de Alejandría, el Espíritu Santo tiene su existencia como persona a partir *únicamente* del Padre, pero en el modo de existir substancial procede del Padre y del Hijo. En cuanto personas, el Hijo y el Espíritu poseen una relación única respecto al Padre y solamente con el Padre, ya que el Padre es el origen de la especificidad incomunicable de la persona del Hijo y del Espíritu Santo. Pero en consonancia con el modo propio con que cada una de las personas se apropia de la esencia divina, se manifiesta un orden según el cual las personas son unas para otras la condición de su comunión consubstancial ²³.

Para la mentalidad griega, admitir el *Filioque*, o sea que el Hijo concurre en la procesión del Espíritu Santo, equivale a confundir las propiedades individuales de las personas de la Trinidad. Según esto, no podría decirse de forma absoluta que el Padre es el único principio y fuente de toda la divinidad, que sólo el Hijo es engendrado y sólo el Espíritu espirado. El Hijo participaría de la propiedad exclusiva del Padre (que no sería entonces exclusiva), la de ser principio de toda la divinidad.

Los latinos representaban, a su manera, la procesión del Espíritu Santo como ya hemos expuesto en el capítulo 4. El Padre se conoce de forma absoluta y proyecta una imagen substancial de sí mismo, que es el Hijo. El Hijo y el Padre se reconocen mutuamente y se aman recíprocamente. El amor busca la unión. El Espíritu es ese amor y esa unión entre el Padre y el Hijo. En una expresión plástica de Mario Victorino († 428), teólogo contemporáneo de san Agustín, el Espíritu Santo es «la cópula del Padre y del Hijo» ²⁴. En esta representación se ve claramente la díada, Padre e Hijo; el Espíritu cumple una función unitiva para constituir la Trinidad; ¿pero qué es en sí mismo? En esta representación no aparece claramente su originalidad personal.

²³ Véase P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 56-57.

²⁴ Una buena exposición de los diversos modelos con los que la teología griega y la latina representaban la procesión del Espíritu Santo se encuentra en W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 248-256.

También se usaba entre los latinos (y sigue siendo todavía la representación que más se evoca) el modelo del proceso amoroso. Está el amante, el amado y el amor. El amor que es Dios (cf 1 Jn 4,18) se auto-entrega. El Padre en su amor lo entrega todo al Hijo. El Hijo, a su vez, lo recibe todo del Padre y se lo entrega al Espíritu Santo. El Padre y el Hijo aman al Espíritu Santo, que es el co-amado (*condilectus*). El Espíritu, finalmente, ama al Padre y al Hijo, y así se revela una absoluta comunión e interpenetración eterna de las tres divinas personas.

Finalmente, cabe recoger la intencionalidad de las dos vertientes teológicas: los griegos quieren garantizar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo por el hecho de que ambos proceden del Padre, que es la única fuente y el principio último de toda la divinidad, ya que él es por excelencia Dios.

Los latinos querían garantizar la divinidad de las tres divinas personas mostrando que son consubstanciales; el Espíritu Santo posee la misma naturaleza que el Hijo recibió del Padre; como la recibió el Hijo, él la entrega junto con el Padre al Espíritu Santo. Por eso mismo procede el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, según los latinos.

3.3. Fórmulas de mediación entre griegos y latinos

Para superar la polémica entre griegos y latinos se ha recurrido a otras fórmulas, que es posible encontrar tanto en un campo como en el otro. Así por ejemplo, en un contexto no polémico, se citaban los textos de san Epifanio († 403) y de san Cirilo de Alejandría († 444), que en el ambiente griego hablaban de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (*ek tou hyiού*) ²⁵. También hablaban así san León Magno († 461) y san Gregorio Magno († 604) entre el siglo V y el VII. Otras veces se usaban las siguientes expresiones: el Espíritu Santo procede del Padre *a través* del Hijo (*per Filium*) o en la presencia del Hijo. El concilio de Lión (1274) intentó explicar el «ab utroque» (de ambos, Padre e Hijo) dejando claro que

²⁵ Cf EPIFANIO, *Anacoratus* 8: PG 43,29; CIRILO DE JERUSALÉN, *Thesaurus de Trinitate* 34: PG 75,585.

con ello no duplicaba la causalidad: «El Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como *de dos principios*, sino como *de un solo principio*, no por dos espiraciones, sino por una única espiración» (DS 850); se insistía además en el hecho de que la espiración a partir del Padre y del Hijo no puede significar posterioridad a la generación del Hijo; todo es coeterno y por eso simultáneo (DS 853). El concilio de Florencia (1439) explicó el significado aproximativo del *per Filium* («por el Hijo»): «El Espíritu Santo procede del Padre *por el Hijo*: esto tiene la finalidad de hacer comprender que el Hijo es también la causa (según los griegos) o el principio (según los latinos) de la subsistencia del Espíritu Santo, como el Padre» (DS 1301). Luego se aclara que el Hijo recibió del Padre el ser causa o principio del Espíritu Santo, y que por tanto, como quieren los griegos, el Padre es principalmente (*principaliter*) el espirador del Espíritu Santo. Este concilio buscó una equivalencia entre el *Filioque* (y del Hijo) con el *per Filium* (a través del Hijo). Pero este intento no fue nunca incuestionable. Los griegos poseen otra sensibilidad ligada a las palabras, que se afianzaron después de arduas disputas contra el subordinacionismo (Arrio) y el modalismo (Sabelio); así los griegos no dirían jamás que la causa (*arché*) del Espíritu puede ser también el Hijo; para ellos el ser causa es exclusivo del Padre; los latinos, cuando dicen principio (*principium*) como traducción de causa (*arché*) significan algo genérico, un principio supremo o mediado. Para los griegos es difícil aceptar que la palabra procesión (*ekporéusis*) pueda aplicarse también al Hijo (el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo), ya que ellos reservan esta palabra solamente al Espíritu Santo en relación con el Padre, como su origen absolutamente primero. Para los griegos el *ex Filio* (del Hijo) no es totalmente equivalente al *per Filium* (por el Hijo); el *ex* significa la igualdad de substancia, y no el orden de las personas; el *per*, por el contrario, indica el orden de las personas y no la igualdad de la misma substancia. Los latinos, además, desconfiaron siempre de que el «por el Hijo» pudiera significar una inferioridad del Hijo o que el Hijo fuera causa meramente instrumental, y no causa total junto con el Padre. Pues bien, las actas del concilio de Florencia intentaron crear equivalencias entre las diversas expresiones, en un esfuerzo enorme por buscar la unión entre el Oriente y el Occidente.

Pero estas construcciones no suprimen las idiosincrasias de cada lengua, embebidas en la carne y en la sangre de cada mentalidad. Por eso siguen las polémicas hasta el día de hoy.

Por otra parte, en una perspectiva estrictamente teológica, esta construcción del *Filioque* o del *per Filium* consagradas por los concilios de Letrán (1215), de Lión (1274) y de Florencia (1439) difícilmente consiguen expresar las relaciones siempre trinitarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, obstaculizando la verdadera perijóresis. Realmente aparecen, debido a la comprensión latina, dos diádas: por un lado, la diáda Padre-Hijo, y por otro la diáda Padre/Hijo-Espíritu Santo. Más adelante intentaremos respetar el significado y las consecuencias de las relaciones siempre y en todo trinitarias.

3.4. Pasos hacia un equilibrio trinitario

En la teología ecuménica (entre ortodoxos, romano-católicos, viejos católicos y anglicanos) se han intentado en las últimas décadas nuevos accesos al misterio trinitario que fueran más allá de las fronteras definidas por las divergencias históricas²⁶. Entre los diversos esfuerzos resaltaremos solamente los del teólogo ortodoxo Paul Evdokimov y los del protestante J. Moltmann. Los dos se refieren a Boris Bolotov, famoso historiador ruso-ortodoxo (murió en 1900, con sólo cuarenta y siete años de edad), que escribió en 1897 un largo texto con el título *Tesis sobre el «Filioque» de un teólogo ruso*²⁷. Según este autor, el Espíritu Santo procede sólo del Padre, en la medida en que el Padre es la fuente de toda divinidad; pero el Hijo, por la generación del Padre, está tan unido al Padre que es el presupuesto lógico y la condición objetiva de la espiración del Espíritu Santo. Más aún, el Espíritu Santo es la condición trinitaria de la generación del Hijo por parte del Padre. De esta manera las relaciones en la Trinidad son siempre trinitarias: al *Filioque* hay que añadir el *Spirituque*.

²⁶ Cf R. SLECZKA, *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion*, en K. LEHMANN-W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft*, o.c., 80-99; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 608-645.

²⁷ Cf «Revue Internationale de Théologie» 5 (1898) 681-712 o modernamente republicado en «Istina» 17 (1972) 261-289; un resumen de las tesis se encuentra en Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 626-628.

Paul Evdokimov, con una rara penetración del misterio y una notable simplicidad, cree que hemos de superar el pensamiento causal en la reflexión sobre el misterio trinitario²⁸. El lenguaje de la tradición es más descriptivo y analógico que explicativo. Sugiere que hemos de partir más bien de la siguiente parte del *credo*: «Creo en el Espíritu Santo..., *que es adorado y glorificado* con el Padre y el Hijo». Tenemos aquí expresado el carácter relativamente ternario de las relaciones trinitarias²⁹. En vez de hablar de la dialéctica causal, piensa Evdokimov que hemos de pasar a la dialéctica de la revelación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, dentro del horizonte del triple amor trinitario. La monarquía del Padre significa que él es el sujeto de la revelación, ya que él es el que asegura la unidad, la consubstancialidad y la coeternidad de las tres personas divinas. Nunca se trata de la relación del Padre con una u otra persona, sino que se trata de las relaciones de aquel que se revela y de aquellos que lo revelan. Así el *Filioque* sólo se justifica si va acompañado del *Spirituque*³⁰. El sentido de estas dos fórmulas reside en la afirmación de que cada persona tiene que ser contemplada simultáneamente en sus relaciones con las otras dos. Así el Hijo en su generación recibe del Padre el Espíritu Santo y entonces, en su ser, él es eternamente inseparable del Espíritu Santo; el Hijo es engendrado *ex Patre Spirituque*. De la misma forma, el Espíritu Santo procede del Padre y reposa sobre el Hijo; es lo que corresponde al *per Filium* y al *ex Patre Filioque*. Siempre se encuentra el *y* y el *a través de*, cada vez que se trata de las relaciones interpersonales siempre trinas. El Padre engendra al Hijo con la participación del Espíritu Santo y espira al Espíritu con la participación del Hijo. Incluso su innascibilidad comporta la participación del Hijo y del Espíritu Santo, que la atestiguan por el hecho de provenir del Padre como de su fuente única³¹. Nos encontramos aquí ante un pensamiento rigurosamente trinitario, en la línea que hemos desarrollado a lo largo de nuestras reflexiones anteriores.

²⁸ Cf P. EVDOKIMOV, o.c.; ID, *Panagion et panagia*, en «Bulletin de la société française d'études mariales» 27 (1970) 59-71.

²⁹ P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint*, o.c., 70.

³⁰ Ib, 71.

³¹ Ib, 72.

Creemos que es ésta la dirección que hace posible un encuentro ecuménico fecundo, superando las polémicas del pasado.

Jürgen Moltmann ha recibido también la influencia de Boris Bolotov, especialmente por su equilibrio trinitario³². Parte del Padre, que es siempre Padre del Hijo. El Padre no es el Padre del Espíritu Santo. Solamente en cuanto que es Padre del Hijo, el Padre espira al Espíritu Santo. El Hijo es el presupuesto lógico y la condición objetiva de la procesión del Espíritu Santo. El Espíritu Santo procede del Padre del Hijo: tal es la fórmula interpretativa más adecuada para expresar el *credo*³³. El Padre sigue siendo, en consonancia con los griegos, la fuente de la divinidad, y por eso es la causa de la procesión del Espíritu Santo; el Hijo también participa de esta procesión en la medida en que participa, por ser Hijo, de la realidad del Padre. La relación directa del Padre con el Espíritu es explícita. ¿Cuál es la relación del Hijo con el Espíritu Santo? ¿Qué es lo que recibe el Espíritu del Hijo? Moltmann responde: «El Espíritu Santo posee del Padre su *existencia* perfecta, divina (*hypostasis, hyparxis*), y recibe del Hijo su *figura* relacional (*eidosis, prósopon*)»³⁴. En otras palabras: la existencia del Espíritu Santo es recibida solamente del Padre del Hijo, pero la configuración concreta de esta existencia la recibe del Hijo del Padre. Para usar una figura del mismo Moltmann: la persona del Espíritu procede del Padre, su rostro concreto proviene del Hijo. Este rostro es expresión de la absoluta belleza y revelación de la gloria suprema. *Gestalt* significa aquí este rostro en la medida en que es la revelación de la persona. Por eso el Espíritu Santo tiene su rostro vuelto siempre hacia el Padre y hacia el Hijo, que, a su vez, se vuelven siempre hacia él.

Moltmann termina su comprensión dándose cuenta de que tanto el modelo griego como el latino se mueven dentro del principio de causalidad, que engendró las disputas del monopatrismo (las procesiones se derivan sólo del Padre) y del *filio-*

³² J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 194-205.

³³ Ib, 200.

³⁴ Ib, 201.

quismo (el Hijo junto con el Padre hacen proceder al Espíritu, que a su vez no hace derivar a ninguna otra persona). Postula entonces una presentación del misterio trinitario que parta decididamente de las relaciones interpersonales del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo³⁵. También nosotros comulgamos con esta idea.

3.5. *La simultaneidad del Espíritu Santo con el Hijo y el Padre*

Recordemos lo que ya dijimos en el capítulo 7 sobre la perijóresis eterna entre los divinos tres. Hay que partir del dato primero de la fe: la coexistencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo³⁶. Las personas, cada una con su propiedad específica, existe con las otras, por las otras, en las otras y para las otras. Entre ellas existen relaciones de revelación y de reconocimiento recíprocos. Como decíamos, revelarse unas a otras y reconocerse es acoger la diferencia. Esta diferencia amorosamente aceptada es condición de la comunión y de la unión³⁷. Lo que se produce en la Trinidad es el proceso eterno de revelación del amor recíproco y del misterio de la vida trina. La simultaneidad de los tres divinos significa que la innascibilidad, la generación y la procesión no pueden entenderse como producción de las personas, como una causa que produce sus efectos³⁸. Cada persona se determina en la relación con las otras dos. Aquello que en la tradición teológica se llama innascibilidad, generación y espiración es realmente un único acto tri-único de mutuo reconocimiento y de mutua revelación con la participación simultánea de cada una de las personas.

El Espíritu Santo revela el don del Padre y del Hijo, que es él mismo. Por el Hijo, el Espíritu reconoce al Padre en su superabundancia de vida y de donación. Con el Padre, el Espíritu reconoce al Hijo en su plena expresión del Padre y como modelo de todos los posibles creables. Y así podríamos, sin

³⁵ Ib, 203-205.

³⁶ Ch. DUQUOC, *Un Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1978, 95-100.

³⁷ Cf E. FORTMAN, *The Triune God*, London 1972, donde aparece con frecuencia esta idea.

³⁸ Cf P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint*, o.c., 74-75, donde aborda esta cuestión, a mi juicio de forma convincente.

acabar nunca, describir las mutuas y recíprocas implicaciones entre las tres divinas personas. En relación con el Espíritu Santo conviene finalmente, en la línea de los padres griegos³⁹, reconocer cierta función generadora. Siempre se da una correlación entre las relaciones intratrinitarias y la misión histórico-salvífica de la persona. Así en el Nuevo Testamento se reconoce la acción del Espíritu Santo en el momento de la encarnación del Hijo; éste, en su humanidad, es obra del Espíritu Santo. Es el Espíritu Santo el que hace nacer a Cristo en la vida de los bautizados; es él el que habita en los justos y él es el soplo de la voz del Padre que dice desde el cielo: «Tú eres mi Hijo muy amado; yo te he engendrado hoy». No sin razón existe una relación íntima entre la virgen María y el Espíritu en orden a la concepción, como veremos a continuación. Esta misión generadora del Espíritu tiene cierta correlación intratrinitaria: él engendra la alegría del Padre con el Hijo, aquel en quien el Hijo y el Padre se encuentran en comunión, el amor que desborda y convida a la creación de otros compañeros para el amor y para la vida. Por el Espíritu se sale de la vida intratrinitaria y por el Espíritu se vuelve a la vida trinitaria para la glorificación de los divinos tres, ahora en comunión con otros diferentes, insertos en la comunión sin fin.

4. *La economía del Espíritu Santo: la transformación y la nueva creación*

Lo que es el Espíritu Santo dentro del círculo trinitario se manifiesta en el tiempo, dentro de las posibilidades temporales. Jamás se revela totalmente en la historia el misterio inmanente. Nos acompañan sombras del mismo en nuestra trayectoria hacia el reino de la perfecta libertad en Dios trino.

Como hemos visto anteriormente, el Espíritu es expansión y unión, es diversidad y comunión; en una palabra, es amor que revela a los otros y se revela por los otros. El Espíritu, en sentido bíblico y trinitario, es fundamentalmente acción y transformación. Ahora vivimos bajo la economía del Espíritu (régimen

³⁹ Cf S. BULGAKOV, *Le Paraclet*, Paris 1969.

men, en la terminología de Pablo: Rom 7,6; 8,2). Esta economía permanece siempre dialectizada por la del Hijo, teniendo como referencia última la economía del Padre. El Padre representa siempre el carácter de misterio y de profundidad inaccesible y, al mismo tiempo, protectora. El Hijo, en su economía, significa el arraigo de la Trinidad en la historia humana, porque ha sido totalmente asumida nuestra naturaleza. El Espíritu actúa universalmente en los hombres, no solamente en uno de ellos como en Jesús. Ha sido enviado y derramado en nuestros corazones (Gál 4,6; Rom 5,5). El Espíritu está presente en la multiplicidad y diversidad creando comunión. Pentecostés revela la dinámica de la acción del Espíritu: respeta la diversidad y crea comunión (He 2,11), permite que en la pluriformidad de las lenguas se comprenda el mismo mensaje. Esta presencia del Espíritu produce entusiasmo, hasta el punto de que hace parecer ebrios a los apóstoles (He 2,12); el éxtasis de la alegría y la fascinación de la creación son obras del Espíritu.

Por la acción es como el Espíritu realiza su obra en el mundo ⁴⁰. Su acción penetra en la acción humana, potenciándola y haciéndola verdaderamente creadora. Por eso se esconde el Espíritu; revela las potencialidades humanas y cósmicas; imbuye de fuerza creadora a los agentes de la historia y permite que se trasformen en verdaderos agentes, y no en meros repetidores y mandatarios de alguna persona exterior. En la historia se da la ley y el orden; está la institución y las tradiciones; está la autoridad y la fuerza de los hechos. Pero está también la revolución, el derrumbamiento de un tipo de orden y la instauración de otro tipo; está la creación de lo nuevo, la ruptura de las tradiciones y el establecimiento de una referencia distinta con sus comportamientos diferentes. Cuando los pobres se concientizan de su opresión, se reúnen, organizan sus fuerzas, derriban los tabúes que los mantenían sometidos, desenmascaran las normas que los estigmatizaban, denuncian proféticamente a los agentes de sus cadenas; cuando, obligados a usar de la fuerza que no desean, se enfrentan con la violencia de los opresores y los derriban de sus privilegios y de sus

⁴⁰ Es la tesis básica y convincente de J. COMBLIN, *O tempo da ação*, Petrópolis 1982.

puestos de injusticia; cuando se llenan de fantasía creadora y proyectan utopías de un mundo reconciliado, en el que todos puedan comer y abrirse a la gratuidad de la vida, entonces podemos decir: allí está el Espíritu en acción y en fermentación dentro de la historia conflictiva ⁴¹. Estos procesos históricos vienen preñados de Espíritu. Este mismo Espíritu suscita líderes carismáticos que sostienen el entusiasmo y reaniman en todos las fuerzas que estaban dormidas. En cada segmento de vida explota el espíritu creador en la fuerza del Espíritu Santo, en la dirección política, en la inventividad de las ciencias y de las artes, en la creación original del pueblo en su enfrentamiento con los problemas de la subsistencia, en la ternura que se conserva en medio de los combates de la vida y de los dramas mortales. El Espíritu Santo toma mil rostros en todas esas articulaciones, precisamente él que es considerado sin rostro. Es que ha hecho de los rostros humanos trasfigurados o humillados su propio rostro divino.

El Espíritu Santo no actúa solamente en la multiplicidad de los hombres y de sus procesos sociales, especialmente en la de los pobres. El ha hecho de la comunidad de los seguidores de Jesús su sacramento privilegiado. La Iglesia es sacramento de Cristo y también sacramento del Espíritu Santo. En ella se da lo que se deriva del misterio de la encarnación: la estabilidad de la institución, la ordenación comunitaria, la regla de fe, la autoridad investida de poder sagrado. Pero también vige en ella la irrupción de los dones y carismas (cf 1 Cor 12; Rom 12), de las personalidades carismáticas que sacuden el cuerpo rígido de las instituciones, aquellos que abren nuevos horizontes a la fe a partir de una experiencia nueva del misterio divino, que inauguran nuevas prácticas en la atención a las urgencias históricas de la comunidad. La Iglesia está asentada sobre estas dos bases: el Hijo encarnado y el Espíritu derramado sobre toda la humanidad, particularmente en la Iglesia. Una Iglesia sin carismas, sin la legitimidad del espacio para el Espíritu, sin el vigor y la fuerza que le confieren juventud e inquietud, no es la Iglesia imagen de la Trinidad, la verdadera Iglesia de Dios. Sin

⁴¹ Véase todo el número de «Lumière et Vie» 173 (1985), dedicado al *Espritu Santo Liberador*.

cultivar explícitamente el Espíritu no liberaremos a la comunidad de los cristianos del autoritarismo de sus jefes, de la dominación por la verdad, de la dogmatización estéril de los dogmas, de la odiosa repetición de sus ritos, apagando el sentido de las celebraciones. Sin la consciente adoración del Espíritu y sin el respeto a su divina acción, la predicación perderá su aureola de buena nueva, el contenido del evangelio no liberará sus dimensiones humanizadoras, el seguimiento de Jesús se transformará en mimetismo que estrecha la mente y hace mediocre el corazón.

El Espíritu actúa también en los sacramentos, particularmente en la confirmación y en la eucaristía. No vamos a discutir aquí el significado de la epiclesis (invocación del Espíritu Santo en la celebración)⁴². Solamente subrayaremos la presencia transformadora del Espíritu (sin discutir ahora las formas de esta actuación) con ocasión de la consagración de las especies eucarísticas. El celebrante invoca al Espíritu Santo para que las palabras de Cristo que instituyeron el sacramento consigan eficacia divina. El Espíritu es siempre el Espíritu del Hijo; por eso, en este momento santo, él manifiesta la presencia viva de Cristo bajo la forma de pan y de vino, identificando esta comida con la cena eucarística del Señor. Toda celebración se dirige al Padre para que el Espíritu revele a Cristo presente en la comunidad y sacramentalmente en la celebración eucarística. El ministro actúa simultáneamente, *in nomine Christi e in persona Spiritus Sancti* (en nombre de Cristo y por la fuerza del Espíritu Santo), con la Iglesia.

Finalmente, podría preguntarse: si el Espíritu fue enviado juntamente con el Hijo por el Padre, ¿quién es realmente su receptor? Ya hemos considerado la multiplicidad de las personas, los procesos históricos de cambio, la Iglesia, la vida de los justos en los que está presente la gracia (en muchos lugares de la Escritura es sinónimo del Espíritu Santo). ¿No podríamos afinar más aún la cuestión y buscar un sujeto específico e histórico como el receptor privilegiado del Espíritu? Ya hemos tratado esta cuestión en dos publicaciones anteriores, y no que-

⁴² Una buena orientación es la que ofrece L. BOUYER, *Le Consolateur*, Paris 1980, 339-354; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 558-578.

remos entrar aquí en más detalles⁴³. Iremos directamente a lo esencial. En san Mateo, y de manera muy especial en san Lucas, se da una asociación estrecha entre María y el Espíritu Santo. El texto fundamental es éste: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra y por eso el Santo que va a ser engendrado será llamado hijo de Dios» (Lc 1,35). La letra del texto nos permite admitir una misión propia del Espíritu Santo, es decir, una autocomunicación personal (hipostática) a la virgen María. Es la primera vez en toda la Escritura en que se afirma que el Espíritu bajó inmediatamente sobre una mujer. El Vaticano II observa acertadamente: «María es plasmada, por así decirlo, por el Espíritu Santo y formada como nueva criatura» (LG 56). Es connatural que el novísimo Adán (1 Cor 15,45) tenga por madre a la novísima Eva. Solamente Dios puede engendrar a Dios. María, por la fuerza del Espíritu Santo, es elevada a la altura divina para que su maternidad fuese divina y ella fuera verdaderamente, sin figura o metáfora, la madre de Dios. La expresión lucana «la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35) nos recuerda la teología de la *shekiná* (la tienda), la presencia palpable de Dios (cf Ex 40,34-35), que en el judaísmo representaba una tendencia encarnatoria. Efectivamente, María es hecha llena de gracia (llena del Espíritu Santo), «sagrario del Espíritu Santo» (LG 53), la hija de Sión, morada de Dios de la que hablaban tanto los textos del Antiguo Testamento (cf Sof 3,14-17).

Podríamos decir que el Espíritu Santo, al venir sobre María, se pneumatificó, o sea, asumió la configuración humana, a semejanza del Hijo que, de un modo propio e inconfundible, plantó su tienda entre nosotros en la figura de Jesús de Nazaret (cf Jn 1,18). Lo que aquí afirmamos no es doctrina oficial; se trata de un *theologoumenon* (hipótesis teológica), basado en un dato bíblico en articulación con el nexo existente entre las diversas verdades de la fe. Así, decimos que la mujer en igualdad con el varón es imagen y semejanza de Dios (Gén 1,27); que existe una llamada a la divinización; que lo femenino re-

⁴³ L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, o.c., especialmente 99-127; ID, *Ave-María*, o.c., 41-46; 81-85.

vela a Dios; que la dimensión femenina presente en Jesús por la encarnación ha sido asumida hipostáticamente, de forma que algo de lo femenino ha sido divinizado para siempre; que lo femenino tendrá en la eternidad junto con lo masculino una suma participación en la comunión trinitaria. A la luz de todas estas afirmaciones se puede legítimamente preguntar: así como lo masculino fue asumido explícitamente por el Hijo al asumir la humanidad de Jesús de Nazaret (que implica una dimensión femenina implícita), ¿no podría igualmente lo femenino ser asumido explícitamente por el Espíritu Santo, ya que la Escritura muestra una relación íntima del mismo con la virgen María? ¿No habría un equilibrio histórico-salvífico en la afirmación, reverente y piadosa, de que la humanidad toda en su expresión concreta femenina y masculina ha sido el receptáculo de la auto-entrega de dos personas de la Trinidad, enviadas al mundo por el Padre para introducirlas, a partir de sus particularidades propias, en la comunión trinitaria? El Hijo divinizó explícitamente lo masculino e implícitamente lo femenino, en la medida en que lo masculino y lo femenino vienen siempre juntos y se relacionan perijoréticamente. El Espíritu Santo habría divinizado explícitamente lo femenino e implícitamente lo masculino, dada la mutua implicación de lo uno y de lo otro.

Jesús y María representarían a toda la humanidad ya asumida, dentro del tiempo, como anticipación bienaventurada del acontecimiento escatológico de la plena divinización de los varones y de las mujeres en el reino de Dios.

Según este nuestro *theologoúmenon*, el Espíritu Santo habría densificado su presencia en María (habría que profundizar en qué sentido se puede hablar de la asunción de la naturaleza o solamente de la persona de María por el Espíritu Santo, qué nombre acuñar para este acontecimiento único de la historia de la salvación, etc.), de forma tan real e identificable que él está allí presente de forma personal en plena autocomunicación, a semejanza de la encarnación del Hijo. María sería entonces la bendita entre todas las mujeres, la llena de gracia (gracia que es el Espíritu Santo); no solamente el templo de Dios, sino el mismo Dios del templo, o sea, el Dios que mora en María y que se hace en ella el templo vivo y verdadero. ¿Cuál es el

destino futuro de la humanidad en su concreción femenina? Es ser divinizada como lo fue María, cada uno en su medida y en su forma propia. María, de forma inmediata y plena; todas las demás mujeres (y participativamente los hombres por su aspecto femenino), en participación con María.

Desde este núcleo fontal —María—, irradiaría el Espíritu su presencia sobre todos los justos, especialmente sobre las mujeres; sobre la Iglesia, de la que María es el miembro primero y más perfecto; sobre la humanidad en su marcha hacia el reino entre transformaciones y procesos de liberación, que van conformando cada vez más la creación al designio último de la comunión trinitaria.

Si esto es así, podemos rezar con unción iluminada el credo de la fe de nuestros padres: «Creo en el Espíritu Santo..., que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado». ¡A él, que se habría pneumatificado en María, el honor, la gloria, la adoración perenne ahora y por los siglos de los siglos! ¡Amén!

CAPÍTULO 12
COMO ERA EN EL PRINCIPIO:
LA TRINIDAD INMANENTE, EN SI MISMA

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo existen en comunión eterna y son eternos. La oración «como era en el principio, ahora y siempre», quiere expresar la eternidad del Dios trino, aunque utilice el esquema de sucesión temporal, como lo hacen las Escrituras. Sin embargo, el sentido de estas palabras no es comprender la eternidad como un tiempo interminable o como la coincidencia del principio, del ahora y del siempre. Eternidad dice mucho más que esto. No se trata de una cantidad ilimitada, sino de una cualidad nueva que no depende del tiempo. La definición más concisa y más bella de eternidad es la que dio Boecio (480-524): «La posesión totalmente simultánea y perfecta de la vida interminable»¹. Se afirma aquí la plenitud del vivir y de la vida. Como esta plenitud es absoluta y acabada (per-fecta), siempre existió y jamás dejará de existir.

A nosotros nos resulta difícil representar la eternidad de Dios, ya que nuestra experiencia es siempre de sucesión, de fragmentos de perfección o de perfección amenazada de perderse. Lo que quiere afirmar la fe es la soberanía de la santísima Trinidad. Antes de que existiera el universo, antes de que se moviera el más pequeño átomo de materia cósmica, antes de que surgiera el primer rastro de inteligencia, antes de que comenzase a haber tiempo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo estaban entre sí en erupción volcánica de vida y de

¹ BOECIO, *De consolacione philosophiae* V, 6: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

amor. Existía la Trinidad inmanente. Nosotros como criaturas, hijos e hijas, existíamos en Dios como proyectos eternos, «engendrados» por el Padre en el corazón del Hijo con el amor del Espíritu Santo.

De esta Trinidad inmanente, como ella es en sí misma, nosotros sabemos solamente lo que ella misma nos ha comunicado graciosamente por palabras y por hechos, particularmente por la encarnación del Hijo y por la pneumatificación del Espíritu Santo.

1. Cuando la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa

La Trinidad se revela tal como es, trinitariamente. Nos salva tal como es en sí misma. Por eso lo que observamos en la manifestación histórico-salvífica, o sea, que el Padre se muestra como el misterio del mundo, que el Hijo se encarna y que el Espíritu se derrama en nuestros corazones y desciende sobre María, corresponde a lo que el Dios trino es en sí mismo. Si Dios no fuera Padre, Hijo y Espíritu Santo, jamás se habría manifestado así y nunca los seres humanos habrían captado a los divinos tres. Por eso es un axioma de la reflexión moderna sobre la Trinidad: «Los tres únicos en comunión que se revelan en la economía de la salvación son la Tri-unidad inmanente, y viceversa»².

El argumento principal que legitima este axioma reside en las acciones propias del Hijo por la encarnación, y del Espíritu Santo por su bajada sobre los justos y la virgen María. Hay una presencia del Hijo en el mundo que es inmediatez de su propia persona divina, que asume la realidad humana de Jesús de Nazaret y la convierte en la humanidad del propio Hijo. Aquí el Hijo no está solamente como luz que ilumina a toda

² El que ha desarrollado detalladamente este axioma ha sido K. RAHNER, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 277-279 y 323-324; véase también M. DE FRANCA MIRANDA, *O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitária de Karl Rahner*, São Paulo 1975, 151-160. Véanse también: J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 174-178; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 311-315.

persona humana que viene a este mundo (cf Jn 1,9), ni como sabiduría, ni como sentido íntimo de todo ser; aquí está él personalmente auto-entregándose de forma absoluta y total. En ese momento el hombre Jesús es Dios, que ha de ser adorado y glorificado en su propia humanidad. Así pues, si en el orden de nuestra experiencia de fe descubrimos al hijo del Padre, que plantó su tienda entre nosotros, esto significa que existe el hijo del Padre en sí mismo inmanentemente.

Lo mismo vale también para el Espíritu Santo: siguiendo a Jesús, creyendo en sus palabras y gestos, acogiendo el testimonio de sus discípulos que tocaron al verbo de la vida (1 Jn 1,1), quedamos imbuidos de la fuerza transformadora que es el Espíritu, nos vemos guiados por él a entregarnos al Padre, somos confirmados por él de que, de hecho, Jesús es el Hijo y el liberador, tenemos la certeza de que Dios es Padre y nosotros somos sus hijos e hijas. Más aún, vemos al Espíritu descender sobre María para hacerla virgen madre de Dios; en ella el Espíritu está plenamente presente, de forma que María se presenta como el tabernáculo del Espíritu. Aquí está el Espíritu de forma única, como persona divina que se auto-manifiesta tal como es. Si así es su presentación en nuestra historia, esto significa que inmanentemente el Espíritu Santo es Dios con el Hijo y el Padre. Como Dios trino se nos revela tal como es, la Trinidad inmanente guarda una correlación con la Trinidad económica.

No hay que entender esta correlación de forma reductiva, como si levantásemos la barrera que existe entre el tiempo y la eternidad. Lo que se manifiesta en nuestra historia es efectivamente Dios tal como él es en sí mismo, trinitario. Pero la Trinidad como misterio absoluto y sacramental es mucho más de lo que se manifiesta. La auto-entrega se da dentro del marco espacio-temporal y en los límites de nuestra percepción creada y enturbiada por la opacidad del pecado. Lo que la Trinidad es en sí misma se nos escapa y esconde en el misterio insondable, misterio que se revelará en parte en la eternidad feliz y que siempre permanecerá, ya que la Trinidad es un misterio en sí mismo, y no solamente para los seres humanos. Por eso hemos de decir: la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, pero no toda la Trinidad inmanente. Es mucho más de lo que se ha

manifestado a los seres humanos. Consiguientemente, tenemos que decir también que no toda la Trinidad inmanente es la Trinidad económica. La correlación es perfecta (lo cual permite garantizar el «viceversa» del axioma) cuando se trata de la encarnación y, según nuestro *theologoúmenon*, de la pneumatificación del Espíritu. Aquí, de hecho, la autocomunicación del Hijo y del Espíritu Santo significa la presencia de lo eterno en el tiempo, de la persona divina como persona en la realidad humana. Lo que acontece en la tierra corresponde absolutamente a lo que existe en el cielo. Pero la Trinidad es todo eso y mucho más todavía.

2. La autocomunicación del Hijo y del Espíritu Santo se da en la humillación

Todo lo que acontece a las personas divinas en la historia es asumido por ellas: por ejemplo, la pequeñez humana, la situación de sierva en el caso de María, el hambre, la sed, la alegría, la amistad y el amor. Considerando la historia de la salvación y la forma como entraron en el mundo el Hijo y el Espíritu, hemos de reconocer que privilegiaron el camino de la oscuridad y de la *kénosis*. Lo que vemos no es el deslumbramiento de la gloria, sino la sencillez y la humildad. Esto significa que no se da una connaturalidad entre el modo de ser de la Trinidad inmanente con el modo de ser de la Trinidad económica. Reconocemos que el Padre es de infinita bondad, pero en el mundo impera la malicia al lado de la bondad, malicia que repercute sobre los pobres y los débiles. El Hijo es la expresión suprema de la sabiduría y del sentido, pero en su encarnación tuvo que soportar la ignorancia de los hombres y el absurdo existencial de la persecución y del odio. El Espíritu Santo es amor y unión, pero en los procesos históricos de cambio, en los que se hace especialmente presente, se constata el furor destructor del odio y la fuerza disgregadora de la desunión. En su condescendencia, el Hijo y el Espíritu Santo han asumido las condiciones humanas sometidas al pecado, y liberaron y redimieron desde dentro la vida y el cosmos.

La propia contradicción hace que el Hijo y el Espíritu reve-

len lo que son en la Trinidad inmanente. Así, el conflicto que sufrió Jesús, su pasión y, finalmente, su muerte demostraron su amor misericordioso, su solidaridad y hasta su identificación con los que sufren en el mundo. No es que el Hijo estuviera eternamente destinado a la crucifixión³. El rechazo humano del amor divino, amor expresado en la encarnación, crea la posibilidad de la persecución y de la cruz. El Hijo no deja de ser y de revelar lo que es: entrega, ofrecimiento de vida y de salvación, amor al mundo. Lo que pasa es que este amor se transforma en sacrificio y en ofrecimiento de perdón. El Hijo no se queda indiferente al rechazo de los hombres. Se siente afectado por él, ya que cambia su manera de estar presente y de actuar. Pero no cambia su amor y su invitación a la comunión. La cruz no es eternizada junto a la Trinidad. La cruz, creación del pecado humano, es asumida, no porque represente un valor, sino porque permite mostrar la radicalidad del amor, que acepta sacrificarse para no romper la comunión con los demás e incluso con los enemigos. No es la cruz la que da un valor; es el amor el que confiere valor a lo que no tiene valor y significa la corporificación del antivalor.

El Espíritu Santo es por excelencia la vida y la comunicación de vida por la comunión y la unión. Esta realidad divina ha sido vivida muchas veces en la historia en la contradicción. En medio de los oprimidos y de los condenados a morir antes de tiempo, el Espíritu se manifiesta como resistencia, como superación de cualquier odio, como esperanza contra toda esperanza. En el lenguaje popular, el Espíritu Santo es como aquella pequeña llama que arde en el fondo de un montón de basura. Se amontonan los detritus, las aguas apagan la llama, el viento se lleva la humareda; pero hay un tenue hilo de humo que se mantiene invencible. Es que allí, en las profundidades, todavía queda una brasa inapagable. Así es el Espíritu Santo en medio de la impotencia y del fracaso de los hombres. No deja que se quiebre por completo la caña ni que se apague

³ J. MOLTSMANN ha profundizado en la relación entre la cruz y la Trinidad, considerando también la crucifixión como una expresión intratrinitaria: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977²; ID, *Trinidad y reino de Dios*, o.c., 35-75. Véase la crítica que hemos hecho de Moltmann en *Paixão de Cristo - Paixão do Mundo*, Petrópolis 1978, 138-141.

del todo el pábilo que todavía humea. El sustenta el aliento débil de la vida en medio del imperio de la muerte. El Espíritu muestra su fuerza en la debilidad, su comunión en medio de los anhelos torcidos de encuentro y de felicidad. Solamente en el reino de la Trinidad, cuando quede finalmente liberada la creación, el Hijo y el Espíritu se revelarán de una forma adecuadamente comprensible a la criatura, hecha a imagen y semejanza de la Trinidad. Entonces la manifestación bajo la *forma servi* (bajo la forma de siervo) habrá pasado; sólo quedará la *forma Dei* (la forma de Dios), unida para siempre a las criaturas, que han sido asumidas e introducidas en la comunión trinitaria.

3. La doxología eterna: la gloria y la alegría de la Trinidad

La teología se ha limitado normalmente a la reflexión formal sobre el misterio de la comunión trinitaria. Se intentaba penetrar racionalmente en ese sol deslumbrante que es la propia esencia del Dios trino. Al final de este esfuerzo llega el silencio respetuoso. Cualquier locución que se atreva a parar las barreras de la percepción del misterio se transforma en galimatías y engendra un sentimiento de profanación de lo sacrosanto. Tal es la situación humana cuando se ve enfrentada con la Trinidad inmanente. Pero si no podemos ni debemos hablar, sí que podemos cantar y alabar. Cese la razón y tome alas la imaginación. Eso es lo que hicieron los místicos, a quienes se les concedió la gracia de intuir la convivencia trinitaria. Son tres distintos, como desembocaduras de tres caudales sin márgenes, que forman un solo océano de vida y de amor. Son tres miradas distintas que constituyen una sola visión. La autodonación del uno al otro, el matrimonio de los tres en un solo amor, produce gloria y alegría sin fin. El flujo y el reflujo, la diástole y la sístole de los divinos tres interpenetrándose e inundándose en la fuerza de su perenne comunicación produce el éxtasis del amor. El entrelazado de las divinas personas hace surgir la intimidad, el cariño y la expansión de la ternura, propias de la felicidad eterna. Esta felicidad es la propia Trinidad, mostrándose como Trinidad de personas distintas en la unidad

de una misma comunión, de un solo amor y de una única vida, comunicada, recibida y devuelta.

Basta mirar y participar, participar y amar, amar y unificarse con las divinas personas en una doxología eterna, como era en el principio, ahora y siempre, de eternidad en eternidad.

CAPÍTULO 13
AHORA Y SIEMPRE:
LA TRINIDAD ECONOMICA,
PARA NOSOTROS

La Trinidad inmanente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por la dinámica interna del amor y de la comunión, se manifiesta hacia afuera del círculo trinitario íntimo. Este modo de hablar —fuera y dentro, obras *ad intra* y obras *ad extra*— es realmente inadecuado. La Trinidad, por su omnipotencia y omnipresencia, no conoce restricciones; lo invade todo y todo está relacionado con la vida trinitaria. Pero hay una verdad que hay que retener: la creación, posible receptáculo de las divinas personas, no tiene que confundirse con la «generación» o con la «espiración» del Espíritu Santo. En la vida íntima de los divinos tres hay una suprema libertad, propia del amor y de la comunión, pero al mismo tiempo nada hay contingente. Sin embargo, la creación es el espacio de la contingencia, de aquello que es, pero que podría también no ser. ¿Qué relación guarda la creación con la santísima Trinidad? Veamos esta cuestión, que deberá poner de relieve la vinculación tan estrecha que existe, aunque sin separación ni confusión, entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, entre la creación eternamente proyectada por el Padre a través del Hijo en el amor del Espíritu Santo y su concreción temporal, en la que aparecen los signos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

1. La Trinidad crea lo diferente para autocomunicarse a ello

El concilio IV de Letrán declaró en 1215 que la Trinidad es el único principio del universo (*sola universorum principium*:

DS 804). El concilio de Florencia precisó de forma trinitaria la relación entre la creación y la Trinidad, enseñando que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no constituyen tres principios, sino sólo un principio de la creación (*non tria principia creaturae, sed unum principium*: DS 1331). Esta fórmula, sacada de san Agustín¹, debe entenderse en consonancia con lo que indica el mismo Agustín: «Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, entonces un solo mundo ha sido hecho por el Padre, a través del Hijo, en el Espíritu Santo»².

La virtud creadora del universo es de toda la Trinidad; los tres divinos participan cada uno en conformidad con su propiedad y su orden³, ya que las procesiones de las personas fundamentan las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales que son la ciencia y la voluntad⁴. ¿Cómo hay que representarse entonces la creación del universo por la Trinidad? Aquí se presentan en la tradición teológica dos grandes vertientes.

La primera corriente, en una perspectiva más bien mono-teísta que trinitaria, afirma que la creación salió de la libre decisión de la voluntad divina. Dios es omnipotente y absolutamente libre. Puede crear lo que le agrada, sin ninguna coacción externa o interna; la creación no le quita ni le añade nada, como indican muchos textos litúrgicos⁵. Pero todo lo que brota de su palabra omnipotente es bueno y gracioso, porque corresponde a la bondad esencial de Dios. En esta visión, la creación se presenta realmente como una obra *ad extra* (hecha fuera del círculo trinitario). El universo es manifestación del juego divino, de la gloria sobreabundante del ser eterno.

Otra vertiente parte del propio misterio de amor y de comunión perijorética entre los divinos tres únicos. El amor, naturaleza de Dios, es por sí mismo comunicativo y efusivo, como hemos repetido tantas veces. Dios-Trinidad es, por su

propia naturaleza, creador y origen de diferencias, como expresión de la superabundancia de su ser-de-comunión. La *idea* de la creación, como desbordamiento de la comunión trinitaria, es eterna y co-eterna con la Trinidad. Eternamente el Padre ama al Hijo; eternamente el Hijo responde con amor al amor recibido del Padre. El Espíritu Santo ama desde el principio al Padre y al Hijo, y juntos todos ellos se unen en un único movimiento de auto-entrega y de amor.

Como ya expusimos anteriormente, al proyectarse el Padre en el Hijo proyecta también a todos los diferentes de él, a la creación posible, imagen y semejanza suya y del Hijo, en el cual, por el cual, con el cual y para el cual existe todo. La comunión y el amor que circulan entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es una comunión y un amor entre co-iguales y co-eternos. No es todavía el amor y la comunión con lo diferente. La creación temporal significa exactamente, en una perspectiva trinitaria, la manifestación del amor y de la comunión trinitarias para aquello que no es Dios, para lo absolutamente diferente: la criatura. Aquí es donde cabe la expresión *opera ad extra amoris Trinitatis* (obra del amor trinitario volcado hacia fuera). En cuanto que es *idea* del Padre en el Hijo con el amor del Espíritu Santo, la creación es eterna y significa una obra *ad intra* (está dentro del círculo trinitario); en cuanto que esa idea se concreta, se saca de la nada, es llevada al ser y configurada a imagen y semejanza de la Trinidad, surge como una obra *ad extra*. Efectivamente, la Trinidad crea de la nada aquello que no era y que pasa a ser por el acto creador. La Trinidad se auto-limita⁶ por el hecho de la creación de la nada, ya que hace surgir algo distinto de ella. La creación es de la Trinidad, viene de la Trinidad, va hacia la Trinidad, refleja a la Trinidad, pero no es la Trinidad.

La creación no deja de ser contingente y dependiente por completo de la Trinidad, pero no aparece como simple decisión de una arbitrariedad omnipotente que decide a su capricho crear o no crear. Partiendo de la propia esencia de las tres divinas personas —la comunión perijorética y el amor—, se ve

⁶ Véanse las oportunas reflexiones de J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 124-128.

¹ AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 14,15.

² AGUSTÍN, *In Johannem* 20,9: PL 35,1561.

³ Véase la discusión de este punto en B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 254-262, a base de los textos de san Agustín y de santo Tomás de Aquino.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, 45-6.

⁵ Véase por ejemplo el prefacio del tiempo común.

mejor la lógica divina. La creación, sin ser necesaria (no le es impuesta a Dios), es connatural a la divina esencia. Por eso es también libre. Prolonga y desdobra la erupción de vida y de amor que constituyen eternamente el ser del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En un lenguaje antropomórfico podemos decir que la Trinidad no se quiso quedar en su espléndida comunión trinitaria; los divinos tres no se aman sólo recíprocamente, sino que quisieron compañeros en la comunión y en el amor. La creación surgió de esa voluntad de las divinas personas de encontrarse con lo diferente (que ellas crearon) para poder incluirlo en su comunión eterna. En esto consiste la significación teológica de la creación. Es solamente exterior a la Trinidad para poder ser interior a ella. La obra *ad extra* se ordena a la obra *ad intra*, porque el origen de la obra *ad extra* se encuentra en la obra *ad intra*. En otras palabras, la creación antes de ser temporal fue eterna en el proyecto del Padre; antes de concretarse «fuera» de Dios, fue plan «dentro» de Dios.

2. La creación del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo

Hay un famoso texto de santo Tomás que subraya el carácter trinitario de la creación: «Las divinas personas, siguiendo la naturaleza de su procesión, ejercen una causalidad respecto a la creación... Dios es causa de las cosas por su inteligencia y por su voluntad, como el artista en relación con los productos de su arte. El artista actúa en función del concepto de su inteligencia y del amor de su voluntad. De la misma forma Dios Padre realizó la creación por su verbo, que es su Hijo, y por su amor, que es el Espíritu Santo. Y de este modo las procesiones de las personas constituyen las razones de producción de las criaturas, en cuanto que ellas incluyen los atributos esenciales, que son la sabiduría y la voluntad»⁷.

En este texto queda claro que las tres divinas personas, en su orden trinitario, participan del acto único de la creación. El Padre es la causa original, que actúa por la inteligencia (el

Hijo) y por el amor (el Espíritu Santo). La bondad y la sabiduría de las criaturas encuentran su ejemplar supremo en el Hijo y en el Espíritu Santo, que son referidos siempre al Padre. De este modo la creación no se refiere simplemente al Dios trino sin distinción de personas, sino a cada persona que actúa personalmente, con las propiedades de su hipóstasis. En virtud de esto puede decir santo Tomás que «las procesiones de las personas constituyen las razones de producción de las criaturas»⁸.

Así pues, la creación tiene un carácter trinitario. Y por ser trinitario, está siempre dentro de la perijóresis. Esta afirmación se ilumina si recordamos lo que expusimos al referirnos anteriormente a la relación Padre-Hijo. Allí se decía que el Padre, en su inmenso amor y sabiduría, «engendraba» al Hijo y proyectaba en él la expresión eterna de todas las criaturas. Estas son siempre *por* el Hijo, y así poseen, a partir de su origen trinitario, una dimensión filial, fraternal y sororal. El Hijo significa la respuesta infinita de la sabiduría y del amor del Padre. Junto a su respuesta están las respuestas de todas las criaturas, especialmente las racionales, que ven en el Padre a su creador, y en el Jesús histórico —destinado eternamente a ser el Hijo encarnado de Dios— al que es «el primero entre muchos hermanos» (Rom 8,29). La creación tiene que entenderse como la obra propia del Padre (no solamente apropiada), que al «engendrar» al Hijo expresa en él todas las posibles imágenes y semejanzas del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo.

El Padre crea por el Hijo *en* el Espíritu Santo. Esto significa que por el Espíritu la creación es introducida en la comunión trinitaria. El se encuentra siempre activo en la creación. Sin el Espíritu y sin su fuerza transformadora, la creación dejaría de ser (cf Sal 104,29.30). El ha sido derramado sobre toda carne (Jl 2,28-32; He 2,17), especialmente en nuestra interioridad (cf Rom 5,3). Toda la creación grita por la unificación y el retorno al seno de donde vino (cf Rom 8,9s). El Espíritu es aquel que unifica a los diferentes en la comunión y en el amor. De este modo toda la creación es creada en el Espíritu para componer el reino de la Trinidad.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, 45-6.

⁸ *Id.*, *ib.*

La creación es fundamentalmente la obra propia del Padre. A ella asocia al Hijo y al Espíritu. Así la Trinidad entera participa de la creación y se refleja en ella. Todo lo que de misterio se esconde en cada uno de los seres, por más transparente que se muestre, es el Padre, que se hace presente allí; todo lo que de racional, de lógico y de sabio aparece en las criaturas es el Hijo, que se revela allí; todo lo que de amoroso, gracioso e integrativo se advierte en las criaturas es el Espíritu Santo, que actúa allí. La creación entera es un sacramento majestuoso de la Trinidad.

3. Rasgos trinitarios en la creación

Acabamos de señalar los rasgos trinitarios en el orden cósmico. También es posible verlos en la existencia humana. Cada persona humana es innegablemente un misterio. Por más que se comunique y se auto-conozca, sigue siendo siempre una profundidad insondable. Pues bien, esta situación permanente del ser humano traduce la presencia del Padre como misterio abismal e íntimo. En la persona humana, hombre y mujer, está la dimensión de la verdad, autoconocimiento y revelación de sí mismo. El propio misterio tiene su luz y su sabiduría. Esta condición humana expresa la presencia del Hijo (logos y sabiduría) actuando y desdoblado en la persona la comunicación del misterio. En la persona humana reside la inmensa sede de comunión con lo diferente y de unión en el amor. El Espíritu Santo se hace presente en esta ansia humana y en el gozo de su realización terrena. El misterio, la verdad y la comunión conviven en la misma y única persona; son realidades que se interpenetran y constituyen la unidad de la vida. Se encuentra aquí un reflejo de la comunión trinitaria y el fundamento último del ser humano como imagen y semejanza de la santísima Trinidad. Cuando la persona vive la intimidad del misterio (está en estado de gracia), esta presencia trinitaria significa una verdadera inhabitación de las tres divinas personas en el corazón del justo. Cuanto más justamente vive el justo, más deja trasparecer el misterio de la vida (Padre), más brilla en él la verdad (el Hijo), más amor irradia (Espíritu Santo). Como la

Trinidad es un misterio vivo y en eterna actuación, podemos decir con los autores místicos que en la vida de los justos el Padre sigue «engendrando» al Hijo e insertando a los hijos e hijas adoptivos en el Hijo unigénito; el Padre y el Hijo siguen auto-entregándose en el amor, derramándose sobre las demás criaturas y uniéndolas a sí; es decir, el Padre y el Hijo siguen «espirando al Espíritu Santo» en las profundidades de la vida del justo.

Pero esta visión está aún demasiado centrada en la persona tomada en su individualidad. En una perspectiva bíblica, la persona es esencialmente social y un ser de comunión. Vivir humanamente es siempre convivir; en el ejercicio de la co-humanidad es donde cada uno llega a personalizarse verdaderamente. El Génesis (1,26-27) presenta a la humanidad como imagen y semejanza de Dios. Pues bien, para nosotros Dios es comunión y amor en eterna perijóresis. Si esto es así, el ser humano se hace imagen de la Trinidad en la medida en que realiza la comunión y establece relaciones de donación y de acogida. Está Adán, está Eva y está lo que resulta del amor recíproco, el hijo (Set). Aquí está la imagen de la Trinidad: el Padre (Adán), el Hijo (Eva) y el innominado, pero presente, llamado el *condilectus* (co-amado) por Ricardo de San Víctor († 1173), el Espíritu Santo (Set). Evidentemente, a efectos de la analogía no se consideran aquí las determinaciones sexuales (masculino-femenino), sino el tipo de relación entre los tres, de reciprocidad y de comunión vital.

Como se ve, la vida humana queda intrínsecamente inserta en la comunión trinitaria. Se trata de una estructuración del orden de la creación, y también del orden de la gracia. Podemos vivir conscientemente esta dimensión; en el tiempo presente no sentimos palpablemente en el gozo y la alegría lo que significa esta verdad; se realiza en la fe, en la esperanza y en el amor bajo los velos de la oscuridad; en la eternidad formaremos parte —creada— del misterio del Padre, de la generación del Hijo y de la espiración del Espíritu Santo de forma consciente, participativa y gozosa ⁹.

⁹ Más detalladamente en L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1978, 275-282.

La presencia trinitaria se da también en el proceso histórico-social. Por su naturaleza, y más aún por la presencia del pecado estructural, la lucha de los oprimidos por su liberación tiene una especial densidad trinitaria. Siempre que en medio de las turbulencias se avanza hacia formas sociales más engendradoras de vida, es el Hijo el que está siendo allí «engendrado» histórico-socialmente en el seno del Espíritu, que anima y promueve la vida. El Padre con su misterio se esconde en el misterio del sentido último de la historia, que en última instancia queda oculto para todos. La unión de los oprimidos, la convergencia de intereses en dirección al bien común, el coraje para enfrentarse con los obstáculos seculares a su vida y a su libertad, la solidaridad y hasta la identificación de tantos hombres y mujeres con su causa, todo esto está penetrado de la secreta presencia del Espíritu de vida, de profecía y de liberación. La historia humana no deja de ser humana con sus agentes de transformación (o de conservación), con sus conflictos, alianzas, avances y retrocesos. Pero la Trinidad habita en ella, de forma misteriosa pero eficaz, dando ánimos para la lucha, fuerza para resistir, espíritu creativo y voluntad de liberación de todo lo que amenaza a los retoños de vida nueva. La historia es el teatro de la gloria posible de la Trinidad, en el tiempo presente, bajo las sombras y la cruz, y en la escatología, bajo la forma de plena revelación y de fiesta interminable.

De manera muy especial está presente la santísima Trinidad en aquella porción de la humanidad que por la fuerza del Espíritu ha aceptado a Jesús como su liberador y como Hijo encarnado: en la Iglesia¹⁰. En ella se realizan las dos misiones, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Por eso, la Iglesia está basada en Jesús, Hijo encarnado, y en el Espíritu Santo, que bajó sobre María en la anunciación y sobre los apóstoles reunidos con ella en pentecostés. En las condiciones de la carne, la Iglesia vive de la comunión trinitaria; su unidad se deriva de aquella perijóresis que existe entre los divinos tres; según la hermosa expresión del Vaticano II, «la Iglesia toda se presenta como el

¹⁰ Una exposición detallada puede verse en Y. CONGAR, *La Trinité de Dieu et l'Église*, en «La Vie Spirituelle» 604 (1974) 687-703; ID, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 205s.

pueblo reunido en la unidad del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»¹¹.

La Iglesia es, ante todo, comunión de personas que creen. El Hijo y el Espíritu, enviados por el Padre, que sostienen y vivifican permanentemente a la comunidad, hacen que ella sea el cuerpo de Cristo. La comunión en Cristo y en el Espíritu, y la comunión entre los propios fieles forman la única Iglesia. Ella es, además, una comunión de dones y servicios (cf 1 Cor 12,4). Todos ellos están orientados a la construcción del cuerpo de Cristo (cf 1 Cor 12). Pablo, en este contexto de los carismas que dan forma concreta a la comunidad, se refiere a los tres, al Padre, al Cristo Señor (Hijo) y al Espíritu. Y así es y debe ser, ya que la comunidad de los seguidores de Jesús, en el entusiasmo que les infunde el Espíritu revelándoles al Padre y al Hijo, es un reflejo de la comunión trinitaria: *ecclesia de Trinitate*¹².

En fin, de mil maneras el misterio augusto de la Trinidad se hace presente dentro de la creación y de la historia. El universo está preñado de este misterio inefable; tan cercano que ni siquiera lo percibimos, trascendente porque nos desborda por todos lados, íntimo porque mora en nosotros como en su templo y en su propio hogar.

¹¹ LG 4; CIPRIANO, *De cath. Ecclesiae unitate*, 7; *De orat. dominica*, 23: PL 4,553; AGUSTÍN, *Sermo* 71,33: PL 38,463s.

¹² Cf B. FORTE, *Ecclesia de Trinitate*, en *La Chiesa, icona della Trinità*, Brescia 1984, 9-22.

POR LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS: LA TRINIDAD EN LA CREACION Y LA CREACION EN LA TRINIDAD

El sentido de la creación reside en ser un receptáculo capaz de acoger la manifestación de la santísima Trinidad y, en el nivel humano, de ser templo de la autocomunicación del Hijo (en Jesús de Nazaret) y del Espíritu Santo (según nuestro *theologoúmenon*, en María y en la vida de los justos). Con la creación comenzó la acción creadora de las tres divinas personas más allá de la vida intratrinitaria. A lo largo del tiempo, esa acción se va desarrollando hasta continuar, en un nivel de gloria y de perfección, en la eternidad hacia fuera. No hemos de imaginarnos que en la eternidad acabe el proceso creador de la santísima Trinidad. El mismo concepto teológico de creación supone que las tres divinas personas actúan permanentemente para que los seres continúen en el ser y no caigan en la nada de donde han venido. Eternamente, la Trinidad lleva a cabo la creación de lo diferente, para manifestarse y auto-entregarse. De este modo la creación queda inserta en la propia vida, comunión e «historia trinitaria»¹. A partir de la creación es como la Trinidad tiene una historia. En la eternidad pura y simple no hay historia, aunque haya movimiento de vida eterna, novedad de revelación de las divinas personas unas a las otras. Pero estos procesos son simultáneos y eternos. Siempre fueron, son y serán. Forman el *nunc stans*, es decir, el «ahora» eterno del amor perijorético de los divinos tres.

¹ Véase J. MOLTMANN, *La historia trinitaria de Dios*, en *El futuro de la creación*, Sígueme, Salamanca 1979, 107-124.

Consideremos el significado de la creación inserta dentro de la santísima Trinidad, en la plenitud de la gloria y a partir de la irrupción de la parusía en el término del proceso escatológico (que comienza en el tiempo y culmina en la eternidad). Esta inclusión es el fin bienaventurado de aquello que comenzó en el tiempo. La creación solamente está en la Trinidad porque primero la Trinidad estaba en la creación. Detallemos estas dos perspectivas.

1. La era del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: providencia, liberación, inhabitación

No entendemos aquí la palabra «era» en el sentido que le dio Joaquín de Fiore († 1202), como un tiempo específico dentro del tiempo, sucedido por otro que lo supera e integra². El monje calabrés decía que la era del Padre da lugar a la era del Hijo, que a su vez es sustituida por la del Espíritu Santo. Entendemos la palabra «era», trinitariamente, en el sentido de que cada tiempo es tiempo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sin embargo, esto no impide que distingamos varias dimensiones dentro de la presencia de los divinos tres en su creación. En cada dimensión están los tres con sus propiedades hipostáticas. Pero podemos destacar en cada ocasión una de estas presencias, sin negar la actuación de las otras. Así podemos hablar de la era del Padre, de la era del Hijo y de la era del Espíritu Santo.

Cuando nos referimos a la *era del Padre*, queremos destacar la creación en cuanto que significa un sistema abierto, en proceso hacia su plenitud en la era de la Trinidad, en la gloria escatológica. Dios-Padre cuida de su creación, hecha mediante su Hijo en el amor de su Espíritu. Este cuidado significa la providencia maternal y paternal en la conservación de todos

² Las dos obras principales que tocan esta cuestión son: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venetiis 1519, y *Expositio in Apocalypsim*, Venetiis 1527, Es fundamental el libro de H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris-Namur 1979; E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934; Id., *Creator Spiritus, Die Geistlehre des Joachim von Fiore*, en *Eranos-Jahrbuch* 1956, 285-355.

los seres. Más aún, vela para que su creación no se estanque en sí misma, sino que se mantenga siempre orientada hacia la futura plenitud que está aún por venir. El Dios-Padre-y-Madre vela por el destino humano, tantas veces entregado a las fuerzas diabólicas de la opresión de los poderosos sobre los débiles; cuida de que los empobrecidos no pierdan por completo el sentido de la vida y la esperanza de la libertad sin prisiones. El Padre-y-Madre celestial muestra una paciencia histórica frente a los fracasos humanos y revela su omnipotencia al sacar un bien del mal y una vida gloriosa de la misma muerte (cf Rom 4,17). El que gobierna el universo no es un juez ni un monarca celestial, sino el Padre-y-Madre del Hijo muy amado, que con el Espíritu de amor son la eterna bondad. Es el Padre-y-Madre lleno de misericordia que nos revela la parábola del hijo pródigo (cf Lc 15,11-32). Es el Padre cariñoso de los pobres, por los que toma partido y a los que privilegia en su revelación (cf Mt 11,25-27) ³.

Por la *era del Hijo* queremos señalar el momento de liberación de la creación corrompida por el abuso de la libertad humana, que impide la realización de la vocación primordial, que es la glorificación de la Trinidad. El Hijo revela el carácter filial, fraternal y sororal de todos los seres, como expresiones del amor y de la sabiduría del Padre en el Espíritu. El se encarnó para traer la vida en plenitud (cf Jn 10,10); en función de esta misión, pone en crisis todas las formaciones que quitan la vida, que oprimen con su legalismo y con el sometimiento de unos a otros: El Hijo encarnado murió como protesta contra las servidumbres impuestas a los hijos de Dios. Inauguró en sí mismo y en la comunidad de sus seguidores la anticipación más trasparente del reino de la libertad. Se presenta en la creación como el gran liberador, en el sentido de liberar la vida de todas sus opresiones y de liberarla principalmente para la plenitud de la libertad y del servicio de unos a otros como hermanos y hermanas. Esta liberación suya comienza por los más necesitados, que son los oprimidos históricamente por la

³ Cf V. ARAYA, *El Dios de los pobres*, San José de Costa Rica 1982; M. DÍAZ MATEOS, *El Dios que libera*, Lima 1985, 27-50; G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima 1986, 53-67.

explotación económica, por la marginación política y por la alienación cultural y religiosa. El Hijo se entrega continuamente en la forma de siervo, de profeta-mártir y de crucificado, para conquistar para sí y para sus hermanos, mediante el amor sacrificial y el perdón, el reino de la libertad y de la vida. Para eso resucitó y fue hecho Señor.

La *era del Espíritu Santo* prolonga e interioriza en las personas y en los procesos sociales el ser nuevo conquistado por el Hijo. El Espíritu hace al universo trasparente para la Trinidad. El penetra toda la realidad histórica (cf Jn 2,28; He 2,16); el amor de Dios inunda nuestros corazones (cf Rom 5,5). Por el Espíritu renacen las personas a su vocación divina (cf Jn 3,3.5). Por el Espíritu, la Trinidad mora en medio de los seres humanos. Su presencia en la comunidad se hace notar por toda clase de servicios y carismas con vistas al bien común (cf 1 Cor 12). Las personas se hacen en sus cuerpos templos del Espíritu (1 Cor 6,13-20). El nuevo cielo y la nueva tierra son frutos del Espíritu, que prepara el universo para ser el gran templo de la Trinidad (cf Ap 22,17 y 21,3). El Espíritu reside en el corazón de la creación llevando la simiente de la renovación traída por el hijo del Padre.

Podríamos decir, finalmente, que la Trinidad está en la creación, ya que el Padre lo crea todo a partir de la fuente inagotable de su vida y de su amor, mediante el Hijo en el que todo está encerrado como en su prototipo eterno, y por la fuerza del Espíritu, que lo reunifica todo a partir del corazón de todas las cosas y las reconduce al Padre. Entonces, podemos alabar y dar gracias al Padre, por el Hijo, en el Espíritu. La era del Padre contiene la era del Hijo y la del Espíritu; por eso los tres son igualmente alabados y glorificados. La era del Hijo encierra la era del Padre y la del Espíritu, así como la era del Espíritu engloba a la del Padre y a la del Hijo. En virtud de esta inclusión perijorética, le corresponden el honor y la gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu para siempre, ya que en su amor y en su voluntad de comunión inundan la totalidad del universo.

2. La creación como el cuerpo de la Trinidad

La Trinidad en la creación busca la inserción de la creación en la Trinidad. La providencia del Padre, la liberación del Hijo y la inhabitación del Espíritu se ordenan a la trasfiguración del universo. Es la era de la Trinidad. Después de los millones y millones de años de su aparición, después del desarrollo de sus virtualidades latentes que se han ido haciendo patentes, después de la crisis cósmica que lo sometió al crisol de toda ignominia y perversidad humana proyectada en la historia e infundida en las estructuras de la naturaleza, la creación alcanza finalmente la era de la Trinidad. A partir de la fuerza transformadora del Espíritu a través de la acción liberadora del Hijo, el universo llega finalmente al Padre. Comienza ahora la verdadera historia de la creación con su creador trinitario. Todo el misterio de la creación se encuentra con el misterio del Padre. Cada ser se verá enfrentado con su prototipo eterno, el Hijo del Padre. La comunión y la unión que reina entre todos se revelará como expresión del Espíritu Santo. La creación estará unida para siempre al misterio de la vida, del amor y de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Los varones se descubrirán asumidos, a semejanza de Jesús de Nazaret, por la persona del Hijo⁴; ahora serán eternamente hijos adoptivos en el Hijo eterno, expresiones del amor, de la sabiduría y de la vida del Padre. Las mujeres se verán asumidas, a semejanza de María de Nazaret, por el Espíritu Santo y revelarán al Padre-y-Madre eterno y al Hijo unigénito, unidas en el amor y en la ternura a los divinos tres para unirse a su vez en la ternura y el amor a todos los seres de la creación. El universo en Dios trino será el cuerpo de la Trinidad, en el que resplandece, bajo la forma limitada de la creación, la plenitud posible de la comunión de los divinos tres.

Es la fiesta de los redimidos⁵. Es la danza celestial de los liberados. Es el banquete de los hijos e hijas en la patria y en el hogar de la Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu

⁴ Cf L. BOFF, *Además del cielo, ¿qué podemos esperar?*, en *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1985², 103-111.

⁵ H. COX, *La fiesta de locos*, Taurus, Madrid 1972.

Santo. En la creación trinitarizada saltaremos y cantaremos, alabaremos y amaremos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Y seremos amados por él, alabados e invitados a saltar y a cantar, a cantar y a bailar, a bailar y amar por los siglos de los siglos, amén.

AMEN. LA TOTALIDAD DEL MISTERIO EN UN FRAGMENTO

Al final de nuestra marcha de fe y de reflexión sólo nos cabe decir bíblicamente: ¡Amén! Amén es una expresión hebrea de asentimiento (cf Dt 27,15s; 1 Cor 14,16). Se deriva de la palabra *amin*, que significa creer, acoger y entregarse a Dios y a sus designios. Amén es la respuesta humana al Dios trino que se revela: «¡Sí! ¡Qué bueno es que así sea! ¡Ven, Trinidad santísima, ven!» Se articula dentro de la atmósfera de la doxología y de la reverencia ante el misterio inefable. Pero antes de rezar ese amén y de callarnos respetuosamente ante la Trinidad augusta, intentemos aún escuchar a la razón, para resumir en unas cuantas proposiciones lo esencial de la doctrina trinitaria que hemos desarrollado en estas páginas.

1. En la fe cristiana, por Dios hemos de entender al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en comunión entre sí, de forma que son un Dios uno y único.

2. En relación con la Trinidad, la doxología precede a la teología. Primero profesamos en la oración y en la alabanza la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo (doxología); luego, reflexionamos cómo esos divinos tres son un solo Dios por la comunión perijorética entre sí (teología).

3. En la reflexión teológica, la Trinidad económica precede a la Trinidad inmanente. Por Trinidad económica entendemos la manifestación (en el caso del Hijo y del Espíritu Santo la autocomunicación) en la historia humana de los di-

vinos tres, bien conjuntamente, bien cada uno individualmente, con vistas a nuestra salvación. Por Trinidad inmanente entendemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en su vida íntima y eterna en sí misma. A partir de la Trinidad económica vislumbramos algo de la Trinidad inmanente. Sólo en referencia a la encarnación del Hijo y con la pneumatización del Espíritu Santo podemos decir que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa. Fuera de estos casos histórico-salvíficos, la Trinidad inmanente es misterio apofático.

3.1. La Trinidad se revela en la vida de Jesús de Nazaret y en las manifestaciones del Espíritu Santo, tal como han sido atestiguadas y pensadas por las comunidades de los discípulos en el Nuevo Testamento. Las expresiones ternarias del Antiguo Testamento sólo son trinitariamente significativas a partir de una lectura cristiana a la luz de la revelación del Nuevo Testamento.

3.2. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo aparecen en el Nuevo Testamento relacionados siempre mutuamente e implicados recíprocamente. El Padre envía al Hijo al mundo. El Hijo se siente una sola cosa con el Padre. El Espíritu Santo es también enviado al mundo por el Padre a petición del Hijo. El Espíritu Santo toma lo que es del Hijo, y nos lo da a conocer. El nos enseña a clamar Abbá-Padre.

3.3. Las fórmulas ternarias del Nuevo Testamento, especialmente la de Mt 28,18, revelan la presencia de un pensamiento que siempre asocia a los divinos tres en la obra de la salvación. Estas fórmulas ayudarán posteriormente a la elaboración de la doctrina trinitaria.

4. El problema central de la doctrina trinitaria es éste: cómo iluminar el hecho de que los divinos tres son un solo Dios: La fe dice: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son realmente tres distintos. Pero están siempre relacionados. Son un solo Dios. ¿Cómo compaginar la trinidad con la unidad y la unidad con la trinidad?

5. Hay tres respuestas a la cuestión que resultan inaceptables para la fe cristiana, porque no preservan la trinidad, por-

que no respetan la unidad o porque lesionan la igualdad de los divinos tres:

5.1. El *triteísmo*: se afirma que habría tres dioses, separados y distintos, cada uno eterno e infinito. Esta interpretación, además de contener graves errores filosóficos, conserva la trinidad, pero destruye la unidad.

5.2. El *modalismo*: Padre, Hijo y Espíritu Santo serían tres pseudónimos del mismo y único Dios, o tres modos de presentación (tres máscaras) de la misma substancia divina. Dios sería tres sólo para nosotros, pero no en sí mismo. Esta interpretación (sabelianismo) salvaguarda la unidad, pero abandona la trinidad.

5.3. El *subordinacionismo*: en sentido estricto habría un solo Dios, el Padre. El Hijo y el Espíritu Santo recibirían del Padre la substancia divina de forma subordinada, de modo que no serían consubstanciales, sino más bien criaturas adoptadas (adopcionismo) para participar de su vida. Esta interpretación (arrianismo) lesiona la igualdad de los tres, ya que niega la divinidad plena del Hijo y del Espíritu Santo.

6. La respuesta cristiana ortodoxa se expresa con categorías de la cultura ambiental de origen filosófico, y dice así: Dios es una naturaleza en tres personas, o Dios es una substancia en tres hipóstasis. Los conceptos *naturaleza* y *substancia* (o esencia) denotan la unidad en la Trinidad; los conceptos *persona* e *hipóstasis* garantizan la trinidad en la unidad.

7. Hay tres corrientes clásicas que intentan profundizar esta expresión de fe elaborando la doctrina trinitaria: la griega, la latina y la moderna.

7.1. Corriente *griega*: parte del Padre, considerado como fuente y principio de toda la divinidad. Del Padre hay dos salidas: el Hijo por generación, y el Espíritu Santo por procesión. El Padre comunica toda su substancia al Hijo y al Espíritu; por eso los dos son consubstanciales al Padre y son igualmente Dios. El Padre constituye también a la persona del Hijo y a la del Espíritu Santo en un proceso eterno. Esta corriente entraña el riesgo de ser interpretada como subordinacionismo.

7.2. Corriente *latina*: parte de la naturaleza divina, igual en las tres personas. Esta naturaleza divina es espiritual; por eso posee un dinamismo interno. El espíritu absoluto es el Padre, la inteligencia es el Hijo y la voluntad es el Espíritu Santo. Los tres se apropian de modo distinto la misma naturaleza: el Padre sin principio, el Hijo por generación del Padre, y el Espíritu Santo por espiración del Padre y del Hijo. Los tres están en la misma naturaleza, son consubstanciales, y por eso son un solo Dios. Esta corriente implica el riesgo de ser interpretada como modalismo.

7.3. Corriente *moderna*: parte de la Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero los tres viven en eterna perijóresis, siendo el uno en el otro, por el otro, con el otro y para el otro. La unidad trinitaria significa la unión de las tres personas en virtud de la perijóresis y de la comunión eterna. Esta unión, por ser eterna e infinita, permite hablar de un solo Dios uno. Esta interpretación corre el riesgo de ser entendida como triteísmo. Nosotros optamos por esta corriente, ya que parte desde el comienzo del dato de la fe —la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como distintos y en comunión— y porque permite entender mejor el universo y la sociedad humana como un proceso de comunicación, de comunión y de unión por la total interpenetración de unos con otros (perijóresis). Esta interpretación refuerza la lucha de los oprimidos que quieren liberarse para que haya más participación y comunión.

8. El lenguaje trinitario es eminentemente figurativo y aproximativo, tanto más cuanto que el misterio de la santísima Trinidad es el más radical y absoluto de la fe cristiana. Las expresiones «causa» con referencia al Padre, «generación» con referencia al Hijo y «espiración» con referencia al Espíritu Santo, o también las de «procesiones», «misiones», «naturaleza» y «personas», son analógicas o descriptivas, y no pretenden ser explicaciones causales en un sentido filosófico. El sentido secreto de estos conceptos reside en mostrar por un lado la diversidad, y por otro la comunión que existe en la realidad divina. Nosotros usamos la terminología que ha consagrado la tradición y también la bíblica, por ser menos ambigua, utili-

zada también por algunos teólogos modernos (revelación, reconocimiento, comunión).

9. El lenguaje conceptual de la razón devota no es el único camino de acceso al misterio de la Trinidad. La Iglesia ha desarrollado también el lenguaje simbólico de la imaginación. Por él se subraya el significado que tiene la Trinidad para la existencia humana, particularmente en su ansia de totalidad. Esta totalidad es el misterio trinitario. Se expresa mejor por símbolos que brotan de las profundidades del inconsciente personal y colectivo o del fondo religioso común de la humanidad. El lenguaje simbólico no dispensa del lenguaje conceptual.

10. La humanidad, como masculino y femenino, ha sido creada a imagen y semejanza del Dios tri-uno. Lo masculino y lo femenino encuentran su última razón de ser en el misterio de la comunión trinitaria. Aunque la Trinidad sea transexual, podemos hablar de forma masculina y femenina de las divinas personas. Así podemos decir: Dios-Padre maternal y Dios-Madre paternal.

11. La cuestión del *Filioque* (el Espíritu Santo es espirado por el Padre y por el Hijo o a través del Hijo) está ligada a la sensibilidad teológica propia de la Iglesia de Oriente respecto a la Iglesia de Occidente, así como a un cierto tipo de terminología asumida (el Padre como principio o causa de toda la divinidad —orientales—, y el Hijo como principio principiado —occidentales—). En otro presupuesto teológico que parta de la perijóresis de las divinas personas no está sólo el *Filioque*, sino también el *Spirituque* y el *Patreque*, ya que todo en la Trinidad es ternario.

12. En virtud de la perijóresis, todo en la Trinidad es trinitario, participado por cada una de las personas divinas. Esto no impide que haya acciones propias de cada una de las personas, por las que aparece la propiedad de la persona individual.

12.1 La acción propia del Padre es la creación. Al revelarse al Hijo en el Espíritu, el Padre proyecta todos los creables, expresión de sí, del Hijo y del Espíritu Santo. Una vez

creados, todos los seres expresan el misterio del Padre, tienen un carácter filial (ya que provienen del Padre), fraternal-sororal (porque son creados en el Hijo) y «espiritual» (es decir, llenos de sentido, de dinamismo, ya que han sido creados en la fuerza del Espíritu Santo).

12.2 La acción propia del Hijo es la encarnación, por la cual diviniza a toda la creación y la redime del pecado. Por él lo masculino participa de la divinidad.

12.3 La acción propia del Espíritu Santo es la pneumatización, por la que la vida se inserta en el misterio de la vida trinitaria y se ve redimida de toda amenaza de muerte. Por el Espíritu Santo lo femenino es introducido en el misterio divino.

13. De la perijóresis-comunión de las tres divinas personas se derivan impulsos de liberación para cada persona humana, para la sociedad, para la Iglesia y para los pobres, en un doble sentido, crítico y constructivo. La *persona humana* es invitada a superar todos los mecanismos de egoísmo y a vivir su vocación de comunión. La *sociedad* ofende a la Trinidad al organizarse sobre la desigualdad, y la honra cuanto más favorece la participación y la comunión de todos, engendrando así la justicia y la igualdad entre todos. La *Iglesia* es tanto más sacramento de la comunión trinitaria cuanto más supera las desigualdades entre los cristianos y los diversos servicios, y cuanto más entiende y vive la unidad como co-existencia de la diversidad. Los *pobres* rechazan su empobrecimiento como pecado contra la comunión trinitaria, y ven en la interrelación de los divinos diferentes el modelo de una sociedad humana que se asienta sobre la colaboración de todos, en plan de igualdad, a partir de las diferencias de cada uno, engendrando una formación social fraternal, abierta, justa e igualitaria.

14. El universo existe para manifestar la exuberancia de la comunión de los divinos tres. El sentido último de todo lo creado es permitir la autocomunicación de las divinas personas. Así el universo, en la plenitud escatológica, quedará inserto —según el modo propio de cada criatura, culminando en el varón y la mujer a semejanza de Jesús de Nazaret y de María— en la propia comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Entonces la Trinidad será todo en todas las cosas.

15. La santísima Trinidad constituye un misterio sacramental. En cuanto *sacramental*, podrá irse entendiendo progresivamente, según la Trinidad misma lo vaya comunicando y la inteligencia cordial lo vaya asimilando. En cuanto que es *misterio*, seguirá siendo siempre lo desconocido en todo conocimiento, ya que el misterio es el propio Padre, el propio Hijo y el propio Espíritu Santo. Y el misterio durará eternamente.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes clásicas

- AGUSTÍN, *Tratado sobre la santísima Trinidad*, BAC 39, Madrid 1948.
CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dialogues sur la Trinité*, Sources Chrétiennes 237 y 246, Paris 1976-1978.
HILARIO DE POITIERS, *La Trinité*, 3 vols., Paris 1981.
MARIO VICTORINO, *Traité théologique sur la Trinité*, Sources Chrétiennes 58 y 69, Paris 1960.
RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinité*, Sources Chrétiennes 63, Paris 1959.
TERTULIANO, *Adversus Praxeam*: Patrologia latina 2, 175-219.
TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, q. 27-43: *Tratado sobre la santísima Trinidad*, BAC 41, Madrid 1953.

Libros y artículos

- ANDRESEN C., *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffes*, en «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 52 (1961) 1-39.
ARAYA V., *El Dios de los pobres*, San José de Costa 1982.
ARCE MARTÍNEZ S., *El desafío del Dios trinitario de la Iglesia*, en *La teología como desafío*, La Habana 1980, 45-54.
BARBÉ D., *A Trindade e a política*, en *A graça e o poder*, São Paulo 1983, 76-84.
BARDY G., *Trinité*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, 1545-1702.
BARTH K., *Dogmatique* I, Genève 1953.
BARRÉ H., *La Trinité que j'adore*, Perspective théologique, Paris 1965.
BERG A. van den, *A Santíssima Trindade e a experiência humana*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 33 (1973) 629-648; 36 (1976) 323-346.

- BOFF L., *A Actualidade da experiência de Deus*, Rio de Janeiro 1974.
— *El Padre nuestro. La oración de la liberación integral*, Paulinas, Madrid 1982.
- BONNIN E., *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José de Costa Rica 1982.
- BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970.
— *Personne et conscience en théologie trinitaire*, en «Gregorianum» 55 (1974) 471-493.
- BOUYER L., *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris 1980.
- BRACKEN J. A., *The Holy Trinity as a Community of Divine Persons*, en «Heytrops Journal» 15 (1973) 629-648; 257-270.
- BRANDT H., *O risco do Espírito*, São Leopoldo 1977.
- BRETON V.-M., *A Santíssima Trindade. História, doutrina e piedade*, Petrópolis 1954.
- BREUNING W., *La Trinité*, en *Bilan de la théologie du XXème siècle*, t. 2, Casterman 1970, 252-267.
- CAMELOT T., *Le dogme de la Trinité. Origine et formation des formules dogmatiques*, en «Lumière et Vie» 30 (1956) 9-48.
- CANTALAMESSA R., *Evolución del concepto del Dios personal en la espiritualidad cristiana*, en «Concilium» 123 (1977) 331-342.
- CLAR, *Vida segundo o Espírito nas comunidades religiosas da América Latina*, Rio de Janeiro 1973.
- COMBLIN J., *O tempo da ação*. Ensaio sobre o Espírito e a história, Petrópolis 1982.
— *O Espírito Santo e sua missão*, São Paulo 1984.
- CONGAR Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.
— *La Tri-unidad de Dieu et l'Église*, en «La Vie spirituelle» 604 (1974) 687-703.
— *El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios Trino*, en «Concilium» 163 (1981) 353-362.
- DANIÉLOU J., *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Paulinas, Madrid 1969.
- DANEFFLE A., *Perichoresis, circumincesso, circuminseccio*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 47 (1923) 497-532.
- DÍAZ MATEOS M., *El Dios que libera*, Lima 1985.
- DUCHESNE-GUILLERMIN J., *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, en «Communio» 5 (1980) 466-477.
- DUQUOC Ch., *Dios diferente*. Ensayo sobre la simbólica trinitaria, Sígueme, Salamanca 1978.
- ECHEGARAY H., *A prática de Jesus*, Petrópolis 1982.
- ESTUDIOS TRINITARIOS, revista dedicada totalmente al tema de la Trinidad; empezó en 1966; el Secretariado Trinitario, de Salamanca, publica también excelentes obras sobre el tema y organiza frecuentes congresos sobre la santísima Trinidad.
- EVDOKIMOV P., *L'Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ S., *El problema del dinamismo trinitario en Orígenes*, en «Angelicum» 49 (1972) 67-98.
- FOLCH GOMES C., *Personalidade psicológica e mistério trinitário*, en «Liturgia e Vida» 20 (1973) 2-28.
— *Deus é Comunhão*. O conceito moderno de pessoa e a teologia trinitária, Roma 1978.
— *A doutrina da Trindade eterna*, Rio de Janeiro 1979.
- FORTE B., *La Chiesa, icona della Trinità*, Brescia 1983.
- FORTMANN E., *The Triune God*, London 1972.
- GALOT J., *Pour une théologie du Père*, en «Esprit et Vie» 94 (1984) 479-503; 661-669; 95 (1985) 295-304.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Le clair-obscur de la Sainte Trinité*, en «Revue Thomiste» 45 (1939) 647-664.
— *De Deo Trino et Creatore*, Rurim 1944.
- GENDRON L., *Le mystère de la Trinité et symbolique familiale*, Roma 1975.
- GIRONÉS G., *La divina arqueología*. Apuntes para un tratado de la Trinidad, en «Anales Valentinus» 8 (1982) 1-18.
- GOMES MOURÃO DE CASTRO M., *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Freiburg 1938.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid 1965.
- GRINGS D., *A santíssima Trindade*, en «Teocomunicação» 9 (1979) 433-449.
- GUTIÉRREZ G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1984.
— *El Dios de la vida*, Lima 1982.
— *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima 1986.
- HAMMAN A., *Existe-t-il un langage trinitaire chez les Pères apostoliques?*, en «Augustinianum» 13 (1973) 455-458.
— *La Trinidad en la liturgia y en la vida cristiana*, en *Mysterium salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977², 124-130.
- ISAAC J., *La révélation des personnes divines*, Paris 1968.
- JUNGEL E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KAISER C., *El discernimiento de la Trinidad a partir de situaciones empíricas*, en «Selecciones de Teología» 16 (1977) 163-172, o también en «Scottish Journal of Theology» 28 (1975) 449-460.
- KALIBA C., *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Salzburg 1952.
- KASPER W., *El misterio trinitario de Dios*, en *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 265-357.
- LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vols., Paris 1919.
- LIBÂNIO J. B., *Libertar para a comunhão e a participação*, Rio de Janeiro 1980.
- LONERGAN B., *De Deo trino*, 2 vols., Roma 1964.
— *Divinarum personarum conceptio analogica*, Roma 1957.
- LUCCHETTI BINGEMER M. C., *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 46 (1986) 73-99.
- MARGERIE B., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.

- MIRANDA M. DE FRANÇA, *O misterio de Deus en nossa vida*. A doutrina trinitária de Karl Rahner, São Paulo 1975.
- MOINGT J., *Theologie trinitaire de Tertullien*, 4 vols., Paris 1966-1969.
- MOLTMANN J., *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983.
- *La dottrina sociale della Trinità*, en *Sulla Trinità*, Napoli 1982, 15-40.
- *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en «Concilium» 197 (1985) 67-77.
- MUÑOZ R., *O Deus dos cristianos*, Petrópolis 1986.
- NÉDONCELLE M., *Prosopeon et persona dans l'Antiquité classique*. Essai de balance linguistique, en «Revue des Sciences religieuses» 22 (1948) 277-299.
- ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.
- PANNENBERG W., *El Dios de la historia*. El Dios trinitario y la verdad de la historia, en «Salmanticenses» 24 (1977) 259-277.
- PANNIKAR R., *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973.
- PASTOR F., *Semântica do mistério*. A linguagem teológica da ortodoxia trinitaria, São Paulo 1982.
- PENIDO M. T. L., *Prélude grec à la théorie «psychologique» de la Trinité*, en «Revue Thomiste» 45 (1939) 665-674.
- PIKAZA X., *Experiencia religiosa, historia de Jesús y revelación trinitaria*, en «Estudios Trinitarios» 13 (1979) 19-93.
- *Trinidad y ontología en torno al planteamiento sistemático del misterio trinitario*, en «Estudios Trinitarios» 8 (1974) 189-236.
- PRESTIGE J. L., *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.
- PRETE S., *Confessioni trinitarie in alcuni Atti dei martiri del sec. II*, en «Agustinianum» 13 (1973) 469-482.
- RABENECK J., *Primera Persona divina*, en «Estudios Eclesiásticos» 102 (1952) 353-363.
- RAHNER K., *El Dios trino, como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium salutis II*, Cristiandad, Madrid 1977², 269-335.
- RÉGNON Th., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vols., Paris 1892-1898.
- RIUS CAMPS J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.
- SCHEFFCZYK L., *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en *Mysterium salutis II*, Cristiandad, Madrid 1977², 135-189.
- *Reflexión teológica sobre la inhabitación de la Trinidad en el hombre*, en «Estudios Trinitarios» 13 (1979) 293-303.
- SCHIERSE F. J., *La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, en *Mysterium salutis II*, Cristiandad, Madrid 1977², 87-123.
- SCHULTE R., *La preparación de la revelación trinitaria*, en *Mysterium salutis II*, Cristiandad, Madrid 1977², 56-85.
- SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.
- *Teología católica I*. La Trinidad de Dios, Rialp, Madrid 1960.
- *El Credo de la Iglesia católica*, 2 vols., Rialp, Madrid 1970.
- SEGUNDO J. L., *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires 1971.
- *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1982.
- SOBRINO J., *Cristología a partir de América Latina*, Sígueme, Salamanca 1982.
- *Jesús en América Latina*. Su significado para la fe y la cristología, UCA, Santander 1982.
- *La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981.
- SOLANO RAMÍREZ L. V., *El misterio salvífico de Dios Trinidad*, USTA, Bogotá 1979.
- STUDER B., *Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre*, en «Theologie und Glaube» 74 (1984) 81-93.
- TRIGO P., *La Trinidad como fundamento del método teológico*, en «Nuevo Mundo» 104 (1979) 135-153.
- VARIOS, *Trinidad y vida cristiana*, Salamanca 1979.
- *Trinidad y vida comunitaria*, Salamanca 1980.
- *O Espírito Santo. Pessoa, Presença, Atuação*, Petrópolis 1973.
- *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984.
- VIVES J., *El Dios trinitario y la comunión humana*, en «Estudios eclesiológicos» 52 (1977) 129-137.
- *Creer en Dios. Padre, Hijo y Espíritu Santo*, en «Estudios Trinitarios» 16 (1982) 81-104.
- VIDIGAL DE CARVALHO J. G., *A devoção da Santíssima Trindade na época colonial*, Viçosa 1979.
- WAINWRIGHT A. W., *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1976.
- WELCH C., *The Trinity in Contemporary Theology*, London 1953.

ACCION AD EXTRA: se dice de las acciones que la Trinidad realiza hacia fuera del círculo trinitario, como la creación del universo, la revelación, la salvación de los seres humanos.

ACCION AD INTRA: se dice de las acciones intratrinitarias, dentro del círculo trinitario, como la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.

ACCION APROPIADA: es una acción atribuida a una de las personas divinas, aunque sea realizada juntamente por las tres, debido a una afinidad con las propiedades de aquella persona. Así, se atribuye al Padre la creación, al Hijo la redención y al Espíritu Santo la santificación.

ACCION PROPIA: es una acción específica de una persona determinada, como la encarnación del Hijo o la venida del Espíritu Santo sobre María en el momento de la concepción de Jesús.

AFIRMACION ESENCIAL: es aquella afirmación que se fundamenta en la esencia divina, igual y única en las tres personas. Una afirmación esencial es, por ejemplo, decir que Dios es misericordioso, infinito, eterno; es decir: la esencia divina es eterna, infinita, misericordiosa.

AFIRMACION NOCIONAL: es aquella que se basa solamente en las personas en su distinción unas de otras. Hay cuatro afirmaciones nocionales: el Padre engendra, el Hijo es engendrado, el Padre y el Hijo (o el Padre por el Hijo) espiran al Espíritu Santo, el Espíritu Santo es espirado por el Padre y por el Hijo (o a través del Hijo).

ANAFORA: literalmente significa «ofrecimiento»; es la parte central de la celebración eucarística, que incluye la consagración, la anamnesis (recuerdo de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo) y la comunión.

ANAMNESIS: literalmente significa «memorial»; es el recuerdo, después de la consagración del pan y del vino, de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo.

APOFATICO: literalmente significa «sin palabra»; es la actitud del teólogo ante el misterio divino; después de decir todo lo que puede, guarda silencio respetuosamente. Se dice que hay una teología apofática, que termina en el silencio de la veneración y la adoración.

ARCHE: expresión griega para significar el hecho de que el Padre es principio, fuente y causa única en la generación del Hijo y en la espiración del Espíritu Santo. Véase principio, causa.

ARRIANISMO: es una herejía propuesta por Arrio (250-336), sacerdote de Alejandría (Egipto). Arrio afirmaba el subordinacionismo, o sea: el Hijo (y el Espíritu Santo) son subordinados al Padre; son criaturas sublimes, creadas antes del universo, pero no son Dios. Está, además, el subordinacionismo adopcionista: el Hijo fue adoptado como Hijo por gracia del Padre, pero no tiene la misma naturaleza del Padre.

CARISMA: en griego significa «gracia»; es un don o una habilidad que el Espíritu Santo concede a una persona con vistas al bien de todos.

CIRCUMINCESION: significa la interpenetración activa de las personas divinas entre sí, debido a la comunión eterna que vige entre ellas. Véase *Perijóresis*.

CIRCUMINSESION: indica el estar o el morar de una persona en otra, ya que cada persona divina solamente existe en la otra, con la otra, por la otra y para la otra. Véase *Perijóresis*.

DOXOLOGIA: fórmula de alabanza (*doxa* en griego). Aparece generalmente al final de las oraciones, en las que se da gracias al Padre por el Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

DS: abreviación del nombre de dos teólogos (Denzinger-Schönmetzer) que publicaron el libro *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, que es un elenco de los credos, definiciones y declaraciones sobre asuntos de fe y de moral que el magisterio de la Iglesia (concilios, sínodos y pronunciamientos oficiales del papa) pronunció a lo largo de la historia del cristianismo. La primera edición es de 1854, y la última (32.^a) de 1963.

ECONOMIA: son las diversas fases de realización del proyecto de Dios en la historia o de la progresiva revelación del mismo Dios; en el campo trinitario, economía significa el orden en la procesión a partir del Padre: en primer lugar viene el Hijo, y luego el Espíritu Santo.

EK: partícula griega que corresponde al latín *ex* o *de*, y significa la procedencia de una persona divina de la otra. Así, el Hijo es engendrado de (*ek* o *ex* o *de*) el Padre; el Espíritu Santo procede *del* Padre y *del* Hijo (según la teología latina).

EKPOREUSIS: término griego para designar la procedencia del Espíritu Santo a partir del Padre, que es siempre Padre del Hijo. En latín, el término es *spiratio* (espiración).

EPIKLESIS: celebración en la que se invoca al Espíritu Santo.

ESENCIA DIVINA: es aquello que constituye al Dios trino en sí mismo, la divinidad; es el ser, el amor, la bondad, la verdad y la comunión recíproca, en la forma de lo absoluto e infinito. Véanse también *Naturaleza*, *Substancia*.

ESPIRACION: acto por el que el Padre, junto con el Hijo, hace proceder a la persona del Espíritu Santo (según los latinos) como de un único principio. Los griegos hacen proceder al Espíritu solamente del Padre del Hijo o del Padre a través del Hijo.

FILIOQUE: literalmente «y del Hijo»; doctrina según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y *del* Hijo como de un solo principio. Esta interpretación doctrinal se llama también «filioquismo»; es frecuente entre los teólogos latinos.

GENNESIS: término griego para expresar la generación del Hijo por parte del Padre.

GESTALT RELACIONAL: término usado por el teólogo alemán J. Moltmann para expresar la contribución del Hijo en la espiración del Espíritu Santo junto con el Padre; la persona del Espíritu proviene del Padre, mientras que la configuración concreta (*Gestalt*) de la persona del Espíritu Santo se deriva del Hijo. Es relacional, porque las personas están siempre vueltas hacia las otras y dentro de las otras.

HOMIOUSIOS: literalmente, «de naturaleza semejante»; herejía según la cual el Hijo no es igual, sino de naturaleza semejante al Padre.

HOMOUSIOS: literalmente, «de la misma o igual naturaleza»; se dice que el Hijo y el Espíritu Santo tienen la misma e igual naturaleza que el Padre; las personas son consubstanciales.

HIPOSTASIS: término griego para designar a la persona divina; véanse *Persona* y *Prósopon*.

INNASCIBILIDAD: propiedad exclusiva del Padre, la de no ser engendrado ni derivado de nadie; es principio sin principio.

KENOSIS: expresión griega, que significa «aniquilamiento» o «vaciamiento»; es el modo que escogieron las personas divinas (el Hijo y el Espíritu Santo) de comunicarse en la historia. Se opone a *doxa*, que significa el modo glorioso.

KOINONIA: expresión griega, equivalente a *communio* (comunión) en latín; es el modo propio de relacionarse entre sí las personas, incluso las divinas.

MISION: en la teología trinitaria significa la autocomunicación de la persona del Hijo a la naturaleza humana de Jesús de Nazaret, y del Espíritu Santo a los justos, a María y a la Iglesia. Se trata de la entronización de la humanidad en el seno del misterio trinitario.

MISTERIO: en sentido estricto significa la realidad de la santísima Trinidad como inaccesible a la razón humana; incluso después de comunicada, puede ser conocida indefinidamente sin ser captada jamás totalmente por la mente humana. Dios trino es misterio en sí mismo, no sólo para la mente humana, ya que la Trinidad es esencialmente infinita y eterna. En sentido histórico-salvífico, el Dios trino es un

misterio sacramental, o sea, un misterio que nos es comunicado por las actitudes y palabras de Jesús y en la acción del Espíritu Santo en la comunidad eclesial y en la historia humana.

MODALISMO: doctrina herética según la cual la Trinidad constituye sólo tres modos de ver humanos del único y mismo Dios, o también tres modos (máscaras) de manifestarse el mismo y único Dios a los seres humanos; Dios no sería trinidad en sí, sino estrictamente uno y único.

MONARQUIA: en lenguaje trinitario significa la causalidad única del Padre; sólo el Padre engendra al Hijo y espira, siendo Padre del Hijo, al Espíritu Santo; es una expresión típica de la teología greco-ortodoxa.

MONARQUIANISMO: es la negación de la Trinidad en nombre de un estricto monoteísmo.

MONOTEISMO: es la afirmación de la existencia de un uno y único Dios; el Antiguo Testamento conoce un monoteísmo pre-trinitario, anterior a la revelación de la santísima Trinidad; puede haber, después de la revelación del misterio de la Trinidad, un monoteísmo a-trinitario: se habla de Dios sin tener en cuenta la trinidad de personas, como si Dios fuera una realidad única y existiera solo en su substancia; existe el monoteísmo trinitario: Dios es uno y único, debido a la única substancia que existe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, o debido a la comunión eterna y a la perijóresis que vige desde el principio entre las tres divinas personas.

NATURALEZA DIVINA: es la substancia divina una y única en cada una de las personas; responde a la unidad o a la unión en Dios.

NOCION: son las características propias de cada una de las personas, que las diferencian a unas de otras: la paternidad y la innascibilidad para el Padre, la filiación para el Hijo, la espiración activa para el Padre y el Hijo, la espiración pasiva para el Espíritu Santo. Por tanto, hay cinco nociones.

PATREQUE: literalmente «y por el Padre»; en la Trinidad todas las relaciones son ternarias; así el Hijo se relaciona con el Espíritu Santo junto con el Padre o por el Padre; de

la misma forma, el Espíritu Santo ama al Hijo por el Padre y junto con el Padre, etc.

PEGHE: expresión griega para designar al Padre como *fuentes* única e infinita de donde brotan el Hijo y el Espíritu Santo.

PERIJORESIS: expresión griega que significa literalmente que una persona contiene a las otras dos (sentido estático) o que cada una de las personas interpenetra a las otras, y recíprocamente (sentido activo). El adjetivo *perijorético* designa el carácter de comunión que vige entre las divinas personas. Véanse *Circumincisión* y *Circuminsesión*.

PERSONA: en lenguaje trinitario significa lo que es distinto en Dios; es la individualidad de cada persona, que existe simultáneamente en sí y para sí y en eterna comunión con las otras dos. Véanse *Hipóstasis* y *Subsistencia*.

PROCESION: es la derivación de una persona a partir de la otra, pero consubstancialmente, en la unidad de una misma naturaleza, substancia, esencia o divinidad.

PROSOPON: literalmente significa máscara o careta; en lenguaje trinitario es una palabra griega para designar a la persona divina en su individualidad; es sinónimo de hipóstasis. Véase *Persona*.

RELACION: en lenguaje trinitario significa la ordenación de una persona a las otras, o la eterna comunión entre los divinos tres. Hay cuatro relaciones: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva.

SABELIANISMO: herejía de Sabelio (comienzos del siglo II en Roma), llamada también modalismo: el Hijo y el Espíritu Santo serían simples modos de manifestación de la divinidad, y no personas distintas. Véase *Modalismo*.

SIMBOLO: en sentido técnico de la teología antigua designa los formularios por los que la Iglesia resumía oficialmente su fe; es sinónimo de credo.

SPIRITUQUE: literalmente «y del Espíritu»; como las relaciones en la Trinidad son siempre ternarias, se dice que el Padre engendra al Hijo junto con el Espíritu Santo, o que el Hijo reconoce al Padre junto con el Espíritu Santo.

SUBORDINACIONISMO: es la herejía de Arrio, según la cual el Hijo y el Espíritu Santo estarían subordinados, en relación desigual, al Padre, sin poseer de forma idéntica la misma naturaleza; serían entonces criaturas excelentes, sólo adoptadas (adopcionismo) por el Padre en su divinidad.

SUBSISTENCIA: es uno de los sinónimos de persona o hipóstasis; como en la Trinidad no hay nada accidental, se dice que las relaciones entre las personas son relaciones subsistentes; la persona es considerada como una relación subsistente.

SUBSTANCIA: en lenguaje trinitario designa lo que une en Dios y es idéntico en cada una de las personas; véase *naturaleza y esencia*.

TEOGONIA: proceso por el que surge la divinidad, o explicación del misterio de la Trinidad de tal forma que da la impresión de que las personas no son co-eternas y co-iguales, sino que se producen unas a otras.

TEOLOGIA: en lenguaje trinitario designa la Trinidad en sí misma, prescindiendo de su manifestación en la historia; teología se opone entonces a economía.

TRIADA (TRIAS): expresión griega para designar la trinidad de personas.

TRINIDAD ECONOMICA: es la Trinidad en cuanto que se autorreveló en la historia de la humanidad y actúa con vistas a nuestra participación en la comunión trinitaria.

TRINIDAD INMANENTE: es la Trinidad considerada en sí misma, en su eternidad y comunión perijorética entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

	<u>Pág.</u>
Contenido	5
Introducción: De la soledad del uno a la comunión de los tres	7
1. La fe y las explicaciones de la fe	7
2. La Trinidad como misterio de inclusión	9
3. Dios es la unión de los tres únicos	10
4. Las palabras esconden más que revelan	14
5. Ante la Trinidad conviene callar en adoración	16
1. En el principio está la comunión	17
1. Santísima Trinidad, sociedad y liberación	20
2. Experiencia desintegrada de las tres divinas personas.....	22
3. Dificultades inherentes a la fe monoteísta	25
3.1. La herencia judía	26
3.2. La herencia griega	27
3.3. La herencia del pensamiento moderno.....	28
4. Riesgos políticos de un monoteísmo a-trinitario...	30
5. La unión integradora de las tres divinas personas.	34
2. Cómo se nos reveló la santísima Trinidad	37
1. Doctrina y realidad de la santísima Trinidad.....	37
2. Las dos manos del Padre que nos tocan: el Hijo y el Espíritu Santo	38

3.	Jesús, el Hijo, revela al Padre de infinita bondad.	41
3.1.	La simbólica política: el Dios del reino.....	41
3.2.	La simbólica familiar: Abbá, papá de bondad infinita.....	42
4.	En Jesús se revela el Hijo eterno que se hizo carne.....	43
5.	En la vida y acción de Jesús se manifiesta la revelación del Espíritu Santo.....	46
6.	El Espíritu Santo en la historia revela al Hijo y al Padre.....	47
7.	Las fórmulas ternarias en el Nuevo Testamento: indicios de la conciencia trinitaria.....	49
7.1.	Mateo 28,19.....	50
7.2.	2 Corintios 13,14.....	51
7.3.	2 Tesalonicenses 2,13-14.....	51
7.4.	1 Corintios 12,4-6.....	52
7.5.	Otros textos ternarios.....	52
7.6.	Fórmulas ternarias en otros escritos del Nuevo Testamento.....	54
8.	Relectura cristiana del Antiguo Testamento: la preparación para la revelación.....	54
3.	Esfuerzos de comprensión de la verdad trinitaria.....	58
1.	Caminos equivocados: estímulos para la doctrina trinitaria.....	59
1.1.	¿Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres modos de aparecer del mismo Dios?: el modalismo.....	63
1.2.	¿El Padre es el único Dios, el Hijo y el Espíritu son criaturas?: el subordinacionismo.....	64
1.3.	¿El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres dioses?: el triteísmo.....	66
2.	Teólogos creadores del lenguaje trinitario: rumbo al camino cierto.....	67

2.1.	Punto de partida, la Trinidad económica: san Ireneo.....	68
2.2.	La Trinidad es un dinamismo de comunicación: Orígenes.....	69
2.3.	Dios es uno, pero no una cosa: Tertuliano.....	70
2.4.	Las personas divinas constituyen un juego de relaciones: los capadocios.....	72
2.5.	Una exposición sistemática del misterio trinitario: las personas como sujetos respectivos y eternamente relacionados: san Agustín.....	74
2.6.	Dios uno y trino: santo Tomás de Aquino.....	76
3.	La lucha de las palabras y de las fórmulas: una naturaleza y tres personas.....	77
3.1.	¿Cómo denominar lo que se distingue en Dios?.....	78
3.2.	¿Cómo denominar lo que une en Dios?.....	80
3.3.	Confusión y clarificación de las palabras....	80
3.4.	¿Hay realmente equivalencia entre hipóstasis y persona?.....	82

4. La comprensión dogmática de la santísima Trinidad... 86

1.	Pronunciamientos oficiales del magisterio.....	86
1.1.	El símbolo de Nicea: el Hijo, consubstancial al Padre.....	87
1.2.	El símbolo niceno-constantinopolitano: el Espíritu Santo es Dios con el Padre y el Hijo.....	88
1.3.	El símbolo <i>Quicumque</i> o pseudo-atanasiano: unidad en la trinidad y trinidad en la unidad.....	89
1.4.	El símbolo del concilio de Toledo y del concilio de Florencia: el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (<i>Filioque</i>).....	91

1.5. Decreto para los jacobitas: la interpenetración de las tres personas (<i>perijóresis</i>).....	93	5. La santísima Trinidad en la imaginativa teológica	125
1.6. El IV concilio de Letrán: armonía entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica.....	95	1. El significante, el significado y la significación ...	125
1.7. La declaración «El misterio del hijo de Dios»: de la Trinidad económica a la Trinidad inmanente	96	2. La simbólica «económica»	127
2. Tres tendencias en la sistematización trinitaria	98	3. La simbólica de la piedad	128
2.1. De la unidad de la naturaleza a la trinidad de las personas.....	100	4. La simbólica arquetípica.....	129
2.2. De la unidad de la substancia del Padre a la trinidad de las personas	103	5. La simbólica antropológica	131
2.3. De la trinidad de las personas a la unidad de naturaleza-comunión	106	6. La simbólica familiar	132
3. El juego de lenguaje trinitario: explicación de los términos-clave.....	108	7. La simbólica eclesial.....	133
3.1. Substancia, naturaleza, esencia: una única.	108	8. La simbólica social	134
3.2. Hipóstasis, subsistencia, persona: tres realmente distintas.....	109	9. La simbólica material.....	136
3.3. Procesiones: dos, por generación y por espiración	113	10. La simbólica formal.....	136
3.4. Relaciones: cuatro reales	115	11. Conclusión: el carácter insustituible, pero limitado, de los símbolos	137
3.5. Nociones: cinco.....	117	6. La doctrina trinitaria en una situación cultural en cambio	138
3.6. Afirmaciones esenciales y nocionales.....	117	1. Cambios que afectan a la doctrina trinitaria.....	138
3.7. Perijóresis, circumincesión, circuminsesión.	118	2. Caminos de acceso a la Trinidad santa.....	140
3.8. La Trinidad como único sujeto de acción ...	118	2.1. Prolongando y ahondando en la tradición.	143
3.9. Acciones apropiadas y acciones propias	119	2.2. Alternativas al concepto de persona.....	145
3.10. Las misiones divinas.....	119	2.3. Un nuevo punto de partida: la perspectiva comunitaria y social de la Trinidad	147
3.11. Trinidad económica y Trinidad inmanente.	120	2.4. Otro nuevo punto de partida: la teología transexista del Dios-padre maternal y del Dios-madre paternal	150
4. Reglas de sintaxis para un discurso trinitario correcto	121	7. La comunión trinitaria, base para una liberación social e integral	153
5. Conclusión: siete proposiciones de la ortodoxia trinitaria	123	1. Dios es un vivir eterno	154
		1.1. ¿Qué supone la vida?	155
		1.2. Dios como auto-realización eterna	157

2.	Dios es un comulgar infinito	160	6.	El Padre en la Trinidad inmanente: el principio sin principio.....	211
2.1.	La perspectiva analítica	160	7.	La economía del Padre: la misteriosidad de la creación.....	214
2.2.	La perspectiva filosófica.....	162			
2.3.	La perspectiva teológica.....	163			
3.	La perijóresis, comunión e interpenetración de las tres divinas personas	167			
3.1.	¿Qué significa perijóresis?.....	167	10.	Gloria al Hijo, mediador de la liberación integral.....	218
3.2.	La interpenetración de las personas, principio de la unión trinitaria	170	1.	Cómo Jesús se presentó como Hijo	219
3.3.	Las relaciones siempre ternarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo	180	2.	Cómo Jesús se comportó filialmente	221
3.4.	La inclusión trinitaria: la Trinidad, todo en todas las cosas	183	3.	La dimensión femenina del Hijo Jesús	223
4.	La comunión trinitaria como crítica e inspiración de la sociedad humana.....	184	4.	«El Hijo unigénito que está en el seno del Padre»	224
			5.	La economía del Hijo: la verbificación del universo	227
8.	Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo.....	191	11.	Gloria al Espíritu Santo, motor para la liberación integral	231
1.	La santísima Trinidad como evangelio para los hombres y las mujeres, especialmente para los pobres	192	1.	La actuación del Espíritu Santo en los procesos de cambio.....	234
2.	Reverencia ante el misterio	195	2.	La dimensión femenina del Espíritu Santo	240
3.	¡Hemos visto su gloria!	198	3.	El Espíritu Santo, eternamente con el Padre y el Hijo	243
4.	Motivos para la glorificación.....	199	3.1.	La base bíblica sobre la procesión del Espíritu Santo.....	243
9.	Gloria al Padre, origen y fin de toda liberación	202	3.2.	¿El Espíritu Santo procede sólo del Padre o del Padre y del Hijo?	244
1.	El Padre invisible, misterio insondable	203	3.3.	Fórmulas de mediación entre griegos y latinos	247
2.	«Nadie conoce al Padre sino el Hijo»	204	3.4.	Pasos hacia un equilibrio trinitario	249
3.	En nombre del Padre, Jesús libera a los oprimidos	205	3.5.	La simultaneidad del Espíritu Santo con el Hijo y el Padre.....	252
4.	La paternidad como base para la fraternidad universal	206	4.	La economía del Espíritu Santo: la transformación y la nueva creación	253
5.	El padre maternal y la madre paternal.....	209			

12. Como era en el principio: la Trinidad inmanente, en sí misma	260
1. Cuando la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa	261
2. La autocomunicación del Hijo y del Espíritu Santo se da en la humillación	263
3. La doxología eterna: la gloria y la alegría de la Trinidad	265
13. Ahora y siempre: la Trinidad económica, para nosotros	267
1. La Trinidad crea lo diferente para autocomunicarse a ello	267
2. La creación del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo	270
3. Rasgos trinitarios en la creación.....	272
14. Por los siglos de los siglos: la Trinidad en la creación y la creación en la Trinidad	276
1. La era del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: providencia, liberación, inhabitación	277
2. La creación como el cuerpo de la Trinidad	280
15. Amén. La totalidad del misterio en un fragmento	282
Bibliografía	287
Glosario.....	294