

NOTAS SOBRE EL MISTERIO DEL DIOS UNO Y TRINO¹

Volumen I

Sergio Zañartu, s.j.²
Profesor de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile
Diciembre 2000

¹ Al comienzo su título era: **EL MISTERIO DEL DIOS UNO Y TRINO. Pautas de las lecciones para laicos. 1997**

² Agradezco a la Hna Cristina De Piero la revisión de las citas bíblicas en el Dios del N. T.

DIOS UNO Y TRINO I

Prólogo

Este escrito que presento a continuación fue comenzado en su parte bíblica y de historia del dogma para un curso de extensión de la Facultad de Teología, que dura tres años (TLA) en el primer semestre de 1997, y recién acabo de teminarlo en su primer volumen. Con los primeros apuntes apuntes, avanzando ya a la visión de los tres autores que destaco, di un seminario de posgrado en 1998. Entonces escribí la primera versión de las 'Reflexiones de conjunto' finales, que no han necesitado de grandes retoques posteriores. Finalmente me dediqué al ateísmo y a leer todos los autores importantes sobre Trinidad, que encontré en nuestra Biblioteca, para cotejarlos con mi trabajo y así perfeccionar éste.

Lo que presento son simples notas para un acercamiento al tema. Ojalá sean personales, para proyectar de esta manera, en lo posible, una mirada más latinoamericana. Aunque son modestas, son el fruto de mucho estudio durante estos cuatro años, que han sufrido inevitables interrupciones.

Lo que no puedo evitar es que sean disparejos, no sólo en cuanto el público que fue cambiando de extensión a posgrado, etc., sino también en lo formal, p. e.: forma de transliterar letras griegas, de subrayar, de poner espacios, de usar mayúsculas, de presentar los títulos de los párrafos, de citar autores¹, etc. Me fue imposible mantener los mismos criterios a lo largo de tantos meses. Entrego esto a la benignidad de los lectores.

Durante todo este período, con diversas ocasiones, fui produciendo artículos sobre la materia. Ellos fueron muy provechosos, porque me ayudaban a sintetizar y pensar. Aparecerán en el volumen II que espero presentar en un tiempo más y para los que todavía debería trabajar más el tema de la historia del dogma medieval y moderna, y el concilio Vaticano II. Lo que ya tengo para el volumen II, está anunciado en su índice, que viene a continuación. Lo que presento, pues, a la consideración de Uds no es ciertamente un manual unificado, sino notas para un estudio, para un acercamiento. Agradezco a Dios que me dio este tiempo de trabajo tan provechoso para mí y que me acompañó en todo

Sergio Zañartu, s.j.
Santiago, 18 de Noviembre de 2000

¹ A veces cito el original, a veces una traducción, según lo que tuviera a mano en la pobreza de nuestras bibliotecas.

DIOS UNO Y TRINO I

INDICE

VOLUMEN I

INTRODUCCION

PARTE I: Dios según el Antiguo Testamento

pp. 8-55

A) El Dios personal se revela. 1) La revelación de Dios en su hablar. 2) La revelación de Dios a través de visiones y teofanías. 3) La forma antropomórfica de la revelación en el A. T. 4) La espiritualización de las teofanías. a) La gloria de Yahweh. b) El rostro de Dios. El nombre de Yahweh

B) Los nombres de Dios. 1) Designaciones de Dios en el medio semítico en general: **’el**; **’elohim**; **Ba’al**; **’adon**. 2) Designaciones de Dios específicamente israelitas: Yahweh, **šebh’ot**. **Melek^h**

C) De la monolatría al monoteísmo. 1) La época de los Padres. 2) Exodo y Sinaí-Horeb. 3) Sedentarización y formación del Estado. 4) El exilio

D) Diversas concepciones de Dios en algunos escritos del A. T. 1) El yahvista. 2) Algunos rasgos del concepto de Dios del elohista. 3) El Deuteronomio. 4) Los escritos proféticos. 5) El redactor sacerdotal (P). 6) Los sabios. 7) Los Salmos. 8) Los apocaliptas

E) El Dios trascendente al mundo. 1) Yahweh supranacional y supracósmico. 2) Yahweh el Dios supratemporal y eterno con la plenitud absoluta de la vida. 3) Yahweh, Dios creador todopoderoso y Señor soberano de la historia. 4) Yahweh, Dios esencialmente santo

F) Yahweh como el Dios que quiere la alianza. 1) La personalidad de Dios. De la trascendencia a la alianza. 2) La alianza. 3) Formas de proceder del Dios de la alianza: **Hesed^h**; el amor y la misericordia de Yahweh; la justicia de Yahweh; el celo y la ira de Yahweh

G) Algunos aspectos que preparan la revelación trinitaria. 1) La paternidad de Dios en el A. T. 2) El ángel de Yahweh, la Palabra de Dios, la Sabiduría de Dios, el Espíritu de Dios

H) Conclusión

PARTE II: Dios según el Nuevo Testamento

pp. 56-117

A) El mensaje de Jesús

B) El acontecimiento de Pascua

C) El concepto de Dios en los escritos paulinos. 1) Introducción: comentario de L. De Lorenzi partiendo de los textos sobre la nueva creación. a) El Dios de la nueva creación: la nueva creación en el hombre; Dios y el Espíritu en la nueva creación. b) El Dios del acontecimiento de Jesús: Dios revela a Pablo su Hijo Jesús; el Dios del crucificado; el Dios de Jesús resucitado y Señor. c) Resumen personal de lo anterior. 2) Visión de conjunto

D) El concepto de Dios según Juan. 1) Introducción basada en G. Segalla. 2) Breve complemento sintético

E) Breve visión de conjunto del Dios del N. T. 1) Dios, el Padre. 2) El Espíritu Santo. 3) Fórmulas trinitarias en el Nuevo Testamento

PARTE III: Camino hacia el Credo, la fórmula trinitaria y cierta explicación

DIOS UNO Y TRINO I

pp. 118-129

- A) Formación del Credo
- B) Camino hacia la fórmula: tres personas de una única naturaleza
- C) Cierta explicación

PARTE IV: Algunos enfoques actuales del tratado sobre la Trinidad

pp. 130-150

- 1) Tópicos actuales
- 2) Algunos autores.
 - a) Impulsos de los Padres: 1) M. J. Sheeben. 2) Henri de Lubac. 3) Urs von Balthasar.
 - b) En confrontación con el presente: 1) K. Rahner. 2) M. Schmaus. 3) J. Moltmann.
 - c) El magisterio de la Iglesia

PARTE V: Notas para una visión sistemática

pp. 151-286

- A) A partir del Nuevo Testamento
 - 1) Breve resumen neotestamentario como punto de partida.
 - 2) Algunas diferencias de la misión del Espíritu respecto a la del Hijo.
 - 3) La relación mutua entre Cristo y el Espíritu. El **Filioque**.
 - 4) El dinamismo de la unidad.
 - 5) Alguna reflexión sobre las propiedades de Dios

pp. 151-190

- B) A partir de la experiencia creyente

pp. 191-268

- 1) La experiencia de Dios en Agustín
- 2) La búsqueda racional de Anselmo
- 3) La experiencia de Dios en K. Rahner
- 4) El sentido de la pregunta por Dios
- 5) El conocimiento de Dios y el lenguaje para expresarlo

pp. 191-198

pp. 198-214

pp. 214-225

pp. 226--257

pp. 257-268

- C) Reflexiones de conjunto

pp. 269-286

- 1) La experiencia de Dios. Retorno a la monarquía del Padre
- 2) La búsqueda de una expresión
- 3) La Trinidad como condición de posibilidad del hombre
- 4) La búsqueda de una comprensión
- 5) A modo de conclusión

BIBLIOGRAFIA

pp. 287-308

DIOS UNO Y TRINO I

VOLUMEN II y III

APENDICES:

A) Sobre el método

- 1) Introducción a la búsqueda de método en el trabajo teológico
- 2) El desafío del método en mi vida

B) Reflexiones durante el seminario de licencia 1998 y después

C) Dios en otros escritos del Nuevo Testamento

- 1) Hechos. 2) Efesios y Colosenses. 3) 2 Tesalonicenses. 4) 1 y 2 Timoteo y Tito. 5) Hebreos. 6) El resto de las epístolas. 7) Apocalipsis

D) El Espíritu y el Hijo

- 1) El Espíritu y el Hijo en la fe de la Iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el Filioque
- 2) El Espíritu y el Hijo. Breve reflexión teológica y ecuménica
- 3) Artículo de extensión: El Espíritu Santo y el cisma de la Iglesia ortodoxa

E) Agustín y Rahner

- 1) Algunos aspectos de la visión de Agustín sobre Dios
- 2) Aspectos de la cristología de K. Rahner en "Introducción al concepto de cristianismo"

F) La monarquía del Padre

- 1) La monarquía del Padre
- 2) Artículo de extensión: Nuestra oración al Padre

G) Ateísmo y pruebas de la existencia de Dios

- 1) Reflexiones sobre el ateísmo, la fe y las pruebas de la existencia de Dios
- 2) Temario de examen de Bachillerato. Resumen para examen: conocimiento natural y revelado de Dios
- 3) Artículos de extensión:
 - a) Diálogo con los no creyentes
 - b) Dios existe. Reflexión sobre sus pruebas
 - c) La fe es digna del hombre y de Dios

H) Revelación y tradición

- 1) Revelación y tradición
- 2) Artículo de extensión: Tradición, revelación e inculturación

I) Redención

- 1) Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la redención. Presentación con algunos comentarios
- 2) Artículo de extensión: ¿Qué es la redención?

DIOS UNO Y TRINO I

J) La Trinidad ante la unidad y el pluralismo

- 1) Trinidad y mundo plural. Algunas elucubraciones.
- 2) Algunas consideraciones sobre el misterio trinitario ante la unidad y la pluralidad

k) Visión conclusiva

L) Algún artículo anterior sobre cristología

- 1) Reflexiones sobre la fórmula dogmática del concilio de Calcedonia
- 2) Artículo de extensión: El misterio de la Encarnación en la reflexión de la Iglesia

M) Otros apéndices

DIOS UNO Y TRINO I

Introducción

La teo-logía es la ciencia sobre Dios. Nosotros hablamos de Dios desde la fe y para creyentes. Damos razón de nuestra esperanza (cf. 1P 3, 15). Es la fe en busca de inteligencia. Es nuestro deber como cristianos cultivados el saber dar cuenta de nuestra fe en la Iglesia y delante del mundo. En teología, además de la Iglesia y sacramentos, también se hablará de la antropología y conducta moral, de la creación y escatología, etc., pero en su relación al Dios cristiano. Centro fundante de la teología es obviamente el tratado de Dios. En este programa de Teología para Laicos está directamente enmarcado por la teología fundamental, que nos abre al conocimiento del Dios revelado, y por la cristología o teología del Dios encarnado.¹ Dios es evidentemente un misterio (el totalmente Otro), misterio (no enigma) fundante de nuestra existencia humana y cristiana. Y en la medida en que profundicemos en el misterio, lo encontraremos más misterioso.² Partimos por la Escritura, que debe ser el alma de la teología.³

¹ El no ver ahora simultánea e inclusivamente la cristología hace que nuestro tratado se dé en forma trunca.

² El hecho de que sea misterio no es contrario a nuestra certidumbre respecto a él. Más aún, es la base de toda Verdad y de todo sentido.

³ *Optatam totius*, 16

PARTE I: DIOS SEGUN EL ANTIGUO TESTAMENTO¹

El A. T. es muy vasto en escritos, de diferentes géneros literarios, escritos que a su vez se distribuyen en el transcurso de numerosos siglos, y a menudo con complicados problemas de composición y relecturas. Aquí sólo pretendemos esbozar una visión de conjunto a partir de nuestra fe en Cristo, en quien Dios ha hablado definitivamente (Hb 1, 1s).² La escatología está, pues, comenzada, pero no terminada. Todavía caminamos viendo como en un espejo (1Co 13, 12), en espera del cara a cara con que contemplaremos el misterio en el cielo. No entraré en el tema de la esperanza mesiánica, que Uds estudiarán después en cristología. Antes de nuestro esbozo de conjunto, es necesario considerar algunos antecedentes.

A) El Dios personal³ se revela

1) La revelación de Dios en su hablar

En Hb 1,1 hablar es el término clave para revelar. Dios se revela en palabras y acciones indisolublemente ligadas⁴ Mediante ellas hace historia de salvación. También hay palabras de bendición, que están muy conectadas con la creación (muchas promesas históricas son de bendición). Las palabras pueden ser de enseñanza (ley), de anuncio de salvación o juicio (profeta) y de respuesta del hombre a Dios, como en la alabanza litúrgica.

A destacar la "palabra" contribuye mucho el profetismo. A veces es dada por los hombres de Dios⁵ o en estilo "yo" (Is 6,8). A menudo es introducida con *así habló Yahweh* y se termina con *oráculo de Yahweh*. Más recientemente se dice *y sucedió una palabra de Yahweh*. El profeta se siente dominado y usado como una boca terrena por Yahweh⁶; tiene que esperar su palabra.⁷ Otras veces, Dios utiliza la misma vida del profeta, como en el caso de Oseas y Ezequiel.

La palabra profética predice y crea una tensión hasta el cumplimiento de la predicción, lo que va formando la conciencia histórica, propia de Israel. Así se une la palabra con el hecho y se entrelaza Dios con la historia. Se llega al convencimiento de que todo es palabra de Dios, de que todo ha sido predicho.⁸ Así aparece todo el suceder como una palabra divina realizada.⁹ El Deútero-Isaías aplica el poderoso hablar divino a la relación Yahweh-cosmos.¹⁰ Así, junto con la historia, también el cosmos es una fuente de revelación para el hombre (Sal 19, 2; Sb 13, 1ss).

En las palabras de recriminación y advertencia, Yahweh se revela como un Dios que actúa no arbitraria sino moralmente. El comportamiento humano es medido en su relación a la

¹ Para esta parte puede consultarse S. Zañartu, *Dios en el Antiguo Testamento 1988*, manuscrito en Biblioteca de Facultad de Teología. Aquí se presentará un simple resumen.

² Entre el A. T. y el N. T. hay un mutuo ir y venir de nuestra comprensión.

³ Es un Dios personal, distinto del cosmos. No es el conjunto de las fuerzas del cosmos, como en otras religiones.

⁴ Según G. von Rad (*Theologie des Alten Testaments*, II, 4 ed., München 1965, p. 381), la historia se hace palabra y la palabra se hace historia.

⁵ 1S 2, 27.

⁶ Jr 1, 9; 20, 7ss.

⁷ Jr 42, 4ss.

⁸ Cf. Am 3, 7; Os 6,5; Jr 23, 29.

⁹ Sb 18, 14ss.

¹⁰ Is 48, 13. Cf. Gn 1; Sal 33, 6.9.

DIOS UNO Y TRINO I

prescripción divina.¹ Moisés, con razón, es llamado profeta. La alianza era recordada por los sacerdotes en todo servicio divino de la alianza y en las grandes fiestas de peregrinación. Es importante destacar en la palabra su fijación por escrito. Esta pertenece a la esencia de un documento válido de pacto.² Aunque con el paso del tiempo se aminore la cantidad de palabras proféticas, ellas constituyen el fundamento de la estructura de la Escritura. Y aunque no haya en el A.T. una enseñanza sobre la inspiración por Dios que abarque todos los textos, alguna noción de ella aparece.

Para el hombre antiguo, la palabra humana tiene fuerza³, p.e. la de bendición y maldición. Mucho más fuerza va a tener la palabra de Dios (Is 55,10s).⁴ Para el N.T. sólo son relevantes las promesas que se cumplen en Cristo.

2) La revelación de Dios a través de visiones y teofanías

Hay visiones en el A.T., p.e. las cinco de Amós o Is 6,1ss. Pero estas visiones están al servicio de la recepción de la palabra. Parientes de las visiones son los sueños⁵, de alta significación en las antiguas religiones, pero hay cierta desconfianza respecto a ellos.⁶ La experiencia fundamental va a ser la audición de la palabra, que en los profetas clásicos casi todas las veces no estará acompañada de otras manifestaciones sensibles.

De las visiones hay que distinguir las manifestaciones sensibles llamadas teofanías, que tienen una función significativa en los patriarcas y en las tradiciones del éxodo-Sinaí. Dios se manifiesta, sobre todo en el poder repentino de la naturaleza amenazante, en la tormenta: fuego, rayo, trueno, nubes oscuras (Ex 19, 16ss; 20, 18ss; 24, 15ss).⁷ Lo más importante es la luz y el fuego. Estos fenómenos van pasando de visibilización de Dios a signos de su irrupción en la historia.⁸ Dios va quedando en lo invisible y de ahí sólo sale la palabra. Según G. von Rad⁹, Dios se oculta y hay que vivir de la fe en su palabra. No vieron a Dios cara a cara (Ex 33, 20¹⁰; cf. Jn 1,18). A lo anterior se podría contraponer Ex 24, 10. A los patriarcas Dios se manifiesta en forma muy antropomórfica.¹¹ En Nm 12,8, les habría permanecido oculto lo propio de Dios.¹² La mayoría de las veces son manifestaciones de la presencia de Dios mediante fenómenos extraordinarios.¹³ Las que hacen referencia a la figura de Dios son muy reservadas (Ez 1, 26ss).¹⁴ Se trataría de un efecto de la

¹ Cf. Dt 4, 13.

² Cf. Ex 24, 7.

³ Según G. von Rad (II, 90), volviendo a decir el mito se conserva el orden amenazado por todas partes. Según W. Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, 2t.: I, 6 ed., Stuttgart 1959; II, 4 ed., Stuttgart 1961, II, p. 40), en la fe popular antigua, la palabra tiene como una vida propia y está presta a intervenir cuando se den las circunstancias.

⁴ Is 40, 8.

⁵ Gn 28, 12ss; Nm 12, 6.

⁶ Jr 23, 25ss, etc.

⁷ Sal 18, 8ss, etc..

⁸ Según W. Eichrodt (II, 4), los poderes elementales no son más la visibilización de Dios sino los acompañantes del obrar divino, su vestido (Sal 104, 1), su gloria (Ex 24, 17; Ez 1, 28), su mensajero (Sal 104, 4).

⁹ II, 402ss.

¹⁰ Dt 4, 12.15-18.

¹¹ P. e. Gn 18; 32, 23ss; Jc 6, 11ss.

¹² Cf. Ex 33, 23.

¹³ Cf. Ex 3, 2.4.

¹⁴ Is 6, 1ss; Dn 7, 9.

DIOS UNO Y TRINO I

percepción transpuesto a imagen humana con carácter alusivo simbólico a la gratuita condescendencia personal de Dios.

3) La forma antropomórfica de la revelación del A.T.

El Dios que quiere la alianza se adapta a ese hombre con el que quiere la alianza, a su lenguaje. Porque el hombre es teomórfico, a imagen de Dios (Gn 1, 26s), no es inconsecuente hablar de Dios antropomórficamente. Los antropomorfismos pretenden mostrar la personalidad de Dios, su vitalidad.¹ Esto para el israelita era más importante que destacar la espiritualidad de Dios. Con todo, la Biblia es muy parca en imágenes humanas.² Los antropomorfismos no pretenden comprender el ser de Dios. Está prohibido hacer imágenes. Parece haber un progresivo crecimiento de lo ético en la comprensión del ser de Dios. Se buscarán otros caminos para expresar la cercanía de Dios, p.e. la gloria (Ex 16,10), el rostro (Ex 33,12ss), el nombre (1 R 8,29).

4) La espiritualización de las teofanías

Desde el comienzo se sabe que no se puede ver a Dios. De ahí las tentativas de poner las manifestaciones de Dios como mediaciones. Entre estas se cuentan las del ángel de Yahweh, que veremos después.

a) La gloria (**Kabodh**) de Yahweh

Kabod es el peso que distingue a una persona y le da prestigio, principalmente algo externo como la riqueza, el honor, el poder, el éxito (Is 66,12). A veces el kabod constituye el contenido propio de la teofanía, sobre todo en la tormenta.³ El kabod es aquí el resplandor luminoso que sale de Yahweh y hace bajar la vista. Implica también el sentimiento que despierta. Al hacerse Dios más trascendente, el kabod, o excluye al mortal⁴ o pasa a ser una mediación espacio temporal de su presencia. En el futuro, su gloria va a ser visible para todo el mundo (Is 60,1ss)⁵ El profeta Ezequiel (cap. 1), según W. Eichrodt⁶, ve un trono destellante en que se sienta el soberano del mundo. En Ez 43,1ss⁷, la gloria es la garantía de la plenitud escatológica que pone su morada en el nuevo templo de Sion, que ha pasado a ser el monte del mundo. El Mesías es una figura de la gloria de Dios.⁸ La línea sacerdotal ve en el kabod un destello del Dios trascendente, que hace conocer su presencia graciosa en la tienda del encuentro⁹ y en el templo¹⁰, donde manifiesta su voluntad.¹¹

¹ El yahvista y la mayoría de los profetas los usaron mucho, p.e. Is 42,14. El genio hebreo es pobre en términos abstractos y ama las expresiones concretas.

² Y no usa las de animal. Sin embargo, utiliza imágenes literarias (Os, 5, 12.14).

³ Cf. Ex 24, 15ss; Lv 9, 23s.

⁴ Ex 33, 18ss.

⁵ Cf., por otra parte: Nm 14, 21; Is 6, 3; Sal 19, 2; 57, 6-12; 72, 19.

⁶ Op. cit., II, 13s.

⁷ Según Ez 9, 3s, la gloria se identificaría con el Señor. Según E. Jacob (*Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque de Théologie), 2 ed., Neuchâtel 1968, p. 65), comparando el concepto de gloria de P (redactor sacerdotal del Pentateuco) y Ez, para éste último la gloria, que se puede desplazar rápidamente, es una presencia permanente destinada a expresar la libertad de Yahweh, señor del mundo y de la historia; mientras que el primero quiere destacar la realidad de la venida de Yahweh, sea para salvación, sea, más a menudo, para anunciar el juicio de los rebeldes a su voluntad.

⁸ Cf. Dn 7, 14

⁹ Ex 40, 34s.

¹⁰ Cf. 1R 8, 10s.

¹¹ La Shekinah (morada; presencia) de los rabinos continuará esta línea de la presencia de Dios.

DIOS UNO Y TRINO I

El kabod es una manifestación de la santidad¹ y del poder de Dios.² Dios se santifica y glorifica.³ Ver la gloria de Dios es reconocer su poder en el signo que hace. El tema de la gloria culminará en Cristo (Jn 1,14).⁴

b) El rostro (**panim**) de Dios.

Otro modo concreto e ingenuo de presentar la divinidad, es hablar de su rostro. El rostro es el fiel reflejo de la persona. Los gentiles tienen sus estatuas, aunque pueden hacer un uso más espiritual de ellas. En el uso profano ver el rostro implicaba un sometimiento y una petición de ayuda. Hay en la Biblia una concepción más popular y concreta de ver el rostro.⁵ Pero normalmente predomina el uso abstracto.

Ver el rostro de Yahweh puede significar ir al santuario (Ex 23, 17), experimentar su ayuda, vivir en su presencia, prescindiendo del lugar del culto.⁶ Buscar el rostro de Dios⁷ se usa muchas veces en situaciones de necesidad y puede estar más desconectado del santuario. También se habla de aplacar el rostro de Dios.⁸ Que Dios ilumine su rostro sobre nosotros expresa una relación de gracia, que nos muestra un rostro sonriente (Nm 6, 25s; Sal 80, 4.8.20; cf. 44, 4). El que Dios hable cara a cara con el hombre⁹ significaría el encuentro personal y la alocución del Dios invisible, como una conversación cara a cara.¹⁰ En Sal 139, 7 sirve para expresar la omnipresencia de Dios. En Ex 33, 14s, el **panim** es el que acompaña.¹¹ Destaca el actuar de la persona y su intervención inmediata.¹² El uso metafórico de **panim** eclipsó su significado original. Jesús va a ser el verdadero rostro del Padre.

c) El nombre (**shem**) de Yahweh.

Lo anterior partía de imágenes visibles que iban quedando atrás. Esto está excluido del nombre. En la antigüedad había una relación íntima entre el nombre y su portador. Lo dicho existe y lo que no tiene nombre no existe. Conocer el nombre es entrar en una relación activa con la persona. El nombre no sólo distingue al individuo, sino que es parte integrante de éste con fuerza misteriosa. Es como un doble de la persona, lo que da poder sobre ella. De ahí el poder de las bendiciones y maldiciones. Hay una invocación del nombre para asegurar protección y acción, que puede derivar en magia. En Gn 2, 19s, poner nombre expresa la esencia de los nombrados y el dominio sobre ellos. El soberano da un nombre nuevo a sus vasallos, igualmente el maestro. En la descendencia se perpetúa el nombre. Ser nombrado es usado para expresar una nueva forma de vida.¹³ La condescendencia de la

¹ P.e. Is 6, 3.

² Cf. p.e. Ex 14, 4. El Salmo 24, 7s.10 celebra la gloria del Rey guerrero de Israel en su entrada triunfal. También manifiesta su gloria por las obras de la creación (p.e. Sal 19, 2).

³ Lv 10, 3; Ez 28, 22

⁴ Dirá S. Ireneo (*Adv. Haer.* IV, 20, 7): "La gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios."

⁵ Gn 32, 31; Jc 6, 22.

⁶ Sal 17, 15; 140, 14.

⁷ Os 5, 15; Sal 27, 8s. Cf. Sal 105, 4.

⁸ Ex 32, 11; Dn 9, 13.

⁹ Ex 33, 11.

¹⁰ Cf. Dt 4, 12.

¹¹ Is 63, 9.

¹² A veces equivale a la persona (cf. 2S 17, 11; Sal 139, 7; Pr 7, 15, etc.).

¹³ Os 2, 1.

DIOS UNO Y TRINO I

gracia es expresada por un conocer o llamar por el nombre.¹ El nombre juega el papel de la imagen en las religiones.

En el nombre de Dios² se reza, ofrece sacrificios, jura, bendice, maldice, combate y triunfa. Yahweh también obra a causa de su nombre (Ez 36, 22). Yahweh dice su nombre³, porque él es el que es; además prohíbe su mal uso.⁴ El uso del nombre de Yahweh corresponde a una concepción dinámica (se llama a la divinidad) y se lo usa en forma intercambiable con la persona divina. Hay una concepción más estática, más sacerdotal, en que Dios se revela en los lugares de culto (Dt 12, 21; Jr 7, 12; 2Cr 33, 4).⁵ Lo que interesa entonces es la permanencia inalterada de la divinidad. El nombre es un representante del Dios trascendente, que muestra la distancia y el compromiso. El nombre asegura el contacto con el inaccesible. Destruído el templo, el culto se dirige al nombre (1R 8, 33). A veces el nombre es el sujeto del actuar o del comportamiento divino (Is 30, 27s).⁶

La superioridad del nombre respecto a las mediaciones anteriores es que no está atado a un lugar y puede derramar ayuda en toda la tierra (cf. Ex 23, 20s). En el judaísmo tardío pierde importancia la función reveladora del nombre de Yahweh. Es un ser misterioso, cuya función mediadora hace sensible la distancia entre Dios y el mundo (es más ontológico). Con él los rabinos designan a Dios. Cristo vino a revelar el nombre del Padre (Jn 17, 6.26), y en la exaltación recibirá del Padre el nombre de Señor para que se doble ante él toda rodilla (Flp 2, 9-11).

B) Los nombres de Dios

En general, hay pocos atributos de Dios, salvo rey y señor.

1) Designaciones de Dios en el medio semítico, en general.

a) **·el** (pl. **·elim**). Es la más antigua designación de Dios. Se usa poco en prosa respecto a Yahweh. Implica una admiración por la grandeza, pero no implica parentesco con la divinidad. La divinidad es la fuerza que actúa detrás de la naturaleza. Los nombres teóforos muestran que el actuar de Dios está muy conectado con la vida social. A veces es nombre propio, generalmente es genérico.⁷

¹ Ex 31, 2.

² El nombre designa al Dios manifestado a los hombres.

³ Ex 3, 14ss; 6, 2s; 33, 19; 34, 5s.

⁴ Ex 20, 7.

⁵ Ex 20, 24.

⁶ Sal 54, 8s; cf. 54, 3.

⁷ Todos los nombres de Dios del Gn tienen el elemento **·el**, salvo Gn 31, 42 (cf. 53). **·el** recibe una serie de añadidos o especificaciones, p. e.: a) **shadday**, que muchos traducen por omnipotente y para otros es el Dios de las montañas (roca) o de la estepa. Este último puede ir solo. Es nombre predilecto de P para la época de los Padres (Ex 6, 3). b) **·elyon** señala a la divinidad como altísima. También se usa sin **·el**, o puede acompañar a Elohíim o Yahweh. En Gn 14, 19 está relacionado con la creación. Según H. J. Kraus, este epíteto tuvo una importancia especial en el culto de Jerusalén. En los salmos a veces va asociado con la realeza (cf. 47, 3; 97, 9). Gobierna desde el cielo. Dejaría traslucir algunos rasgos de la teología monárquica. Esta anuncia los derechos del señorío y de la alteza absoluta frente a todos los dioses y poderes (H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (Biblischer Kommentar Altes Testament, XV, 3), Neukirchen 1979, p.27). H.J. Kraus (*Ib.*, p.30s) cree también que las designaciones de *rey* y *santo*, igual que la de *altísimo*, eran tradiciones culturales de Jerusalén. Este nombre **·elyon**, una vez olvidado el politeísmo, va a ser muy apreciado por el judaísmo para dialogar con los de afuera. c) **·olam** significa Dios de los tiempos pasados o de la eternidad. Es un culto de Beersheba (Gn 21, 33). En la crisis del exilio se volverá al tema de la eternidad, que está implicado en la trascendencia de Dios.

DIOS UNO Y TRINO I

b) La forma plural **elohim** (el singular podría ser **eloah**, que aparece 41 veces en Jb) tiene una enorme importancia. Cerca de 2.000 veces designa a Dios en el A.T. Es un plural intensivo abstracto, que agranda y fortalece el concepto, que eleva a la persona designada a representante general de su género. Corresponde a nuestro concepto de divinidad y sirve para sintetizar el poder divino en unidad personal. Ya lo usaban los pueblos circundantes. Por lo menos, manifiesta tendencia al monoteísmo monárquico. Es la designación más frecuente en la Biblia para designar la divinidad. En contraposición a **el** acentúa la sublimidad divina. Normalmente se lo utiliza con verbo u otra palabra en singular y muy a menudo sin artículo.¹ A veces es especificado como el Dios de los Padres, de Abraham, Isaac y Jacob.² En esta fórmula aparece como el Dios protector de una familia o tribu seminómada (no es el Dios de un lugar).

c) **Ba'al** significa Señor, propietario. Un hombre casado es el baal de su mujer. Pertenece a las designaciones semitas comunes para Dios. Sobre todo designa al Dios de una localidad en la que no tiene concurrente. Su mayor significación la tuvo en la religión rural de Canaán. Se le daba culto como poseedor de la tierra y dador de los dones. Se generaliza, en plural (**be'alim**), sobre ellos. Es un Dios de la naturaleza, de la vida vegetal y animal; de la fuerza de las aguas, de las tormentas, rayos solares. Por eso, tienen un gran papel en su culto los ritos de fecundidad con una imitación sensible de los ritos de la naturaleza. Se le asocia la diosa del amor o fecundidad (Baalah, Astarté, Asherá). Detrás de cada figura particular de Baal está la imponente del **Ba'alschem** (Señor del cielo), que tiene un culto superior a otros dioses y que es misericordioso respecto a cada uno. A menudo los baales locales son como estampas de este Señor celestial. Hay nombres personales con Baal en la familia de Saúl y de David. La oposición del yahvismo va a barrer con esto³

d) **adon** significa Señor. No es común a los semitas; más bien es usual entre los cananeos. No es un nombre propio sino un epíteto o entra en combinación con otros o reemplaza en los nombres personales a los elementos teóforos. En la conversación humana es una forma cortés de dirigirse a otro destacando su estado superior. Aplicado a Dios es un predicado honorífico; no significa la soberanía de la divinidad. Está muy extendido como vocativo de oración con el genitivo posesivo de primera persona, **adonay**. Un uso absoluto de él sólo se encuentra en el postexilio. Tuvo poco significado en el tiempo antiguo. Según algunos, en el último siglo antes de Cristo, para no profanar el nombre de Yahweh y dado de que éste en los LXX era traducido por *kyrios*, se lo comienza a reemplazar por Adonay en la Biblia. El sufijo va perdiendo sentido.

2) Designaciones de Dios específicamente israelitas.

a) Yahweh (o Yahwoh) aparece alrededor de 6.828 veces. Es un nombre propio que derivaría del verbo HWH, que desemboca en HYH. Podría venir de una forma *qal* (voz verbal simple) y significaría él es o él será ahí el que será, según Ex 3, 14, pasaje que equivaldría a una exégesis de ese nombre. También podría venir de una forma *hifil* (voz causativa), en el sentido de que él hace (o hará) lo que hace (o hará). Los LXX (traducción griega precristiana) traducen "yo soy el existente". De Ex 3, 14 habría tres interpretaciones: a) no revela el misterio⁴; b) es el que es⁵, en contraposición

¹Yahweh es el **elohim** que, al menos en Israel, excluye a los otros dioses (1R 18, 21ss). Gn 1, al llamar Elohím al Dios creador, excluye a los otros dioses.

² Ex 3, 13.15). El Dios de Abraham (Gn 26, 24), etc. sería más primitivo que la fórmula completa con todos los padres.

³ Según E. Jacob (*op. cit.*, 46), la ternura es más una herencia de los baales cananeos que del Yahweh del Sinaí.

⁴ Cf. Gn 32, 30.

⁵ Esto sería contrario al uso del imperfecto.

DIOS UNO Y TRINO I

a los dioses que no son nada¹; c) yo soy el que será, yo estoy ahí para vosotros.² El contexto señala más bien la tercera interpretación, un Dios congruente con el éxodo, y alianza. Está más de acorde con la concreción y acción del pensamiento hebreo y con lo relacional de éste.

Según E, redactor elohista del Pentateuco (Ex 3, 14), y P (Ex 6, 3)³, el nombre de Yaweh se revela con plenitud a Moisés. Pero, según (Gn 4, 26) (redactor yahvista), ya era conocido mucho antes.⁴ Lo cierto es que en el s. XII irrumpe este nombre y que recibe una plenitud de sentido en torno a Moisés. Al expresar su nombre, Dios muestra su gracia a Israel. El es verdaderamente Dios y no teme la magia (por la posesión del nombre). Además la prohíbe. Los judíos le pusieron las vocales de Adonay para leer Adonay en vez del sacrosanto nombre de Yahweh (pusieron sólo la *e* en vez de la *a* corta para que no sonara *Ya*).⁵ De ahí viene la falsa lectura "Jehovah". El nombre de Yahweh culmina en Jesús, que significa Yahweh salva, es salvación⁶ Cf. Ap 1,4; Mt 28,20; los *yo soy* de Jn, etc.

b) Una ampliación es el añadido del plural **šebhā,ōth**.⁷ Este nombre está en estrecha relación con el arca.⁸ Designaba al Dios de la guerra⁹ Es usado en forma preferente por los profetas¹⁰ y éstos no se referían al Dios nacional. Podría referirse a las huestes en general, celestes (quizás contra cultos astrales) y terrestres. Los LXX lo traducen por *kyrios tōn dynámeōn* (Señor de las potestades), y en tiempo tardío pasa a ser nombre propio: *sabaōth*¹¹

c) Una complementación es el sobrenombre **melekh**, rey.¹² Puede ser aplicado por tribus nómades, porque corresponde al concepto de pastor, jefe. La realeza era fundamental en las culturas sedentarias del antiguo Oriente. El rey era el garante del orden social, a cambio de la necesaria obediencia. La realeza terrena se anclaba en la realeza del panteón en forma mítica mágica. El título de rey es el predicado más extendido en el antiguo Oriente para referirse al Dios supremo. Además este dios ha vencido en la batalla de los dioses contra el caos y ha hecho el mundo.

¹ Cf. Is 43, 10.

² Cf. Os 1, 9; Is 52, 6. En los prodigios que hará se reconocerá que él es Yahweh (Ex 7, 5; 14, 18).

³ Cf. Os 12, 10; 13, 4.

⁴ Es discutible si primero se usó el nombre completo o las abreviaciones: YH, YHH, YHW, YW, que entran también en nombres compuestos. Igualmente se discute cuando se comenzó a usar y si se usaba en sentido teóforo fuera de Israel.

⁵ Y cuando ya había otro Adonay, las vocales de Elohim para leer entonces Elohim.

⁶ Según E. Jacob (*op. cit.*, 43), en DtIs asistimos al desarrollo de todas las virtualidades contenidas en el nombre de Yahweh: única existencia verdadera, opuesta a la de los inexistentes ídolos; presencia total, ya que lo verán las extremidades de la tierra; presencia eterna, puesto que no tendrá fin.

⁷ También se dice YHWH, **elohè (ha)ššebhā,ōth**, etc.

⁸ 1S 4, 3-5; 2S 6, 2.

⁹ Cf. 1Sa 17, 45. Según J. García Trapiello (*El epíteto divino "Yahweh Seba .ot "* en los libros históricos del Antiguo Testamento, en *La idea de Dios en la Biblia. XXVIII Semana Bíblica Española* [Consejo superior de Investigaciones Científicas], Madrid 1971, pp. 67-129), la expresión se habría formado en torno al santuario de Silo.

¹⁰ Según E. Kautzsch (cf. Eichrodt, *op. cit.*, I, 120 n. 65), lo usan 247 veces de un total de 278. Es el Señor soberano del cielo y de la tierra (Is 6, 3ss; 54, 5; Am 4, 13; 9, 5s).

¹¹ Según H. J. Kraus (*op. cit.*, 17), YHWH **šebhā,ōth** es el nombre solemne, culturalmente legitimado, del Dios que está presente y es venerado en el santuario de Jerusalén.

¹² Según E. Jacob (*op. cit.*, 47), muchos exegetas, sobre todo a la siga de S. Mowinckel, han visto en la realeza de Yahweh el tema central del A.T.

DIOS UNO Y TRINO I

No fue muy usado en el antiguo culto de Yaweh, quizás para diferenciarse de los reinos cananeos. Se hace popular en el tiempo de los reyes (Sal 24,7-10). Isaías es reticente.¹ El yahvismo en tiempo de Josías termina con esta acepción. Temían que el culto del Dios rey apoyara la despótica voluntad del tirano y la opresión de las clases superiores. Según E. Jacob², más bien era evitado por el uso que hacían de él los falsos profetas para anunciar la salvación. El DtIs lo rehabilita con un nuevo uso: Yaweh trae un nuevo eón, en que todos los pueblo obedecerán al cetro del Dios universal.³ Llega a expresar la absoluta dignidad divina⁴, donde el ser Dios se recubre con el ser rey, y el ser liberador interno para un pueblo políticamente oprimido.

El reino no sólo es escatológico en Zac 14,⁵ sino que se anuncia ya en el presente (Sal 145, 11-13; Dn 4, 31). Es el rey de Israel, omnipotente (Is 43, 15; 44, 6). Es el rey de todo (Sal 95, 3-5).⁶ Es un reinado que viene desde la creación (este tema va a ser dominante en el judaísmo tardío). Poco se habla del Mesías como rey y no se dice que Yahweh transfiera su reino al Mesías. Pero ambos están juntos.⁷ En el N.T. el reino de Dios estará en el centro de la prediciación de Jesús, quien es el rey. Cf. 1Co 15,28.

Para terminar, aunque no hay ningún nombre en el A.T. que designe a Dios como Señor de la Alianza, sin embargo, esto está contenido en el Dios de Israel. Por eso, se lo puede llamar mi Dios, nuestro Dios.

C) De la monolatría al monoteísmo

Los dioses del politeísmo solían tener personalidades muy poco definidas.⁸ Pero cada Dios en el politeísmo era un elemento de un universo de dioses. La actitud henoteísta era como concentrar toda la excelencia divina en un Dios para una petición. Pero para la petición siguiente se podía cambiar de dios. En la monolatría se da culto a un solo Dios, aunque para otros pueblos puedan existir otros dioses. Pero en ésta la divinidad no es un eslabón en un universo de dioses. La monolatría excluyente de alguna forma implica el monoteísmo que tendrá que desarrollarse. El monoteísmo explícito será cuando se afirme que sólo Yahweh es Dios y ningún otro. El monoteísmo ha sido el gran dogma y herencia cultural de Israel.

1) La época de los Padres.

Es monolátrica. Hay un Dios protector (de promesa y "alianza") de la familia y del clan, gobernador del universo, diferente de los dioses locales de Canaán y relacionado con el Dios supremo **el**.⁹ Terminará identificándose con Yahweh. Uno de los textos más antiguos es Gn 31, 53.

¹ En 6, 5 es la única vez que lo usa. Como corte, en vez de los dioses del panteón, están los del todo desdivinizados serafines. Y el rey divino no es el triunfador sobre las fuerzas caóticas de la naturaleza sino el Señor soberano de la historia (juicio, exigencia de fe y de moralidad, salvación futura). Según G. von Rad (*op. cit.*, I, 374s), en algunos salmos de entronización, Yahweh se ha convertido en rey venciendo las fuerzas caóticas.

² *Op. cit.*, 48.

³ Cada vez se ha acentuado más el título *rey* en el sentido escatológico (So 3, 15; Ab 21; Za 14, 9.16s; Is 24, 23).

⁴ Sal 97, 1.7.

⁵ Cf. Is 52, 7; Ez 20, 33s; Dn 2, 44.

⁶ Sal 97, 1; Dn 4, 34.

⁷ P. e. Sal 2, 6-9; Sal 110.

⁸ No siempre el fiel sabía claramente a quien encomendarse.

⁹ En este Dios supremo hay vestigios de lugares y manifestaciones.

DIOS UNO Y TRINO I

Serían más antiguos los textos que se refieren a uno de los padres que los que se refieren a los tres patriarcas en conjunto, y que los que hablan del Dios de los Padres. Pero lo llama **el shadday** (Gn 17,1).¹

2) Exodo y Sinaí-Horeb

El revelado nombre de Yahweh es identificado con el Dios de los Padres (Ex 3,13-16) y de los hebreos (Ex 3,18). El A.T. podrá conservar diversas formas del nombre de Dios, porque **el** también puede ser apelativo, atributo del nombre propio de Yahweh (Gn 21, 33). Dios es conocido por su actuación salvadora y, por eso, es alabado. La liberación² de Egipto será como el hecho fundamental de la elección.³ En todos los pasajes donde brevemente se resume la historia de Israel, el punto de partida siempre será este encuentro con el Dios salvador.⁴ La salvación en el mar rojo es desarrollada como una intervención guerrera de Yahweh.⁵

Este obrar provisorio de la alianza en el éxodo, termina con la solemne concertación del Sinaí. No es el Dios de un lugar, sino el que aparece sobre un monte⁶ y los acompaña (Ex 19, 18.20J; 33, 12ss). El cuadro teofánico del Sinaí recuerda que Yahweh también domina la naturaleza y puede manifestarse en ella. En vez de revelarse en promesas y hechos, lo hace más bien en mandamientos y ley. El servicio al prójimo pertenece al servicio a Dios. La teofanía está dirigida a la comunidad entre Dios y el pueblo, a la alianza. Ex 19, 5s. contiene como la declaración fundamental de la alianza. En el Sinaí Dios se muestra como el Dios celoso; la monolatría es excluyente (Ex 20, 3E; 34, 14J) Esto es único en el antiguo Oriente y no se puede concebir el yahvismo sin esto. La prohibición de imágenes, tanto talladas como fundidas (Ex 20,4), tampoco tiene paralelo en el mundo antiguo.⁷ Expresa que Dios no puede ser objetivado, que permanece libre.⁸ Habrá una prohibición

Según R. de Vaux (*Histoire ancienne d'Israël* (Études Bibliques), Paris 1971, pp. 256-269), lo más primitivo sería el Dios de mi/tu/su padre, el que sería anónimo. Es una monolatría que no excluiría el reconocimiento de ciertos genios o divinidades menores (Gn 31, 30). El Dios del padre es un Dios protector del grupo, Dios nómada. La relación con él es concebida como un parentesco. Se compromete con sus fieles seminómades, mediante promesas (tierra, posteridad). Pudo haber sido llamado **shadday**. Después pasaría a identificarse con el gran Dios **el**, más probablemente en Canaán. **el** es el jefe del panteón, es rey ideal, señor del mundo (probablemente creador), y no interviene en la historia humana. El Dios de los padres se habría enriquecido con el poder cósmico de **el**.

¹ Más arcaico sería **shadday** (Nm 24, 4).

² Dios viene a redimir con brazo fuerte (Ex 6, 6; cf. 15, 6). El término usado para redención es **gal** (proviene del derecho familiar y designa también la protección mediante la venganza de la sangre). El Dt usa **padhah** (9, 26), que es empleado en el derecho comercial y que subraya la especial relación de propiedad de Israel respecto a Yahweh (cf. Ex 19, 5). En el éxodo de Egipto se ve la voluntad de alianza de Yahweh como poder liberador.

³ Am 2, 10; Os 12, 10; Dt 26, 5-9. Israel encontró a su Dios como salvador. El pasar a ser salvador en todas las esferas será camino hacia el monoteísmo.

Yahweh está unido a la liberación del éxodo y a otras en Canaán. Por eso, unifica a las tribus y se impone sobre **el**, padre de los dioses en las culturas sedentarias, y sobre los baales de las aldeas antiestadales.

⁴ El A.T. puede entender un acontecimiento histórico tan fuerte y exclusivamente como obra de Dios, que le sirva para describirlo, p.e. Dios es el que los liberó.

⁵ Ex 14, 13s.25; 15, 3.21. En la antigua poesía de Israel será muy destacada la connotación guerrera de Yahweh. Cf. Sal 24, 8. Cada vez se excluirá más la cooperación de Israel (Sal 44, 4).

⁶ Según Cl Westermann (*Elements of the Old Testament Theology*, Atlanta 1982, p. 189s), esta montaña del desierto es del tipo de los santuarios del período primitivo.

⁷ La polémica contra las imágenes comienza con Oseas.

⁸ La imagen era considerada como el doble del que ella representaba; podía ser usada como tabú mágico.

DIOS UNO Y TRINO I

creciente del culto a los muertos, de la magia y de cultos astrales. La fe en los demonios tiene un rol pequeño, porque también los poderes amenazantes son integrados en Dios.¹

3) Sedentarización y formación del Estado²

La sedentarización fue acompañada de fuertes peligros para la monolatría yahvista. Rasgos de **el**, como Dios creador y soberano siguieron enriqueciendo a Yahweh. Con Baal hubo oposición, lo que no quita que rasgos de fecundidad de los baales o de ternura, hayan sido asimilados. Predominó la voluntad anticananea y que aspiraba a una sociedad más libre e igualitaria. Yahweh era el símbolo de la unidad nacional.

Con la formación del estado (monarquía), el estado israelita incluyó población que no era israelita. Esto puede influenciar en los fenómenos de idolatría. En el s. IX Yahweh va a ser confrontado con el Baal de Tiro, de personalidad vigorosa, y en el siglo VIII con el Dios de Asiria. El yahvista presenta una monolatría no polémica. Es tal la competencia fáctica de Yahweh que no deja lugar para otro. Es probable una asimilación de rasgos de **el 'elyon** de Jerusalén en el yahvismo. El elohista presentará, en cambio, una monolatría polémica. El pueblo está convencido de la existencia de otros dioses para otras naciones (Jc 11, 24).³ Surge el movimiento profético en pro del solo yahweh. Así se enfrenta la secularización producida con la aparición del estado. Este movimiento empujará la monolatría a explicitarse en monoteísmo. La contienda de Elías en el Carmelo es monolátrica.⁴ Es interesante que en Am 9, 7, Yahweh es también conductor y juez de los pueblos enemigos de Israel. Dt 6, 4s, lugar clásico del monoteísmo judío, sería monolátrico.⁵

4) El exilio

Ante la pregunta del exilio sobre la relación con los otros pueblos y sus dioses, y sobre la relación de éstos con la destrucción de Israel, se llega a la explicitación monoteísta del yahvismo, lo que alimenta la esperanza de Israel. Sólo Yahweh se ha mostrado Dios en la historia del mundo. Es interesante que el monoteísmo se expresa en un marco literario de referencia politeísta, con la negación de otros dioses.⁶ La más alta expresión, basada en la confianza en el Dios único creador y salvador, la encontramos en el Deútero-Isaías (cf. 43, 10; 44, 6-8; 45, 5s.14.21s.; 46, 9). Para otra

¹ Jb 2, 10.

Según J. Coppens (*La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du problème*, en J. Coppens, *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 41), Louvain 1976, 63-76, p.65s), la obra de Moisés está en torno al nombre de Yahweh, a la prohibición de imágenes, a la alianza, al arca, al salvador histórico y ayudador en todo, al Dios celoso en lo cultural.

² Según Eichrodt (*op. cit.*, I,148s), puede deberse a influjo extranjero el que se vea el poder divino en los procesos regulares de la naturaleza, en el cambio de las estaciones, en el curso de los astros, en la aparición de la vida. Pero el presupuesto más activo para ordenar la vida de la naturaleza bajo el poder de Dios es que el Dios de la Alianza daba Canaán como herencia a su pueblo, y, por tanto, era honrado como dador de los dones naturales y de todo lo que conlleva la vida civilizada.

Yahweh les da la tierra (Jos 24, 13), según las promesas (21, 43-45); tierra que ellos deberán conquistar (Jos 1, 2-9) con la ayuda de Dios (Jos 3, 10).

³ 1S 26, 19.

⁴ 1R 18, 39; cf. 18, 37. Igualmente Mi 4, 5; Os 13, 4.

⁵ Igualmente Dt 3, 24; 10, 17s. y 7, 8-10 (el Dios, el Dios fiel) ya acercándose a la expresión monoteísta.

⁶ Dt 4, 35.39 sería de esta época. Del mismo tiempo es 1R 8, 60; 2R 19, 15.19, etc.

DIOS UNO Y TRINO I

expresión tan fuerte, habrá que esperar el libro de la Sabiduría. El Deútero Isaías comienza donde ha terminado el Dt.¹ La evolución continuará hasta desembocar, en el N.T., en la Trinidad.

D) Diversas concepciones de Dios en algunos escritos del A.T.

Antes de entrar en una teología del A.T. más unificada, es bueno insinuar brevemente lo que dicen o implican algunas de las tradiciones literarias y algunas grandes tendencias respecto a Dios. En ellas sólo enumeraremos unos cuantos rasgos que nos hagan percibir la debida diversidad entre ellos respecto a la concepción de Dios.

1) El yahvista.²

Es bastante sicológico, obrando Dios mucho por intermedio de las causas segundas. Respondería a las preguntas de cuál es el Dios que tiene poder y qué hombre lo detenta. El Dios es Yahweh (desde el comienzo suele llamarlo Yahweh Dios), en el que se integran juiciosamente las tradiciones de las tribus y santuarios.³ Yahweh, Dios guerrero⁴, es el Dios nacional de Israel. Israel se agradece exclusivamente a Yahweh⁵ Lo nacional no quita una visión universalista a través de Israel (cf. Gn 12, 2s). Este texto respecto al Dios de las promesas, es como el kerygma del Yahvista. Es un Dios de bendición⁶ y de oráculos.⁷ Es una monolatría no polémica, pero que extiende la competencia de Yahweh a todos los campos. Viendo el mal, es un optimista que se fundamenta en el conocimiento de Yahweh y sus planes. No ve necesaria la erradicación violenta de los otros pueblos en el nuevo estado ni un nuevo derecho. Que Israel viva su fidelidad a Yahweh y atraerá sobre sí bendiciones; éstas a su vez atraerán a los otros pueblos para que se conviertan al yahvismo. Respecto al problema de quién detenta la autoridad de Dios, la respuesta es la monarquía davídica.⁸

Yahweh es un Dios cercano. El yahvista no evita los antropomorfismos (Gn 3, 8; 7, 16). Los ancianos ven a Dios (Ex 24, 9-11).⁹ Para la personalidad de Dios toma los rasgos de los jefes. Yahweh, antes de ser cósmico o político, es el que entra en contacto personal con el hombre para conducirlo a la vida. Todo se concentra en Yahweh; éste es como el primer y último agente, el que da la continuidad a las diversas historias. No es un Dios que se oponga a otros dioses o necesite ayudantes divinos.

¹ Según B.M.F. van Iersel (*El Dios de los Padres*, Estella 1970, p. 53), cuando Israel llega a la madurez de su concepción sobre Dios, ésta no se distingue sólo, ni principalmente, por el monoteísmo sino también por la conciencia de la inmensa excelsitud de Yahweh y, al mismo tiempo, la de su incomprensible proximidad.

² El yahvista pareciera escribir en el reinado de Salomón, cercano al que escribe la historia de la sucesión del trono.

³ Muestra cómo el Dios de la fe de Abraham tiene los atributos de las divinidades paganas para asegurar así la esperanza de su pueblo.

⁴ Ex 14, 14.25.

⁵ Cuando Yahweh es el Dios de Israel, constituido como pueblo, se presenta teniendo los atributos de la naturaleza y de la fecundidad (semitas).

⁶ Gn 28, 13-16.

⁷ Gn 25, 23. Es un Dios que está en contacto con el espíritu (Gn 6, 3).

⁸ En este sentido pone las promesas mesiánicas (Gn 3, 15; 49, 10; Nm 24, 7.17) y cuenta la historia en tal forma que Salomón, que no es el primogénito, se vea favorecido. Si tiene poca legislación (ésta es más bien cultural), se debe a que los decretos del soberano, representante del Dios nacional, son divinos.

⁹ ¿Tiene arbitrariedades temibles? Asimilando las viejas tradiciones locales, el yahvista reserva las teofanías para los santuarios (ver a Dios).

DIOS UNO Y TRINO I

El centro es la actividad de Dios en la historia. Dios de las promesas, viene a liberar (Exodo).¹ Un resumen de la teología yahvista la tenemos en Ex 15: Dios guerrero y salvador, Dios de mi padre, mi fuerza y valentía; conduce a su pueblo según su solidaridad (**hesedh**) y lo lleva al santuario. Tiene poder ilimitado. Aniquilará ciudades enemigas sin la ayuda de Israel. Lo que está en frente a Yahweh son los hombres, las instituciones sociales y políticas. Es el pueblo. Lo importante es la elección de Israel como pueblo de Yahweh.² En el Sinaí es una divinidad de las montañas, que agudiza su trascendencia y se revela al conductor carismático de la federación. La teofanía del Sinaí es de tipo cultural. En la historia del pueblo es principalmente el Dios del desierto. En el desierto cura, en contraposición a las plagas de Egipto. Es el que integra y une a grupos diferentes, por libre ascensión de las tribus.

2) Algunos rasgos del concepto de Dios del elohista.³

Es una monolatría polémica contra los baales. Porque el hombre puede pecar (becerro de oro) y tomar a Yahweh por un vulgar baal. Por eso insiste en la espiritualidad de Dios. El verdadero Dios es el de la conciencia y de los mandamientos. Prohibe terminantemente las representaciones.⁴ No se puede ver a Dios y vivir (Ex 33, 20).⁵ Dios se aparece en sueños en diversas ocasiones o actúa el ángel. Los antropomorfismos tienden a desaparecer. En el decálogo, etc. subraya el carácter moral del Dios de Israel.

Es el documento de la alianza entre Dios y su pueblo. Se trata de dos voluntades unidas en una alianza. Hay una alianza con Abraham. Dios revela su nombre a Moisés (Ex 3, 13-15). Une su nombre con fuerza a la raíz **ser**. Es el Dios de los padres, Elohim. La gran alianza es con Moisés. Dios encarga a Moisés el liberar a su pueblo. Israel es el primogénito de Dios.⁶ Dios se revela en el trueno

¹ El yahvista nos presenta la teofanía de la zarza ardiendo, pero no reflexiona sobre la etimología de Yahweh.

² Según H. Cazelles (*La torah ou Pentateuque*, en H. CAZELLES, *Introduction à la Bible. II: Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, ed. nueva, 95-244, p.242), el yahvista casi no habla de **berith** (alianza). Concibe la unión de Yahweh y su pueblo, a través de bendiciones patriarcales, los ritos nacionales de levitas y aaronidas, la elección de una dinastía.

Moisés es el último de los patriarcas y el primero de los liberadores de Israel. Ya no es el portador de las promesas sino el mediador de éstas.

³ La adición del elohista supone ya redactado el yahvista, a quien va complementando. No tiene ni la fuerza del yahvista ni su llama nacional. Es más sencillo y tiene elementos más arcaicos. Más que la fecundidad y desarrollo de la vida o preocuparse de la conquista del mundo, le interesa la conservación de la herencia prometida a los padres y conquistada por Josué, discípulo de Moisés. Debió ser un relato continuado y centrado en las tribus del Norte. Lo que pierde en dinamismo lo gana en profundidad moral. La revelación y la ley son más morales que culturales. El elohista ve las precauciones y rupturas necesarias para mantenerse unido a Dios.

La monarquía ha desilusionado y ya no sostiene las esperanzas del pueblo (Os 8, 4). Es el profeta y su palabra los que sostienen la fe de los fieles. Profetas y fieles buscan las trazas de Dios en el pasado de la nación, yendo hacia los jueces, hacia Moisés (peregrinación de Elías al Horeb). Su composición iría desde el s. IX hasta antes del 722 (aniquilamiento del reino del norte, Israel). Después de la catástrofe, los israelitas fieles se refugian en Jerusalén. El Elohistas se une con el yahvista (entrando en menor proporción) y así sellan la fe común. Está centrado sobre la alianza y no sobre la bendición. Los adversarios son los amorreos (Gn 15, 16) y no el egipcio como en J (Gn 15, 13s). Así van a partir en paz con los egipcios (Ex 12, 35s). El código de la alianza supone una sedentarización sin estado y una pluralidad de santuarios (Ex 20, 24).

⁴ No hay mas **terafim** (ídolo) con él (Gn 35, 4).

⁵ Cf. Ex 20, 19.

⁶ Ex 4, 22s.

DIOS UNO Y TRINO I

y en la nube.¹ La alianza se define en el Horeb como un pacto.² Dios hace conocer sus palabras y voluntades a las que el pueblo debe adherir.³ Dios no está presente en el camino: es su ángel que los va a acompañar a su pueblo a la tierra prometida.⁴ Dirige a su pueblo mediante profetas, como Moisés, cuyo espíritu se comunica por libre elección de Dios y no por un sistema dinástico.⁵ Es, como en el yahvista⁶, un Dios rico en ternura y fidelidad. Es un Dios rico en misericordia y lento a la cólera. Hay un perdón de Dios.⁷ Dios se hace conocer por los mandamientos y perdona los pecados a los penitentes.⁸

El Dios elohista, Dios de la alianza y sus estipulaciones⁹, ha perdido algunos rasgos aparentemente arbitrarios del Dios yahvista. El elohista tiene un sentido más afinado del pecado. Teme las desviaciones culturales, como la del becerro de oro.¹⁰ La función del sacerdocio es, ante todo, la voluntad divina, el oráculo y los mandamientos. No insiste tanto en ver a Dios en el santuario. El Dios elohista es menos teofánico que el yahvista, más moral¹¹ e intelectual. El elohista deja las cuestiones de legitimidad familiar para apegarse a la justicia de Dios, a su palabra y a la moral. Toda la recuperación religiosa que opera el yahvista, la conservará el elohista. Pero las características guerreras son menos claras. Y hace asimilar al Dios Yahvista, Dios nacional de Israel, los atributos espirituales y morales reconocidos a Dios por la cultura (sabiduría) internacional de su tiempo.

3) El Deuteronomio¹²

¹ Ex 20, 18-20. El pueblo, temeroso de Dios, pide a Moisés que haga de mediador. Moisés entra y habla con Dios (Ex 33, 7-11), sin ver su cara (Ex 33, 18-23).

² El Yahvista conocía una alianza con Moisés; en el elohista, la alianza es con el pueblo de Israel, es con las 12 tribus (Ex 24, 3-8).

³ Ex 24, 7. Con la mitad de la sangre, que es propiedad exclusiva de Dios en todos los sacrificios, es rociado el pueblo: lazo estrechísimo entre Dios y los hombres.

⁴ Ex 33, 2.5.

⁵ Nm 11, 24-30. Presenta a Abraham y, sobre todo a Moisés, como profeta (Nm 12,6-8; cf. Ex 4,12). El espíritu dado a los reyes con la unción, para liberar a Israel, ése es el que reposa sobre Moisés y los ancianos.

⁶ Nm 14, 18.

⁷ El elohista insiste sobre el don del pasado, único garante del perdón.

⁸ Nm 12, 13s; Gn 20, 5s.

⁹ El elohista contiene, igual que el yahvista, sobre todo tradiciones narrativas, pero tiene el decálogo (Ex 20) y el código de la alianza (Ex 21-23). Tiene más textos jurídicos que el yahvista.

¹⁰ Ex 32.

¹¹ P. e. Gn 15, 16; 20, 6.

¹² El Deuteronomio que se descubre el 622 (2R 22, 8-11; 23, 1-4.24) bajo Josías, debió ser una parte del actual, que se siguió completando y redactando hasta en el exilio. Quizás continuaría a la tendencia elohista. Así habla del Horeb, trae el decálogo, está más preocupado de la conservación nacional. Israel ha sido infiel desde el Horeb, pero Dios no ha abolido la alianza. Pero es un trabajo nuevo de la tradición. Quiere no olvidar sino reactualizar. En vez de relatos, encontramos código en discursos. Utiliza los recursos de la enseñanza de la sabiduría. Aunque los patriarcas son portadores de la promesa, Moisés domina la historia. Es como un documento de alianza: introducción histórica, estipulaciones, bendiciones y maldiciones, compromiso, testigos. Es una alianza en el país de Moab, que actualiza la del Horeb. Al enmarcarlo en un tipo de tratado (quizás por influencia asiria), hay un estrechamiento de lo que se dice sobre Dios. El enmarque en tratado producirá su crisis cuando en el exilio el tratado esté roto. No quedará ningún futuro sino de parte de la misericordia de Dios. Es una primera sistemática, que constituye a Israel en grupo seguro y cerrado frente a otros pueblos. Es una vuelta a los orígenes como pueblo de Dios. Es una eclesiología unida a una ley. Según Lohfink, su gran aporte es reinterpretar la alianza abarcando todos los terrenos de la vida. Fundamenta la centralización del culto (12, 5) en la voluntad histórica del Dios que elige.

DIOS UNO Y TRINO I

Dt quiere que se hable de Yahweh (550 veces).¹ Elohim, en menor cantidad, normalmente va aplicado a Yahweh, y muestra su relación con el fiel. Detrás de este decidido uso de Yahweh estaría la alianza del Horeb, el primer mandamiento. Es el Dios de los patriarcas. Es poderoso. Protege a aquél a quien se ha revelado. Se manifiesta, sobre todo, en las etapas fundamentales de la historia de su pueblo (26, 5-9). Dios dispone de la suerte de las naciones y de Israel.² También es dueño de la naturaleza, de la vida y de la fecundidad.³ Una vez es llamado creador (4,32). El Dt se mueve hacia el monoteísmo.

Dios se compromete en una alianza (26, 17). Además de la tierra, les da instituciones como a un **qahal** (asamblea, congregación).⁴ Signo de su fidelidad son sus grandes hechos y sus palabras que les son transmitidas. Deben responder a Dios con amor (importancia del primer mandamiento).

Es un Dios cercano (4, 7), que no niega el cara a cara como gracia especial, pero que no contradice el que no se pueda ver a Dios sin morir.⁵ Insiste en la audición de la palabra y habla desde el cielo.⁶ El arca de la alianza no es su trono sino el lugar donde está depositada la ley.⁷ Dios está presente en la tierra por su ley, por su palabra. Conserva muchas expresiones antropomórficas para designar la presencia y acción de Dios: rostro, mano (poder), brazo (energía), vista (providencia). Pero prohíbe tajantemente las representaciones de Dios.⁸ Por eso, le es característico la teología del nombre.

El Dios de Israel es, ante todo, tu Dios, vuestro Dios, etc.⁹ Yahweh eligió gratuitamente a Israel, como su porción, por amor (7,6-8; 10,15)¹⁰, basado en su señorío universal.¹

Hasta el rey está sometido a la Torah. En función de ella se opta por la vida o por la muerte. Ella está interiorizada. Es como la sabiduría de Israel. El ideal del Dt es la Torah en el corazón y el nombre de Yahweh en los labios en el único santuario, estando toda la asamblea reunida como en el Horeb. Meditar la acción de Dios en la historia nacional. Amar a Dios con todo el corazón, como Dios nos ama. Esta ley inscrita en el corazón circuncidado, se acerca a la nueva alianza. Le gusta hablar de la ley, del mandamiento.

Ataca el orgullo del pueblo instalado, el atractivo de los cultos cananeos, el absolutismo de los reyes, la resignación pasiva del exilio (4, 25-31). Rechaza todo compromiso con los pueblos paganos. Exige respeto del pobre en una sociedad que se diferenciaba socialmente. 6, 4s, aunque en sí monolátrico, se convertirá en referencia fundamental del monoteísmo judaico.

Parece ser obra de israelitas fieles del norte, que después del hundimiento de Israel se refugian en el sur (de ahí la igualdad de todos los levitas para servir en Jerusalén). Sería como la colección progresiva en que se fue fijando la predicación levítica, que tiene su fuente en Moisés y que los acompañó desde la entrada a la tierra. Es una compilación de textos antiguos de los santuarios del norte, con una óptica teológica. ¿Son ecos de las ceremonias de Siquem? ¿O son métodos de profesor de escuela de sabiduría?

¹ Cf. 28, 58.

² P. e. 4, 38.

³ 11, 10-15; 28, 4.

⁴ El Dt adjunta al juez el sacerdote levita, el profeta, el rey.

⁵ 5, 4s.24.

⁶ 4, 36.

⁷ 31, 26; 10, 3-5.

⁸ 5, 8; 4, 16-19.

⁹ 4, 2,

¹⁰ 4, 19s; 32, 8ss (cf. 9, 4-6). En los textos yahvistas, Yahweh es el Dios de la dinastía, padre del heredero real con el que Dios hace alianza. En el elohista es el Dios que hace alianza con las 12 tribus, reunidas en un pueblo. En Dt este pueblo es el elegido y más que **'am** (pueblo) es un **qahal**.

DIOS UNO Y TRINO I

Dios conduce a su pueblo como un hijo.² Dios es celoso por naturaleza (4, 24). Pero el celo está reservado para Israel.³ Respecto a los otros pueblos es grande y terrible.⁴ Que el celo amenace al mismo Israel, es algo único. Sin embargo, cuando Dios alcanza el límite de su celo, no destruye a Israel, porque es, a la vez misericordioso, **el rahum** (4, 31). Esto lo puede hacer, porque él es el único Dios. Dt 4, 23-31 muestra la polaridad entre el Dios celoso y misericordioso.⁵ Después del castigo del Dios celoso, el misericordioso les promete un futuro. Dios actúa por compasión, porque no se podía responder desde la lógica de un tratado roto.⁶ La fidelidad de Dios no se funda en el tratado sino en el juramento hecho a los patriarcas.⁷ Dios convertirá a su pueblo y lo hará regresar (30, 1ss).

4) Los escritos proféticos⁸

Yahweh se dirige a su pueblo, se preocupa de él. No sólo quiere tener relación con él en lo sacral, sino también en medio de su vida diaria, de su historia. Yahweh permanece en su misterio, interviniendo cuando le place. Israel sabía desde antiguo que a Yahweh lo encontraba especialmente en su historia.⁹ Pero el Dios de los profetas es un Dios con amenaza creciente.¹⁰ La guerra que el Señor hacía en favor de su pueblo se convierte en contra de él (Is 28, 21s). Las potencias son instrumentos de Yahweh (Is 28, 2)¹¹, aun en la perspectiva de salvación.¹² Frente a la amenazante ira de Dios¹³, se comprende que los profetas destruyan la esperanza presente (Am 5, 18ss; Mi 3, 11).¹⁴ El día de Yahweh se convierte en adverso, y Yahweh es el único que lo determina. Traerá desgracias para el pueblo.¹⁵ Se anuncia cada vez más una directa acometida de Yahweh (Os 5, 12-14); se habla cada vez más de juicio (cf. So 1,14ss).¹⁶ Yahweh viene a juzgar por causa de la

¹ Ya no es sólo la noción de alianza que trasciende el parentesco sanguíneo, ni siquiera la del matrimonio o contrato matrimonial, como en Oseas, sino el don gratuito, basado en un amor-don que sobrepasa al hombre. Esta profundidad se debe a los profetas.

² 1, 31.

³ La fórmula *Dios celoso* pierde su sentido apenas se hable monoteísticamente de Dios.

⁴ 7, 21. Cf. 10, 17s.

⁵ 7, 9s modifica a 5, 9ss en favor de la misericordia.

⁶ 29, 21-27; 31, 16-21.27-29. El Dt tardío, Deútero Isaías, Ezequiel y su escuela, los que trabajan a Jeremías, muestran la respuesta.

⁷ 4, 31. Cf. 7, 12.

⁸ Es difícil escribir sobre esto por lo extenso del profetismo en el tiempo y las diferentes circunstancias a las que responde. Además Dios no es objeto del anuncio profético sino el sujeto. Los primeros profetas se enfrentaban sobre todo al rey; los profetas escritores, al pueblo. La profecía puede ser de bendición o de juicio. La profecía de juicio es un fenómeno tan importante como la toma de la tierra.

⁹ Os 12, 10; 13, 4. Según Am 9, 2, Yahweh tiene poder hasta en las fronteras del cosmos (cf. Am 5, 8).

¹⁰ Cf. Am 8, 2; Is 8, 14, etc.

¹¹ Yahweh también se manifiesta, sin límites, a través de la sequía, etc.

¹² Is 45, 1.

¹³ Is 5, 25.

¹⁴ Am 6, 1ss.

¹⁵ Cf. Is 2, 12ss; So 1, 7ss; Ez 7. La historización del día de Yahweh expresa la cercanía de Yahweh.

¹⁶ Am 7,7-9. Los profetas del Norte como Oseas o el benjaminita Jeremías, tienen el recuerdo del éxodo, del tiempo del desierto y de la conquista, como el fundamento de la historia de Yahweh con Israel. Los profetas de Jerusalén, como Isaías tienen el horizonte de la tradición de Sion y de David.

DIOS UNO Y TRINO I

violación de su voluntad. No es una ira irracional, demoníaca, sino el celo de Yaweh por su señorío exclusivo y su derecho, lo que explica el estallido de la cólera divina.¹

Según el anuncio de los profetas, Dios no es el que desata su furia por el primer pecado.² Es un juicio, porque Dios no puede dejar de lado su voluntad de justicia. Respecto a la lógica de Dios, cf. Am 3, 2. Ni Jerusalén ni el templo³ pueden garantizar la salvación. Desde el mismo punto de vista se aclara la crítica de los profetas a los sacrificios (Am 5,21ss). Contraponen los pecados del pueblo al amor de Dios (Is 1, 2; 5, 1-7).⁴

Pero un hombre y un pueblo así elegido, no puede salir airoso delante de Dios. No tiene ninguna justicia para mostrar.⁵ En las palabras de algunos profetas antes de la catástrofe, brilla algún futuro ante Dios (Am 5, 15; Os 11, 8-11)⁶, que parece escondido por el gran juicio.⁷ Véase Jr 31, 31-37.⁸ Según Ez 36, 16ss, Yahweh obra así (a favor de Israel) para santificar su nombre ante todos los pueblos. Lo que en tono de enseñanza anunciaba Ez, lo anuncia el DtIs con júbilo y en estilo de salmo, como un nuevo éxodo.⁹ La fidelidad de Yahweh a su promesa no sólo abarca la sobrevivencia de Israel, el recibir de nuevo la tierra prometida, la presencia de Yahweh en medio de su pueblo para honrarlo en Sion, sino también el rey de justicia de la casa de David.¹⁰

El profeta se retira ante la palabra de Dios. Pero en el libro de Jr se relata mucho sufrimiento de este profeta. ¿Es reflexión autobiográfica o es parte de la palabra de Dios? Lo segundo. El profeta refleja el dolor de Dios (cf. Jr 12, 7s).¹¹

Yahweh es rey sobre todo el mundo y los dioses se van convirtiendo en nada. Creador de todo. Desde Amós Yahweh juzga a otros pueblos. En el actuar respecto a su pueblo van siendo implicados en medida creciente los otros pueblos. El asirio¹², Nabudoconosor¹³, Ciro¹⁴, son

¹ Los acentos no son siempre los mismos. Amós, Miqueas e Isaías destacan las violaciones al derecho social. Isaías ve comprometida la santidad del altísimo, único soberano, por las decisiones políticas de Judá. La acusación de otros cultos es dominante en Elías, Os y Ez. La no genuinidad del culto a Yahweh es probablemente la acusación más típica de los profetas. Quieren purificarlo y reavivarlo. Oseas y Jeremías recalcan la infidelidad en regalar amor a las potencias ajenas a Yahweh. Jeremías ataca también la falsa profecía de salvación. Ezequiel, de origen sacerdotal, habla del desprecio del sábado y de Jerusalén como ciudad sanguinaria.

² Cf. Am 7,1ss; 8,2; Ez 20,5-26.

³ Jr 7.

⁴ No pueden volver a Yahweh (Os 5, 4), porque no están dispuestos a hacer penitencia (p.e. Ez 20, 1-31).

⁵ El hombre no puede permanecer fiel a Yahweh sin un nuevo corazón.

⁶ Am 5, 4s; Os 3; Is 14, 32; 28, 16. Dios se reservará un resto (Is 4, 3; Mi 4, 7). La salvación viene después del juicio (Jr 24).

⁷ Cf Os 2,21; Is 1,26; Jr 3,12; Ez 36,26s.

⁸ Ez 37 (creacional); 20, 32ss (nuevo éxodo).40. El Trito-Is habla de nuevos cielos y nueva tierra (65, 17; 66, 22; cf. 25, 8; 26, 19).

Según Jr 31,29s y Ez 18, cada uno tendrá su justicia.

⁹ Cf. Is 52, 7-10. Las perspectivas de paz y poder materiales no constituyen lo esencial; simplemente acompañan el advenimiento del reino de Dios. Y éste supone un clima espiritual: justicia y santidad (p.e. Is 29, 19-24; 11, 9; Jr 31, 31-34). Ag y Za anuncian el Israel escatológico como ciudad.

¹⁰ A éste se lo ve en la persona de Zorobabel; después se desplaza al sumo sacerdote Josué. ¿Quién será?

¹¹ En Ez, pese a lo que le acontece, no encontramos los tonos de Jr. Según Ez 4, 4-8, el profeta carga el pecado de la casa de Israel y de Judá. Esto se profundiza en lo que se dice en el Deútero Isaías sobre el siervo de Yahweh, quien tiene la tarea de anunciar a todo el mundo el derecho de Yahweh, el modo cómo Yahweh ejerce la justicia.

¹² Is 10, 5.15.

¹³ Jr 25, 9.

¹⁴ Is 44, 28ss.

DIOS UNO Y TRINO I

instrumentos de Dios respecto a Israel. Israel pasa a ser un testigo de Yahweh ante los pueblos.¹ Según el DtIs, los pueblos extranjeros participan en cierta medida de la salvación que Yahweh va a erigir.

Así hablan los profetas sobre Dios, desde Dios. Hablan de un juez del pueblo, pero que es creador, compasivo, que sufre y que envía a aquél que ha de conducir a la justicia querida por él.

5) El redactor sacerdotal (P)²

En J lo central es la actividad de Yahweh en la historia; en P Yahweh está presente en el culto. El centro de J es la venida de Dios a liberar; el centro de P es la teofanía del Sinaí, de la que se sigue la construcción del tabernáculo, modelo del templo. La ley está anclada universalmente en P.³ Todo lo que sucede proviene de una palabra de Dios que manda (Gn 1). La palabra de Dios determina toda la historia de Israel. Respecto al Dt, permanece la centralización cultural y la Torah es más fundamental que nunca. La ley de P es para regular el culto y asegurarlo para siempre. Por el sacerdocio la nación puede purificarse y recibir los favores divinos. La vida del pueblo viene de la sangre esparcida sobre el altar, porque en la sangre está la vida.⁴

Si nos fijamos sobre todo en la ley de santidad, Dios es santo y su pueblo debe serlo (19,2). **Qadhosh** o **qodhesh** significan lo sagrado y lo santo. Entre los semitas designaba a la divinidad en lo que tiene de más trascendente, inaccesible, no-humano. En Gn el Dios de Abraham jamás es llamado santo.⁵ La santidad de Dios hace sentir vivamente a Isaías la impureza del pueblo y la suya. Con Isaías y su escuela la santidad de Dios es reconocida como santidad moral. Dios puede hacer participar en su santidad trascendente.⁶ El pueblo será santo, si observa la ley especial que le ha dado Dios santo para establecerlo en un estado de santidad y en un país que no debe ser profanado.⁷

¹ Is 43, 10.12; 44, 8.

² Dentro del escrito sacerdotal, la ley de santidad (Lv 17-26) sería una compilación como el Dt, pero que sólo se refiere a la institución sacerdotal, anterior al exilio, recogiendo tradiciones de los santuarios del sur, especialmente de Jerusalén. Al llegar al exilio sólo quedaban la misma sangre, las tradiciones comunes y un clero auténtico. El sacerdote substituye al rey y al profeta. Se apegan a su propia herencia. Quieren redactar las claves de la perennidad de la vida religiosa en el Israel cautivo: ya no es un estado y todavía no es una Iglesia. Tienen relación con la Torah de Ez. Redactan un resumen histórico, una especie de catecismo (preciso, seco y técnico), que tiene sus diferencias con la ley de santidad. Las genealogías los diferencian de los demás. Insertan las instituciones religiosas en un cuadro de historia general, que implica una teología de la presencia divina y sus exigencias. Tienen la esperanza del retorno. La historia es fruto de la reflexión teológica sobre las antiguas costumbres litúrgicas conservadas por el sacerdocio de Aarón de Jerusalén. Aarón juega un gran papel junto a Moisés (p.e. Ex 6, 26-7,13). La plaga de los primogénitos introduce la legislación pascual. Con esto se termina el Pentateuco. En tiempo de Esdras, ésta es la ley de samaritanos y judíos.

³ Cf. el sábado de la creación. La bendición dada por el sacerdote en el culto viene de la bendición de Dios en la creación.

⁴ Lv 17,14. Según W. Eichrodt (I,139), se ha pasado de la absoluta soberanía del Dios victorioso de los profetas a una visión estática. Sólo en la tienda o en el templo se presenta Dios sensiblemente en su kabod. Sólo en la revelación de su nombre penetra el tú divino en la esfera humana y se deja atar por la oración al destino humano. Los portentos divinos son realizados por intermediarios supraterrrestres, cuando no por la simple Palabra de Dios, como en la creación. P no sólo está en el Pentateuco sino que influye en las Crónicas, en las memorias de Esdras y en la lírica del culto. P promovió el pensamiento teológico y puso el fundamento para un monoteísmo esclarecido conceptualmente. El peligro de la lejanía de Dios fue superado por P, porque permanece siendo el Dios de la alianza, cuyas promesas aseguran directo acceso hacia él, y cuya ley muestra su voluntad en las circunstancias concretas.

⁵ El vocablo es recibido en el terreno cultural (Gn 38, 21; Ex 3, 5).

⁶ Jr 1, 5; Dt 7, 6.

⁷ En Lv 26, 2 Dios dice: observad mis sábados y reverenciad mi santuario. Se pide amar al prójimo como a uno mismo (Lv 19, 18.34). Israel formará una comunidad litúrgica, jerarquizada, **‘edhah**, sacerdotes e hijos de Israel, con un sacerdote supremo (Lv 21).

DIOS UNO Y TRINO I

En la historia sacerdotal, el hombre es hecho a imagen de Dios¹, llamado a participar en la obra creadora, en la fecundidad y poder de Dios²; también llamado a reposarse en el séptimo día, sábado eterno. Hay tres alianzas (**berith**). La primera es con toda la humanidad salvada en Noé, cuya única cláusula es el respeto de la vida y sangre. Su signo sensible es el arco iris. La segunda alianza es electiva con los descendientes de Abraham y su signo es la circuncisión (Gn 17)³. A Moisés y Aarón, Yahweh, hasta entonces conocido como **el shadday**, les encarga el liberar a su pueblo (Ex 6, 2-13). En el Sinaí se desarrolla una nueva revelación y una tercera alianza. Es la del culto y el santuario, cuyo intermediario (24, 15-18a; 25-31) y realizador (35-40) es Moisés. Los beneficiarios son Aarón y su descendencia (Lv 8-9), a quienes asisten los otros levitas. El signo de esta alianza es el sábado (Ex 31, 16s). La gloria⁴ de Yahweh descendía en la nube y se posaba en la tienda. Cuando se eleva la nube, los israelitas parten a la señal de la trompeta de Aarón. En la travesía del desierto es muy importante Aarón y su sacerdocio. Se trata de una alianza más íntima con el sacerdocio aaronita⁵, que hace de éste el huésped de Dios y el necesario dispensador de sus beneficios: el culto es el signo más sensible de la presencia de Dios en su pueblo. Habiendo fracasado la monarquía, Aarón asegura en adelante sus funciones (cf. Ex 19, 6), en espera del don del Espíritu.⁶

Esta historia está interesada en la acción de Dios creador sobre todos los pueblos de la tierra. Pero, con la elección de Aarón y su descendencia, debe esperarse un nuevo éxodo, del que el primero es sólo figura. La alianza no es más aquella que había sido concluida con los Padres y que los israelitas habían roto⁷, sino una alianza que Dios mantiene (Cf. Gn 9, 8ss.17; 17, 7; Lv 26, 9). Israel está privado del templo, del santuario sobre el que reposa la gloria de Dios, pero espera su restauración y el retomar los sacrificios y culto, donde el fiel encuentra a su Dios en función de esta alianza aaronita.

6) Los sabios⁸

Aquí trataremos de: Pr y Si (representantes de una sabiduría más tradicional), Jb y Qo (representantes de una sabiduría crítica), y Sb. Ciertamente hubo una teologización fuerte en el exilio,

¹ Según A. Deissler (*Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, p. 251, en *Mysterium Salutis* II, p. 226-271), la relación de imagen significa que Dios quiso al hombre teomórfico. Con esto testimonió Dios que su voluntad de creación está determinada por su voluntad de alianza.

² La tarea del hombre es gobernar la tierra en el nombre de Dios.

³ Sus descendientes sólo participan en la bendición de Abraham evitando el matrimonio con cananeos (ejemplos contrarios: Ismael, Esaú).

⁴ Es la forma de aparición de Yahweh para revelar sus decisiones. Es un fenómeno luminoso, rodeado de nubes protectoras para ser visto por los hombres. La gloria conecta éxodo (cf. Ex 14, 17s) con Sinaí (Ex 24, 16s).

⁵ Es una alianza del perdón de los pecados (Nm 17, 25). Cf. Nm 18, 19 (alianza aquí tiene el sentido característico de esta palabra en los textos sacerdotales: disposición tomada por Dios en favor de alguien, sin contrapartida).

⁶ La fidelidad a estas costumbres es la sola garantía de una vida de unión a Dios, que la gracia todopoderosa de Yahweh quiere realizar en Canaán en provecho de los descendientes de Abraham.

⁷ Jr 31, 32; Ez 17, 19.

⁸ Es un arte internacional de buen vivir, de corte individualista. Con excepción de Si y Sb, no abordan los grandes temas del A.T.: alianza, ley. Pero lo ven desde el yahvismo. La verdadera sabiduría es el temor de Dios, que es la piedad. Dios retribuidor es importante. Así se desemboca en un humanismo devoto. Según G. von Rad (*Weisheit in Israel*, 2 ed., Neukirchen 1982, p.94), creían que el saber respecto a Dios y a su gobierno colocaba al hombre en la relación verdadera respecto a los objetos. Después del exilio se tiende a ver como único sabio a Dios con sabiduría trascendente, que el hombre ve actuando en la creación, pero que no puede escrutar. Después del exilio pueden confluir sabiduría, profecía, e historia de salvación.

DIOS UNO Y TRINO I

pero tanto antes como después se da el problema de la emancipación de la razón y de inclusión de Dios en la sabiduría. Veremos que Dios está presente en la reflexión sapiencial desde el comienzo, p.e. en la primera colección salomónica de Pr. Porque el dato religioso se encuentra en la experiencia de la creación, y el temor del Señor es fundamento de toda sabiduría. La sabiduría es un don de Dios que capta el orden de la creación, manteniéndose abierto a la misteriosa intervención de Dios. La sabiduría más reciente descubrirá en lo religioso la fuente principal de su vitalidad y dinamismo. El doble registro de fe y experiencia llama a relativizar ambos: la fe llama a la experiencia a una trascendencia; la experiencia cuestiona en Jb y Qo el dogmatismo. Aunque la sabiduría llama a encontrar la vida, les falta a los sabios una doctrina de redención y su patetismo, una historia de salvación. Pero el sabio hace a su manera la conjunción del hombre y Dios, encontrados en una palabra-realidad, más universal que la Torah. Según G. von Rad¹, en un momento la sabiduría va a ser la forma por excelencia de la reflexión tardía de Israel.

Según el primer libro de Salomón² en Proverbios, Dios es un límite para la sabiduría.³ Todo viene de él. Es el Señor soberano de la existencia.⁴ Hay que hacer lo que al Señor le place.⁵ El temor de Dios (actitud de reverencia, pero también de amor) es principio de sabiduría.⁶ Es fuente de vida⁷ y felicidad. El juicio del Señor es garante del orden cósmico o humano.⁸ Si la creación es el objeto inmediato del saber experimental, el creador percibido en su obra es parte eminente en la tradición sapiencial.

Según el primer libro de Pr⁹, Yahweh siempre ha sido sabio y, por eso, la sabiduría acompaña a Dios. La sabiduría convida como profetisa. De que se la siga depende vida y felicidad o desgracia, la vida y la muerte. Legítima esta pretensión por su intimidad con Dios, por quien ha sido engendrada y entronizada.¹⁰ En Dios está la fuente de la ciencia práctica.¹¹ Dios prueba a los justos con amor.¹² Tenemos, por lo tanto, dos rostros de Dios: el maestro de conducta a quien se reverencia y quien remunera, y el absoluto que hay que alcanzar ayudados por la sabiduría.

El Siracida es uno de los últimos sabios y de los primeros escribas (hombres de la ley). Dios es eterno y único, conoce todo (42, 18-21). El es todo (43, 27).¹³ Es el que da la sabiduría.¹⁴ Es autor de la creación perfecta.¹⁵ Muestra la grandeza del Señor en la creación.¹ El elogio de los

¹ *Theologie des Alten Testaments*, 2t., 4 ed., München 1962, 1965, II, p. 454.

² 10, 1-22, 16.

³ 21, 30.

⁴ 16, 1.3.33; 19, 21.

⁵ Cf. 16, 1-9.

⁶ 9, 10.

⁷ 10, 27; 14, 27,

⁸ Cf. 24, 12.

⁹ 1,8-9,18. En él encontramos influencia de Dt, Jr, DtIs. Sería un escrito posterior al exilio.

¹⁰ 8, 22ss.

¹¹ 2, 5-9.

¹² 3, 12.

¹³ ¿Influencia estoica?

¹⁴ Dios ha derramado su sabiduría sobre todas sus obras (1, 9s). Pero la sabiduría como razón del mundo, anterior a todas las cosas, permanece insondable, sólo reservada a Dios (1, 2-8). Es dada por Dios a quienes le temen (1, 10.14). Israel tiene una ventaja indiscutible: la revelación de Dios (24, 8ss). Especialmente se encarna en la ley de Moisés y desde allí brilla (24, 23ss).

¹⁵ 16, 26ss; 39, 16-34.

DIOS UNO Y TRINO I

hombres ilustres también es un himno a la gloria de Dios. Governa el universo con justicia y providencia. Dios sólo juzgó digna a Jerusalén para implantar la Torah (24). Insiste mucho en el temor de Dios.² Se trata de una piedad personal respecto a un Dios infinitamente bueno, pero cuya santidad exige caminos de obediencia y fidelidad a la ley. Dios es misericordioso y perdona.³ Es padre, no sólo de Israel, de quien es Dios por excelencia (17,17), sino de cada individuo (23,1).⁴

El poema de Job⁵ está por la pureza de una fe que no pide cuentas a Dios⁶ (lo que choca con la retribución del epílogo en prosa). Porque la justificación del hombre sólo puede ser adquirida condenando a Dios (40, 7s). Job y sus amigos tenían una concepción demasiado humana retributiva de la justicia divina (cf. 1, 9). Este es el peligro de la teología de la alianza, cuando se la convierte en obligación contractual que limita la libertad de Dios. Job, en su justicia, apelaba a un Dios contra Dios.⁷ Luchaba por reencontrar a Dios sintiéndose apartado de él. Es el hombre confundido que quiere situarse ante el Dios santo, que quiere tener una explicación con él. Cuando Job comprende que el temor de Dios es *por nada*, la gracia inefable de su presencia le es suficiente. Esto es lo que indica la teofanía, al final del poema. Hay que creer que Dios es libre y que, a pesar de las apariencias, se inclina hacia el débil, hacia el orgullo de la más pequeña de las creaturas. A través del misterio del sufrimiento humano, se ha sondeado el misterio de Dios. Ante la santidad de Dios, Job también toma conciencia de su propio pecado (pecado del justo): ha juzgado a Dios. En su demesura, Job no pedía ser liberado de los males físicos, sino que se admitiera su inocencia.

Job se encuentra, pues, ante la experiencia de un Dios que es causa de todo, aun de la desdicha del justo, y a quien él no puede alcanzar. Cuestiona a Dios, pero espera una respuesta, que es contradicha por la experiencia. Lo exaspera el silencio de Dios. Dios le es inaccesible.⁸ Describe a Dios como su guardián (7, 12.17-20; cf. 19, 6ss). Dios en la teofanía muestra que no está lejos ni es indiferente, pero permanece el Altísimo. Habla desde la tormenta. No refuta punto por punto. No trata tiernamente a Job.⁹ Le muestra la creación. Job se encuentra, entonces, humillado, pobre; así halla a Dios (42, 5s).

¹ 42, 15ss.

² 1, 11ss; 40, 26s.

³ 2, 11.

⁴ Cf. 18,13.

⁵ Hay un cuento bastante antiguo en prosa. Probablemente en tiempo del exilio, como respuesta a la acuciante pregunta por la justicia, se le intercala un poema: el diálogo de Job con sus amigos, al que posteriormente se le añadiría el cuarto amigo y algún otro elemento.

⁶ Pero el poeta correría el peligro de hacer de Dios un personaje arbitrario.

⁷ En 27,2, Job jura por el Dios que le rehúsa la justicia.

⁸ 9,2s.11s.19s; 23,7-9. Job está al borde de la blasfemia; maldice su vida. Había suscrito el carácter definitivo de la muerte (7, 21; 14, 10). Pero habiendo proclamado que tiene un testigo en el cielo, que tomará su defensa contra Dios mismo (16, 18-21), expresa su certidumbre de que más allá de la muerte su redentor (el vengador de la sangre) se levantará vivo para permitirle ver a Dios (19, 25-27), quien entonces ya no será su enemigo. Pero recomienza de nuevo (23, 3-7). La justicia de Dios debería ser la de un remunerador equitativo. Protesta de su inocencia (10, 7, pero cf. 9, 2.21). Llega a dudar de la justicia misma (9, 20-24). Admite que el Señor es todopoderoso y del todo sabio (12, 13). Quisiera tener una discusión franca con él (13, 3.13). ¿Acaso no es su única chance de salvación?(13, 16; 23, 3-12). No quiere dar lecciones a Dios sino a sus contendores. Pero no sabe cómo conciliar la justicia de Dios y el mal que lo golpea.

⁹ 38, 2.

DIOS UNO Y TRINO I

Qohélet¹ cree en la realidad de la Providencia.² Está como aplastado por la trascendencia de Dios.³ El hombre no puede sondear la obra de Dios ni su propio futuro. Por eso, no hay que ponerse problemas ante el misterio impenetrable. Hay que temer a Dios⁴ y darle un culto espiritual.⁵ Cree en la eficacia del temor de Dios como seguro de retribución y de realización de la felicidad.⁶ Dios juzgará a cada uno según sus obras.⁷ Esperando este juicio, Dios ofrece a los hombres una felicidad real, pero limitada (2, 24; cf. 11, 9)⁸, de la que hay que aprovechar sin apegarse. Para Qohélet la vida es buena y hay que acogerla como don de Dios.⁹

Según la Sabiduría,¹⁰ Dios no ha hecho al hombre para la muerte (1, 13s).¹¹ Dios, porque es muy poderoso, gobierna con justicia y moderación (12, 15-18; 11, 20). Ama la vida, todo lo creado.¹² Tiene piedad y quiere llevar al arrepentimiento (12, 19-22).¹³ Dios es el que da la sabiduría¹⁴ y ésta es don de Dios.¹⁵ Dios da, por sobre los límites del hombre, su propia sabiduría, su

¹ Desconoce la otra vida (9, 5s; 3, 18-21). No hace referencia al Dios de la alianza. Según su experiencia nadie ha dado explicación satisfactoria a la vida del hombre. Tampoco pide a Dios que se la dé. No hay ni oración ni puño tendido. Muestra el abismo y tiene una nostalgia de lo absoluto. Su posición, como la de Job, prepara para descubrir la otra vida. Tomó en serio los problemas angustiantes del hombre y encontró placer en los goces que Dios da. Muestra lo que se puede sacar del helenismo. No usa el nombre de Yahweh.

² 3, 11.14s; 8, 17. Dios da goces, pero también fatigas (1, 13; 7, 14). Dios es el Creador (11, 5), que hizo el mundo bueno (3, 11) y al hombre recto (7, 29). Es el que da el soplo y también le retira al hombre la vida. Pero todos terminan igual (2, 14; 3, 20; cf. 9, 5s). El justo tiene lo que debería tener el malvado (8, 14; 7, 15; cf. 9, 2).

³ Cf. 5,1; 12,1ss.

⁴ 3, 14. Cf. 8, 12.

⁵ 4, 17.

⁶ Cf. 2, 26.

⁷ 3, 17; 11, 9; 12, 14.

⁸ 3, 22; 8, 15; 9, 7.

⁹ 3, 13; 5, 17s; 9, 9.

¹⁰ Su doctrina es A.T., aunque estamos a las puertas del N.T. Sería el más rico de los sapienciales vistos. Según A. Lefèvre y M. Delcor (*Les livres deutérocanoniques*, p.719, en H. Cazelles, *Introduction à la Bible* II, Paris 1973, pp. 679-739) la sabiduría, viniendo de Dios, se presenta como un espíritu que llega a ser más interior al hombre que el hombre mismo. Silencia la doctrina de la resurrección de los muertos. Tiene fuerza poética. Contrasta la inmortalidad de los justos (israelitas) a la esterilidad de los impíos (egipcios). Los racionamientos tortuosos alejan del conocimiento de Dios, tanto en el caso de los judíos apóstatas como de los paganos. Sólo Israel tiene un conocimiento de Dios y beneficia de la revelación, porque fue elegido por Dios y aceptó reconocer su soberanía. Pero para continuar, hay que tener un alma abierta a la sabiduría. Y ésta hay que pedirla. En 13, 1-9 trata del conocimiento racional de Dios. Ahí habla de técnicas, de analogía. Implícitamente reconoce como legítimo el camino racional respecto a Dios.

Una gran temática del libro es la inmortalidad de los justos (2, 23; 3, 4; 6, 18s; 8, 13.17), con lo que se resuelve el problema de la justicia. A ella renuncian los impíos, desde ya, con su conducta. Las almas de los justos gozan de una tranquilidad perfecta en Dios y serán recompensadas en el día de la visita o del juicio (3, 1-9; 4,7ss; 5, 15s). El Señor será su rey para siempre (3, 8). Podría estar implícita la resurrección de los cuerpos en 3, 7 y 5, 15s. La idea de juicio, ya sea sobre justos e impíos o sobre la historia, aparece por todas partes.

¹¹ Cf. 2, 23s.

¹² 11, 21-22,1.

¹³ 12, 2ss.

¹⁴ 7, 15ss. La sabiduría es personificada. Ella vive en simbiosis con Dios y está asociada a todas sus obras (8, 3-6; 9, 9-11; cf. 7, 25s; 9, 4). Participa en la actividad creadora (7, 12.21; 8, 5s) y tiene función cósmica (7, 27; 8, 1). Es revelación divina (9, 17). Gobierna con moderación (11, 20) y con bondad (8, 1). Se apeg a las almas de los justos para hacer de ellas amigos de Dios (7, 27). Es fuente de toda ciencia y conocimiento. Hay que pedirla. Es un don interior que hace conocer la voluntad de Dios (correspondería a la interiorización de la ley de Jr y Ez).

¹⁵ 8, 21ss.

DIOS UNO Y TRINO I

espíritu santo, para que conozcamos su voluntad.¹ Dios ha guiado y salvado a los justos. Siempre ha exaltado y glorificado a su pueblo Israel (19, 22; cf. 15, 2).²

7) Los Salmos

Si el himno es la forma literaria, quizás la más antigua, más permanente y característica del salterio, Dios es su objeto casi único. Los hombres a lo más son invitados a tornarse hacia él y alabarlo. Referidos a él están todo lo demás: el mundo que le debe su existencia; Israel a quien ha elegido, amado, recompensado y castigado; todo fiel, cuyos pasos él conduce. Lo que caracteriza al himno es la alabanza desinteresada. Son del todo teocéntricos. Los motivos de alabanza son los atributos de Dios o los grandes hechos en favor de Israel.³ En los salmos de acción de gracias, las relaciones de Dios con los suyos se exponen en un estilo más variado, más antropomórfico, pero ellos proclaman la nada de la creatura delante de Dios. Dios es único. Este es el punto de partida de toda plegaria israelita. A cada momento se afirma la grandeza de Dios, su superioridad sobre los ídolos que son nada⁴, que deberían prosternarse ante Yahweh (97, 7), porque él es el Dios de dioses y Señor de señores (136, 2s).

Si Dios está en el cielo⁵, si cabalga en las nubes⁶, no por eso está menos en relación con el mundo. Porque Dios es el creador del mundo (33, 6s.9).⁷ Temible por encima de todos los dioses.⁸ Se muestra a través de cataclismos, terremotos y tormentas (29) y de todas las maravillas que acompañan esas apariciones.⁹ Todo esto engendra el temor, pero también la confianza.¹⁰ El poder de Dios se manifiesta igualmente en la historia, especialmente en su solicitud en relación a Israel.¹¹ Se evoca el éxodo, el traslado del Arca de la Alianza, la vuelta del exilio. Los salmos sobre la realeza de Yahweh¹², tienen un aspecto cósmico.¹³ Proclaman que el Señor es rey. Celebran con entusiasmo que Dios se sienta sobre su trono, rey y juez de Israel, Señor de los pueblos.¹⁴

Dios es justo y se preocupa de dirigir al hombre, de recompensarlo o castigarlo. Aunque sea un Dios oculto¹⁵, aunque los impíos parezcan reírse de él y proclamen un éxito paradójico. Esto sólo es un escándalo pasajero. Dios se manifestará un día como juez de la tierra.¹⁶

¹ 9, 17.

² La sabiduría salva (9, 18), y ha guiado y salvado a los justos más ilustres de los antepasados (cf. 10).

³ Cf. 105; 106.

⁴ 115, 4-8; 135, 15-18.

⁵ Cf. 2, 4; 11, 4; 103, 19; 104, 2-4; 113, 4-6; 115, 3, etc.

⁶ 68, 5.34.

⁷ 8; 104.

⁸ 95, 3.

⁹ 18, 8-10; 144, 5s.

¹⁰ Cf. 104.

¹¹ Cf. 78; 105.

¹² Cf. 47; 93; 95-99.

¹³ Algunos de ellos son netamente escatológicos, inspirados frecuentemente en el DtIs.

¹⁴ Según H. J. Kraus (*op. cit.*, 132), en relación al culto, Yahweh es glorificado como rey y creador, como juez de los pueblos. El cielo y la tierra le pertenecen. Los pueblos deben adorarlo. En el culto divino, Israel está siempre abierto a todo el cosmos y su historia. .

¹⁵ 10, 1-11.

¹⁶ 58.

DIOS UNO Y TRINO I

El manifestará a la vez su poder y su bondad¹, derrotando a los enemigos de la nación² y a los pecadores en general. El abate a los impíos y salva a los humildes.³ La bondad divina, la fidelidad (**hesedh**) a los hombres, se expresa a través de todo el salterio y sus épocas, p.e.: 136.⁴ La paternidad divina no es frecuentemente formulada en los salmos.⁵ Pero el llamado a su benevolencia respecto a Israel⁶ y, en general, respecto al justo (146), especialmente respecto a los más desheredados⁷, muestra que la idea está subyacente.

Todos los salmos de súplica⁸ y acción de gracias son salmos de confianza.⁹ También en la acción de gracias se expresa la confianza¹⁰, sobre todo después de una liberación individual.¹¹ Dios examina los riñones y los corazones (7, 10); conoce los pensamientos más recónditos del hombre y no se le escapa nada.¹² Dios recompensa según la conducta.¹³ Dios perdona los pecados (32,5; 51; 65,4; 86,5; 103,3; 130). El hombre no tiene otra finalidad ni otro gozo que buscar a Dios y reposarse en él.¹⁴ Los **'anawim** ("pobres") forman el pueblo preferido de Yahweh.

8) Los apocaliptas¹⁵

¹ 18.

² 79; 83.

³ 9-10; 75.

⁴ Cf. 100, 5; 118, 2.3; 106, 1; 107, 1. Ricos sentimientos encontramos en 103, 4.8.17 y 145, 8s.

⁵ 103, 13. Cf. 89, 27 y 2, 7, donde se proclama padre del rey mediante una fórmula de adopción.

⁶ 121.

⁷ 68, 6; 113, 7-9.

⁸ En las súplicas, a menudo, se detallan los motivos de la intervención solicitada de Dios: el poder de Dios, su bondad, sus intervenciones pasadas (44, 2-9; 74, 2.12-17.20); por otro lado, la propia inocencia, debilidad, confianza. También se nombra la opinión de los testigos extranjeros, el honor del nombre de Yahweh, el cuidado de su gloria.

⁹ P. e. 16; 23; 27; 62. Los salmos 115 y 125 expresan la confianza de la colectividad. Contra los malhechores se confían en la justicia divina (cf. 27). Más patéticos son los salmos en las aflicciones nacionales, p.e. 144, 10s.15. Los salmos más emocionantes son las súplicas del inocente, que a menudo apelan al amor y fidelidad de Dios (p.e. 52; 57; 59).

¹⁰ P. e. 124; 138.

¹¹ 40; 65; 116.

¹² 139.

¹³ P. e. 94. Toda la historia de Israel está dominada por el grave problema de la retribución. La mayor parte de los salmos reflejan las ideas tradicionales: piedad y felicidad se confunden; el mal, en cambio, es el castigo del malvado. Pero hay algunos salmos que parecen sentir el más allá, o por las imágenes osadas de ser liberado del Sheol (86, 13) o porque el salmista afirma solemnemente que aun la muerte es impotente para separarlo de su Dios (no descenderá al Sheol) (16, 10; 49, 16; 73).

¹⁴ 63.

¹⁵ La apocalíptica aparece de lleno en Dn, habiendo precedido Zacarías, y algo del libro de Is, Ez y Joel. La apocalíptica sigue hablando de la escatología, pero en forma estandarizada y monótona. La nueva acción salvadora de Dios no sucederá porque exista una crisis entre Israel y Dios. Dios determinó de antemano toda la historia universal. Hay una atmósfera sombría y pesimista respecto al presente. El mensaje de los profetas, en cambio, estaba enraizado en la historia de salvación. Según ellos, se esperaban novedades; los planes de Dios se pueden cambiar. La historia apocalíptica, en cambio, es otra cosa. Es ahistórica en el sentido de que no se mete en la experiencia de la contingencia histórica. Así la salvación se concentra al final. El consuelo viene, porque Dios es el señor de la historia. La unidad de la historia es propia de los apocaliptas: la ven tendiendo a un eschaton (lo último).

Reconoce la exigencia moral de Dios en el aquí y ahora (Torah de los rabinos). Desde el exilio la literatura profética estaba cada vez más marcada por el juicio y por la salvación que lo seguiría: escatología. La escatología cambia de género literario, pasa a significar las cosas finales en el sentido del fin del mundo.

DIOS UNO Y TRINO I

Al final, Dios triunfará sobre el mal, y éste es el consuelo. Es una historia prevista. Está escrita en las tabletas celestes.¹ Al final de la sucesión de los imperios viene el reinado de Dios. Los acontecimientos dependen los unos de los otros a través del hilo conductor del plan divino. Es verdad que los profetas ya pasaban del pasado al presente y futuro, viendo un plan único de Dios (cf. DtIs). Pero la profecía trata sólo incidentalmente del pasado. Los apocaliptas, en cambio, abrazan de una sola mirada pasado, presente y futuro, bajo especie de eternidad. Dios no sólo centra la historia, como lo admitían los profetas, sino también tiene la iniciativa para llevarla a término.² La unidad de la historia era como un corolario implícito de la unicidad de Dios. A Dios se le da el título de Dios de dioses, quizás en el sentido de Señor de los espíritus (ángeles).

La trascendencia de Dios es inefable.³ En las visiones, Dios⁴ y los seres celestiales aparecen descritos en forma aproximativa, como a tientas. La morada de Dios es inaccesible (rodeada de fuego en 1Henoc.). Se utiliza a los ángeles para comunicarse.⁵ La acción de Dios sobre las naciones se desenvuelve por intermedio de los ángeles que les han sido asignados como protectores.⁶ El que quiera encontrar al Altísimo debe hacer un largo viaje⁷, o dirigirse a sus intermediarios.

Dios es juez universal. Menos viviente, menos actuante que el Dios de los patriarcas, menos mezclado a la vida de Israel, el Dios de los videntes está más preocupado de los destinos individuales de cada uno. El apocalipta está del todo orientado hacia la escatología, donde encontrará solución definitiva y el mal será vencido para siempre.⁸ La historia terrestre es la de un inmenso combate entre Dios y satán. La victoria de Satanás es sólo por un tiempo y Dios intervendrá a su hora. Es un juicio universal, proporcionado al mal universal. Este juicio concernirá a los vivientes, y puede concernir a los ángeles y aun a los muertos. Según algunos, la doctrina del juicio final es la más característica de la apocalíptica. En los apocalipsis más recientes predomina una concepción individualista de juicio. En ellos, la vida futura no se expresa bajo la forma de una restauración nacional en un reino terrestre, sino bajo la forma de una sobrevida personal de los individuos (cf. 2Hen.; Testamento de Abraham). El juicio de los ángeles es de carácter ético. Dios manifiesta en el juicio la justicia: es el Señor de la justicia.

Se afirma el monoteísmo contra el medio ambiente circundante, exaltando la grandeza de una fe que debe estar dispuesta a morir. Todas las creaturas alaban la gloria de Dios⁹, y los poderes políticos deben también reconocer su dominio soberano (Dn 4, 31s; 5, 21ss). Es el único Señor de los tiempos y de la historia, el único revelador de los secretos que sólo El guarda (Dn 2,20-23). Para

¹ Cf. Dn 10, 21.

² Cf. Dn 2, 21.

³ En los apocalipsis tiende a desaparecer el nombre de Yahweh debido al monoteísmo triunfante

⁴ Dn 7, 9.

⁵ Cf. Dn 7,10. Ya antes había aparecido que Yahweh presidía un consejo de seres celestes (cf. Is 6, 6; Sal 82, 1; 89, 6-8; Jb 1, 6; 2, 1).

⁶ Es la contraparte de los poderes paganos a los que Dios algunas veces sometió a su pueblo por sus perversidades. Los ángeles protectores tienen mucha iniciativa ; su actividad, en general, es contraria al cumplimiento de la voluntad de Dios. Pero los ángeles protectores serán juzgados según sus acciones.

⁷ Hay ascensiones con y sin cuerpo.

⁸ En los profetas, Yahweh se servía de los pueblos para salvar o castigar a Israel. En los apocalipsis, Israel es más un medio que un fin, porque Dios pretende instaurar su reino universal. Sus enemigos son los imperios sucesivos que encarnan el mal sin dejar lugar al reino de Dios.

⁹ Dn 3, 52-90gr.

DIOS UNO Y TRINO I

evocar su presencia se recurre a representaciones simbólicas.¹ Dios gobierna el mundo a través de seres angélicos (explican, salvan, etc.).² Así Dios se oculta, pero se reconoce su presencia en los acontecimientos extraordinarios que acontecen sin intervención humana.³ A través de la historia, Dios realiza su designio misterioso. La sucesión de imperios parece aplastar al pueblo de Dios. La historia humana es un misterio de pecado que camina hacia su punto culminante. En ella se afrontan las potencias benéficas (Dios y sus ángeles) y los adversarios, que se encarnan de alguna manera en los imperios paganos. La historia marcha hacia un juicio final simbolizado en la caída de la estatua⁴, la muerte de la bestia⁵, etc. Israel es, ante todo, el depositario y beneficiario del reino de Dios, cuya venida es el término real de la historia. Es un reino suprahumano y transitorio⁶; es el mundo que viene (Dn 12,1-4), es la irrupción de realidades celestes aquí abajo.⁷ Pero sólo el resto, los que se encontrarán inscritos en el libro, participarán en la felicidad.⁸ También los mártires que murieron en un pasado próximo, porque resucitarán.⁹ Por primera vez en la Biblia se habla de resurrección de los muertos.

E) El Dios trascendente al mundo

Ahora entramos en el terreno de una teología del A.T. de cierta unificación y, continuando el tema del monoteísmo bíblico y su culminación, veremos cómo se expresa la trascendencia de Dios.

1) Yahweh supranacional y supracósmico.

Los dioses del mundo circundante son dioses de lugares, donde viven y ejercen su señorío.¹⁰ Yahweh, en cambio, no aparece con límites en su gobierno. Los santuarios de Bethel, Hebrón y Bersheba no son sitios donde mora, sino donde se aparece el Dios de los Padres. Dispone soberanamente de la tierra de Canaán y se la da como regalo futuro de Alianza a Israel. Los dioses de Egipto no pueden nada contra la redención del pueblo de Yahweh. Todas las potestades de la tierra están sometidas a su poder, porque él es el Dios del cielo, desde el que desciende al Sinaí=Horeb.¹¹ Ni siquiera el habitar en Sión significa una localización terrena de Yahweh. Según Is 6,3, su gloria llena la tierra. Por eso, puede Yahweh entregar su templo a la destrucción.

¹ Con vestigios mitológicos que han perdido su veneno. Dn 7, 9s.

² Dn 4, 14.

³ Dn 2, 44s; 8, 25.

⁴ Cf. Dn 2, 44s.

⁵ Dn 7, 11.

⁶ Dn 2, 44.

⁷ Algunos textos proféticos postexílicos preludiaban esto. Es representado bajo el rasgo del hijo del hombre entronizado por Dios (Dn 7, 13s). Ahí se ve la trascendencia. Pero el pueblo de los santos (Israel) será el soporte terrestre. Debe sufrir una prueba que lo afinará.

⁸ Dn 12, 1.

⁹ Dn 12, 2s.

¹⁰ Cf. 2R 5.

¹¹ Ex 19, 18.

DIOS UNO Y TRINO I

El no estar cósmicamente atado a fronteras, está descrito por Am 9,2ss.¹ El cielo le está sometido (Is 45, 12)² Y también le están sometidos los grandes imperios (Is 40, 15ss). Esta trascendencia de Dios se enraiza, finalmente, en quien es creador en sentido absoluto³ (Gn 1, 1ss; Sal 33, 6.9). El título tan empleado en la época clásica *Yahweh de los ejércitos* manifiesta su gloria y apunta a este señorío superior respecto a todas las potencias de la creación⁴

2) Yahweh el Dios supratemporal y eterno con la plenitud absoluta de la vida.

La divinidad que está incluida en el cosmos, de alguna manera es afectada por el proceso natural de llegar a ser y perecer. No así Yahweh.⁵ El hebreo, que no reflexiona filosóficamente, concibe la eternidad como un tiempo de incalculable magnitud. Pero distingue claramente el tiempo de Dios del tiempo del mundo (cf. p.e. Sal 90, 4). El mundo tiene un comienzo; Dios no. Existe desde antes y para siempre (Sal 90, 2). Es el primero y el último (Is 44, 6).⁶

Como viviente, Yahweh es la fuente de toda vida (Jr 2, 13; 104, 29s)⁷, frente a los ídolos inanimados.⁸ Todas las generaciones de Israel juran por Yahweh, el Dios vivo.⁹ Esta vitalidad independiente del mundo correspondería a lo que la dogmática significa con el acto puro (cf. Is 40, 8).¹⁰ Pero la idea de inmutabilidad de Dios pasa a un segundo plano.¹¹ Se habla de diversos sentimientos en Dios, hasta de arrepentimiento.¹² En Os 11, 8s y Jr 31, 20, nos encontramos con un cambio de sentimientos. Todos estos antropomorfismos y antropopatismos muestran la vitalidad personal de Dios, y para esto son apropiados. Según Eichrodt¹³, Esta humanización de Dios muestra que lo fundamental de la fe del A.T. no es la espiritualidad de Dios sino su personalidad viva y su plenitud de vida. Y en el encuentro con Dios se percibe su superioridad ilimitada.¹⁴ Lo experimentan

¹ Sal 139, 7ss.

² Según Gn 1, 14ss, crea el sol y la luna como simples luminarias. Cf. 1R 8, 27; Am 9, 6; Jr 23, 24; Is 66, 1; Sal 11, 4; 103, 19; Sb 1, 7; 8, 1.

³ No por emanaciones.

⁴ Así, a su orden, los elementos combaten por Israel. Según P. van Imschoot (*Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque de Théologie, III, 2), T. 1, Tournai 1954, p.55), el poder es verosimilmente el atributo divino que más impresionó a los antiguos hebreos.

⁵ Ha 1, 12, según probable texto más primitivo.

⁶ La eternidad adquiere una plenitud de sentido en Dt 32, 40; Is 40, 28; Sal 10, 16; 145, 13; Dn 12, 7, etc. Según Jr 10, 10, Yahweh sería Dios eterno en cuanto viviente. Su plenitud de vida sería el fundamento interno de su eternidad.

⁷ Jr 38, 16; Sal 36, 10; Ez 37, 1-14. Cf. Sal 42, 3.9.

⁸ Is 40ss; Jr 10, 1-16.

⁹ Una de las formas más antiguas del juramento es *vive Yahweh* (Jc 8, 19; cf. 1R 17, 1, etc.), a veces dicho por el mismo Yahweh, p.e. Nm 14, 21. Esta vida no puede ser ni disminuida por el pecado (Jb 35, 6) ni aumentada por el comportamiento de la creatura.

¹⁰ Cf. Nm 23, 19; 1S 15, 29; Is 31, 2; 51, 6; Jr 4, 28; Ml 3, 6; Sal 102, 26-28.

¹¹ Para el A.T., Dios no es simplemente un Dios que no cambia. El A.T. atestigua, por un lado, que la Palabra de Dios nunca es retractada (Nm 23, 19), pero, por otro lado, espera la conversión del hombre y el arrepentimiento de Dios (Jr 18, 7s; Jl 2, 12-14; cf. Jon 4, 2).

¹² Gn 6, 6; Ex 32, 12.14; 1S 15, 11; Am 7, 3.6; Jr 26, 3.13.

¹³ *Op. cit.*, I, 134s.

¹⁴ P.e. en los nombres de Dios. Cf. Os 11, 9; Is 31, 3.

DIOS UNO Y TRINO I

como el viviente.¹ No tiene límites humanos. Además hay reacciones conscientes contra los antropomorfismos, como el uso del *nombre*, etc. o la prohibición de imágenes. Posteriormente se afirmará la invisibilidad de Dios en la revelación del Sinaí. Según W. Eichrodt², el más profundo fundamento de la superioridad de Dios, sería su plenitud moral.

3) Yahweh, Dios creador todopoderoso y Señor soberano de la historia³

En las antiguas religiones, la cosmogonía era el tema dominante; en Israel, religión de la revelación, el tema central es la alianza, y la creación del mundo le está subordinado.⁴ Pero en el tema de la creación resplandece particularmente la trascendencia de Yahweh. La teología de la creación alcanza su punto culminante en la presentación de ésta como un todopoderoso hablar de Dios (cf. Sal 33, 6.9).⁵ En Gn 1 *decir* (**amar**) y *crear* (**bara**) son intercambiables. Este hablar cósmico de Dios no sólo constituye la primera creación, sino que la mantiene y la rige (Sal 147, 15-18)⁶

Este desarrollo de la creación hacia el hablar cósmico, está bajo el influjo de la experiencia profética. La palabra profética tiene fuerza realizadora, energía.⁷ Cuando todo, (naturaleza e historia) aparece como palabra encarnada del Dios omnipotente que habla, entonces se ilumina la relación inmanente y trascendente de Dios con el mundo. Todo depende de él y él es soberano (Is 43, 13; 46, 10; Dt 32, 12ss.39).

4) Yahweh, Dios esencialmente santo⁸

La santidad es vista, en Israel, siempre en una estrecha relación con el Dios personal de la revelación.⁹ El nombre de Dios es santo ya en Am¹⁰; y según Am 4, 2¹¹, Yahweh jura por su santidad. Desde ahí hay poco trecho hasta Is 6, 3, donde el profeta experimenta su pequeñez humana y su pecado. La santidad de Yahweh es la máxima pureza y nos la exige (Is 10, 17). En las teofanías se

¹ Según A. Deissler (*Der Gott des Alten Testaments*, en J. Ratzinger, *Die Frage nach Gott* [Quaestiones Disputatae, 56], Herder 1973, 45-58, p. 49), el último fundamento de la trascendencia divina respecto al tiempo y espacio, es la absoluta plenitud de vida de Yahweh.

² *Op. cit.*, I, 137.

³ Más fuertes que los rasgos del ser de Dios son los de su actuar, p.e. el actuar guerrero de Yahweh (Ex 15, 3.21) o las jubilosas celebraciones de su reinado. No sólo da la tierra de Canaán, sino que, en ella, es el Dios de los dones naturales.

⁴ Según W.H. Schmidt (*Gott. Altes Testament*, p. 614s, en TRE XIII, 608-626), la fe en el Creador es quizás la herencia principal que deja el A.T. al cristianismo.

⁵ Cf. Is 40, 26; 48, 13.

⁶ Jb 37, 6. Se vive siempre en un mundo amenazado, que se mantiene por la voluntad de Yahweh. En otras partes del A.T. hay vestigios de la creación como un combate entre Yahweh y el caos.

⁷ Os 6, 5; Is 9, 7.

⁸ Las religiones semitas tienen una particular sensibilidad para el misterio tremendo de la divinidad. Es la experiencia de una fuerza o poder de otro tipo, que sustrae a la esfera común sitios, objetos y personas, que pasan a ser dignos de veneración. En Israel tiene mucha importancia la distinción entre profano y santo. **Qadḥośh** (santo) o **qodḥesh** (santidad) significan etimológicamente, con bastante probabilidad, estar separado o apartado. Con este predicado son marcados, en primer lugar, sitios y cosas que están en una relación especial con Yahweh y, por tanto, que están sustraídos al uso profano (p.e. Ex 3, 5).

⁹ Cf. Jos 24,19; 1S 2,2, etc. Santo es el epíteto preferido para designar lo propiamente divino. Desde Moisés, Dios tiende a concentrar en sí todo lo concerniente a santidad. P. retrabaja lo del culto para ponerlo todo como voluntad de Dios, pero quedan cosas impersonales, p.e. en los mandamientos sobre la pureza. La santidad cultural era exigente (Nm 3, 38).

¹⁰ 2, 7.

¹¹ Cf. Sal 89, 36.

DIOS UNO Y TRINO I

muestra la santidad de Yahweh, las más de las veces, bajo la apariencia del fuego.¹ En este contexto se habla a menudo del **kabhd** de Yahweh²; éste sería como la aparición externa de su santidad.³ La santidad también es expresada por los profetas.⁴ Ezequiel habla de un santificarse ante las naciones.⁵ Para Yahweh, santificarse es glorificarse.⁶ En la inadecuación fundamental entre Dios y el mundo yace la causa más profunda de la prohibición de las imágenes

Según W. Eichrodt⁷, la forma como la comprensión sacerdotal de la santidad destaca la majestad inaccesible de Dios coincide con la concepción popular.⁸ Lo especial de los dichos de santidad del A.T. no estaría tanto en su alta moralidad, sino en la forma personal del Dios a quien se refieren. En cambio, sobre todo el profetismo destaca los aspectos morales de la santidad⁹ Véase Sal 24, 3-6. Si el pueblo es designado santo, no es sólo por entrar en la esfera del misterio, sino también porque su comportamiento debe corresponder al de la divinidad.¹⁰ La santidad de Dios, contraria a todo pecado, pasa a ser determinante en lo relativo a la alianza. En Is es muy central el tema de la santidad de Dios. **Qdhes** está en relación al gobierno moral del mundo. Habla del Santo de Israel¹¹ A pesar de los castigos, Sión seguirá siendo el monte santo. En Os 11, 8s, la santidad de Dios muestra su amor al pecador. Según el DtIs, el Santo de Israel es también el Dios que salva (41, 14).¹² Maravilloso es su poder creador y su soberanía para redimir.¹³ La santidad está en estrecha relación con la gloria regia de Yahweh. Hay un acercamiento a P, pero el dinamismo de la relación de lo santo con el mundo se debe a su voluntad escatológica de salvación.

Según W. Eichrodt¹⁴, es distintivo de la época que sigue, esta confluencia de los sacerdotal y lo profético. A veces la santidad se refiere a la tranquila condición divina del que es totalmente otro y Señor del pueblo y del mundo; a veces a la dinámica de su actuar personal que a través de la perfección moral obliga al hombre a la última decisión personal, y aniquila el mal.

¹ Cf. también Ex 19, 18; Mi 1, 4. Yahweh se santifica mostrando su poder mediante los prodigios (Nm 20, 13), mediante la obra de la creación (Is 41, 20; cf. 45, 11s), mediante los fenómenos grandiosos y aterradores que acompañan su venida (Hab 3, 3-15), mediante la liberación y restablecimiento de su pueblo oprimido (cf. Is 41, 14; 47, 4).

² Is 6, 3; Ez 28, 22.

³ 1R 8, 10s. Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 49s), la gloria no es idéntica a la santidad. La gloria destaca sobre todo el poder, que está incluido en la santidad. A menudo es la manifestación exterior del poder y de la santidad, o del mismo Yahweh. La santidad, en cambio, designa siempre la naturaleza íntima de Yahweh y muy a menudo su aspecto moral, que no está formalmente incluido en el concepto de gloria.

⁴ Os 11, 9; Is 40, 25. Cf. 55, 8s.

⁵ Cf. 20, 41; 28, 22.25; 36, 23.

⁶ Ez 28, 22. Según Ez 36, 22-27, la santificación de Israel comprenderá no sólo la restauración de la nación dispersada, sino sobre todo una regeneración interior de los individuos.

⁷ *Op. cit.*, I, 180.

⁸ La santidad de Yahweh va, a menudo, asociada con su carácter terrible (Ex 15, 11s). Los pueblos tiemblan delante de la majestad real de Yahweh, el Dios santo (Sal 99). Otros textos asocian la santidad con el habitar en las alturas (Is 57, 15), o con el celo (Jos 24, 19).

⁹ Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 47), la santidad que caracteriza a Dios, no designa en todos los textos la perfección moral de Yahweh. Muchos, generalmente los más antiguos, sólo indican el aspecto numinoso (temible y atrayente) que caracteriza lo divino o lo sagrado en todas las religiones.

¹⁰ Ex 19, 6; Lv 19, 2ss; 20, 26.

¹¹ Is 1, 4; 5, 19; 30, 11s; 31, 1. Cf. 10, 17.

¹² 43, 3; 47, 4.

¹³ Is 41, 20; 43, 14s.

¹⁴ *Op. cit.*, I, 184s.

DIOS UNO Y TRINO I

Ezequiel une ambas. En los salmos se refleja sobre todo la concepción sacerdotal.¹ El uso de la palabra en sentido sacerdotal es dominante, y prosigue en los LXX, en la literatura grecojudía y en el rabinismo.

F) Yahweh como el Dios que quiere la alianza

1) La personalidad de Dios. De la trascendencia a la alianza.

El misterio tremendo del Dios de la revelación se fundamenta en su trascendencia. Su propio ser en sí mismo es inaccesible desde fuera; puede abrirse sólo a partir de sí mismo. Última causa de esto no es sólo su naturaleza trascendente sino la personalidad de esta naturaleza, su poseerse a sí misma y su estar en sí. Para aplicarle el concepto humano de persona, hay que abstraerlo de su finitud. En Dios se comporta el ser ilimitado consigo mismo en forma ilimitada. Es un *yo* con el que no cabe comparación. No es un *ello* sino un *yo*, un *él*, una *mismidad* en el sentido más pleno de la palabra. Gran signo de esto es el *hablar* divino. El lenguaje es el que diferencia respecto a los animales. Hablar se ha convertido, en el A.T., en una categoría que abarca toda la acción divina. Los oráculos divinos contienen a menudo el pronombre *yo* (Ex 20, 2; Is 48, 15). La elección y liberación de un pueblo da al Dios del A.T. un carácter mucho más personal y moral que el de los dioses semitas. Es un Dios de la historia. La mayoría de los antropomorfismos y antropopatismo pretenden iluminar la absoluta personalidad de Dios. Como Dios es Señor del universo, el hombre es señor de la tierra²; pero el señorío hunde sus raíces en la personalidad del ser y la manifiesta hacia afuera.

Con frecuencia nos permite contemplar su interior, su corazón. En la sola palabra corazón están comprendidos el conocer, querer y la sensibilidad (Os 11, 8; Jr 31, 20).³ Como ser personal, tiene Yahweh, en grado inimaginable, la espontaneidad, la apertura de sí, la disposición de sí mismo y todo lo que implica la libertad (cf. Is 46, 10; Ex 33, 19).⁴

La trascendencia respecto al mundo y la absoluta personalidad están íntimamente unidas en el Dios de la revelación. A su independencia corresponde el poder ilimitado de disponer de sí mismo. En esta libertad, Dios tomó la decisión de trascenderse, en cierto sentido, a sí mismo en dirección al mundo y al hombre. La disposición del mismo Dios dirigida hacia el mundo y el hombre, es el centro de todo el mensaje bíblico.

2) La Alianza

Y Dios quiso la alianza con su pueblo, a quien eligió por amor (Dt 7,6-8).⁵ Todo el A.T. testimonia la especial relación de comunidad entre Yahweh y su pueblo.⁶ Recordemos que el mismo nombre de Yahweh significa probablemente: Dios estará ahí para vosotros.⁷ Según G. v. Rad⁸, el hecho de que haya alianza excluye una relación natural mitológica del pueblo con Dios.⁹ La

¹ La mención del santo espíritu de Dios muestra la persistencia del pensamiento profético (Sal 51, 13; cf. Is 63, 10).

² Gn 1, 26; Sal 8.

³ Is 13, 14; Sal 33, 11.

⁴ Jb 38ss.

⁵ Ex 19, 5; Dt 4, 37; 10, 15; Am 3, 2; Sal 74, 2.

⁶ La historia primitiva de Israel ancla el sentimiento de solidaridad religiosa en la tradición del Sinaí-Horeb.

⁷ Al darse un nombre se muestra también como determinado, distinguible, y abre el acceso hacia él.

⁸ *Op. cit.*, I, 144s.

⁹ El sitio de la alianza estaba en la vida cultural de Israel. De la alianza se pasa al mandamiento. Sólo se trazan las fronteras vitales de los que pertenecen a Yahweh.

DIOS UNO Y TRINO I

mayoría de las veces esta comunidad entre Dios y su pueblo se llama **berith**¹, que traducimos por alianza. Primitivamente, según A. Deissler², significaría la mutua pertenencia realizada y simbolizada en la comida.³ Por el uso significa los diversos tipos de relación de alianza entre los hombres. La alianza mosaica mostraría algún parecido con los pactos de vasallaje del mundo antiguo. Las partes no son iguales: una presta protección (**shalom**, paz y amistad), y la otra, lealtad y prestaciones materiales⁴ Una alianza de tipo religioso sólo se da en el caso israelita y se manifiesta en formas diversas en las diferentes fases y tradiciones de la historia de salvación⁵ Pero en todas partes el punto central de la teología de la alianza es el mismo: el Dios trascendente libremente se ha inclinado sobre Israel y en él ha fundamentalmente elevado a la humanidad a una relación de comunidad con él, que hace de la historia una historia⁶ de salvación y la orienta al **shalom** (plenitud de vida con Dios, concedida por Este al hombre). La alianza (del Sinaí), según W. Eichrodt⁷, no sólo conoce la exigencia⁸ sino también la promesa⁹ La fórmula, objeto, de la alianza es: vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios (Ex 6, 7)¹⁰ Este contenido fundamental se da también en aquellos autores, como Amós, Isaías y Miqueas, que tienden a evitar el término **berith**. Estos autores temían el peligro de que el término fuera entendido como un pacto *do ut des* (te doy para que me des). Por eso destacan la relación entre Yahweh e Israel como relación de pura gracia. Para esto vuelven a acentuar la soberanía y santidad de Dios, quien garantiza la alianza como su Señor, del todo superior. La corriente sacerdotal insistirá sobre el carácter presente e inmutable de la alianza. En cambio, los profetas, en particular Jr y DtIs, mantienen el carácter provisional de la alianza y se abren hacia un futuro, de esperanza escatológica.

3) Formas de proceder del Dios de la alianza

¹ Según Cl. Westermann (*op. cit.*, 43), primitivamente significaba dar una garantía que obligue.

² *Op. cit.*, 248.

³ Gn 26, 30; Ex 24, 5.11.

⁴ El esquema del pacto es el siguiente: preámbulo, historia anterior, declaración fundamental sobre la relación futura, determinaciones particulares, invocación de los dioses como testigos, maldición y bendición. Poner por escrito el pacto es un elemento constitutivo.

⁵ J, E y P concuerdan en que en la época de los patriarcas se establecieron los fundamentos de la relación de salvación entre Yahweh e Israel. Aquí ya se revela Yahweh como Dios personal de la alianza. En cierto sentido, se destaca más su inclinación a la alianza, porque su iniciativa no está enmarcada en la carta de la alianza, aunque se pide una respuesta correspondiente de parte de ellos.

La época de la revelación, que comprende el A.T. y el N.T., comienza con el llamado de Abraham. Esa orden corresponde a una gran promesa: llegará a ser un pueblo y poseerá la tierra de Canaán (Gn 12, 1ss; 13, 14ss). Esta relación de salvación y gracia ya alcanza, según la tradición, la forma de una alianza (Gn 15, 7-18J: ahí es Yahweh, representado por el fuego, el que pasa sellando la alianza). También, según Gn 17, 1-14P, Yahweh es el iniciador de la alianza. En esta intervención particular de Dios, hay un alcance universal (Gn 12,3).

⁶ Israel ha experimentado el ser llamado a la alianza con Dios y el ser aceptado. Fue una experiencia del todo histórica, porque el presente le era revelado como engendrado del pasado y, a la vez, abierto al futuro. A la luz de la fe percibieron a Dios como libre Señor y conductor de la historia de toda la humanidad (podían reconocer el plan histórico de Dios con la humanidad).

⁷ *Op. cit.*, I, 10.

⁸ El que las obligaciones respecto al prójimo pertenezcan al derecho divino, muestra que es un Dios para los hombres.

⁹ Así se excluye lo que tanto abunda en el paganismo: el temor a la arbitrariedad y humor de Dios.

¹⁰ Lv 26, 12; Dt 29, 12; Os 2, 25; Jr 7, 23, etc. Cf. Ex 19, 5s. La religión es el impulso más fuerte a un ser nacional. Pero no hay un nacionalismo sino que se va asumiendo gente que está afuera del círculo.

DIOS UNO Y TRINO I

En Os 2, 20ss. anuncia Yahweh la alianza definitiva de salvación. Yahweh aporta su forma de comportarse, una especie de dote.

a) **hesedh**¹ es la benevolencia (bondad) solidaria de Yahweh. Es la disposición² para prestar ayuda hermanable y fiel, que un miembro de la alianza debe mostrar a otro³ Sentimiento de bondad y fidelidad, que se expande a lo comunitario. La posibilidad de que se produzca y permanezca una alianza descansa sobre la existencia del **hesedh**⁴, es decir, en la solidaridad en pensar y actuar de las personas que se unen en alianza. Yahweh es rico en **hesedh** (Ex 20, 6; 34, 6s).⁵ Su **hesedh** es tan constitutivo para la alianza, que Yahweh es llamado: el que guarda la alianza y el **hesedh**.⁶ A menudo **hesedh** y **berith** van relacionados como muestra de la benevolencia divina⁷ Aun en el castigo se manifiesta la voluntad de restablecer la alianza destruida. En tiempo de los profetas, ante el insalvable pecado del pueblo, la amistad de Yahweh comprende **hesedh** y **rahāmim** (compasión). Su **hesedh** va tan lejos que hasta perdona los pecados (cf. Ex 34, 6s)⁸ y promete un **hesedh** eterno al pueblo que vuelva a él (Is 54, 7s).⁹ Su **hesedh** fluye por sobre la alianza histórica hacia toda creatura.¹⁰ Según Sal 136, 1-9, la misma creación se enraiza en la voluntad divina de alianza.

Uno de los componentes del sentido de **hesedh** es lealtad¹¹ También se lo aplica frecuentemente a Dios junto con **emeth** o **emunah**¹² La raíz **mn** (estar firme) muestra la estabilidad de la palabra y gobierno divinos. El Dios de la alianza es un Dios fiel (Nm 23, 19).¹³

¹ Según H. J. Kraus (*op. cit.*, 52), en el Salterio se aplica 127 veces a Yahweh, apareciendo el vocablo 245 en todo el A.T.

² Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 66), la palabra designa las manifestaciones concretas de asistencia y de fidelidad más que el sentimiento o la disposición que las inspira.

³ Según E. Jacob (*op. cit.*, 82-85), los LXX traducen **hesedh**, las más de las veces, como **éleos** (misericordia). Pero en este sentido conviene sólo a un número restringido de casos. Por eso, las versiones modernas lo traducen como bondad, gracia, fidelidad. Jacob insiste en fuerza y lo define como la fuerza que garantiza una alianza y la hace sólida y durable. El sentido de bondad y misericordia es secundario en relación a solidaridad, o simplemente a la lealtad. El **hesedh** de Dios se manifiesta en y a través de la alianza. Representa, en el seno de los cambios inherentes a una revelación de Dios en la historia, el elemento permanente que permite a Yahweh el ser siempre fiel a sí mismo. La mayor parte de las imágenes que ilustran la realidad de la alianza destacan el aspecto de firmeza y fidelidad contenido en el término **hesedh**: padre e hijo, pastor y rebaño, unión conyugal. El término **hesedh** se mostraba apropiado para expresar que Yahweh era una fuerza actuante en medio de los hombres, a la que éstos no podían sustraerse.

⁴ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I,150), éste es el objeto propio de una alianza y casi puede ser designado como su contenido. Un comportamiento divino parecido se describe con las imágenes de Padre (que veremos después) y pastor (Is 40, 11; Jr 23, 3; 31, 10; So 3, 19; Ez 34, 12ss; Sal 78, 52s; 79, 13; 80, 2; 95, 7; 100, 3). Bastante temprano se visualiza la imagen de pastor en la plegaria de los fieles (Gn 48, 15; Sal 23, 1-4).

⁵ Sal 103; 145, 8.

⁶ Dt 7, 9. Cf. Sal 89, 29.

⁷ Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 67), cuando el A.T. atribuye el **hesedh** a Dios, predomina la idea de bondad sobre la de la asistencia debida. Por eso, a menudo está en paralelo con el amor (Jr 31, 3), sobre todo con su compasión y misericordia (**rahāmim**) (p. e. Sal 25, 6).

⁸ En la graciosa restitución del don, su **hesedh** se muestra como divino. Cf. Os 2, 21; Jr 3, 12s; Mi 7, 18; Jr 31, 3; Sal 51, 3. Según E. Jacob (*op. cit.*, 84), el **hesedh** en estos pasajes no es más un vínculo que mantiene la alianza, sino la fuente misma del sentimiento que impulsa a Dios a entrar en relación con su pueblo.

⁹ Cf. Sal 100, 5.

¹⁰ Sal 33, 5. Cf. 89, 15.

¹¹ Cf. Sal 89, 2ss.

¹² P. e. : Ex 34, 6JE; Sal 57, 11; 86, 15; 89, 2s; 92, 3; 100, 5; 108, 5).

¹³ Cf. 1S 15, 29.

b) El amor y la misericordia de Yahweh.

Son los profetas, los que destacan el amor de Yahweh por Israel.¹ Oseas presenta la alianza como un lazo de amor. Matrimonio concluido en la juventud.² Pero, a pesar de todas las pruebas de amor recibidas (11, 4), Israel se ha mostrado infiel a su esposo y se ha entregado al adulterio con todos los baales de Canaán. Por eso, Yahweh quiere repudiar a la infiel³ y castigarla sin piedad⁴, para llevarla al arrepentimiento⁵ y restituirla su lugar de esposa y su felicidad de otrora (2, 16-25).⁶ Este amor incomprensible, pese a las infidelidades de Israel, Oseas lo explica por la santidad de Yahweh (11, 8s): es Dios y no hombre. Nadie como Oseas ha insistido sobre el carácter misterioso e irracional del amor divino. Este amor también estuvo en la elección del pueblo de Dios.⁷ El amor de Yahweh toma rasgos paterno-maternos (11,3s). El amor es más fuerte que la posible cólera por la desobediencia del hijo.⁸ El amor es soberanamente libre.⁹

Jeremías toma de Oseas la imagen del matrimonio de Yahweh con Israel para representar la alianza¹⁰ y estigmatiza las infidelidades de Israel como adulterio y prostitución. No podría sino repudiar a su esposa.¹¹ Su amor se convertirá en odio implacable.¹² Pero Yahweh sufre al ver su viña pisoteada por extranjeros sin piedad¹³, porque, a pesar de todo, Israel permanece siendo su bien amada¹⁴, a quien ama con amor eterno (31, 3). Por eso, la presiona para que se arrepienta y vuelva¹⁵ a fin de poder perdonarla, y le promete concluir una alianza nueva con renovación interior.¹⁶

Según Ez 36, 23-31, Yahweh liberará a Israel y concluirá con ella una nueva alianza. Pero esto lo hará para la santificación de su nombre y no por amor de su pueblo.¹⁷ En el Deútero-Isaías, la imagen del matrimonio de Yahweh aparece diversas veces para describir la restauración de Israel. Sión es una mujer abandonada, privada de hijos, reducida a esclavitud, porque Yahweh la ha repudiado.¹⁸ Pero todo esto terminará, porque el que la hecho es su esposo y redentor (Is 54, 5-8).¹

¹ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I, 164), ante el inminente cambio que anuncian los profetas, hay una huida del Dios airado al Dios amante.

² 2, 17. Cf. 12, 10; 13, 4.

³ 2, 4.

⁴ 2, 8-15; 13, 7s.

⁵ 5, 15.

⁶ 14, 5ss.

⁷ 11, 1.

⁸ 11, 9.

⁹ Cf. 14, 5.

¹⁰ 2, 2.

¹¹ 3, 1.

¹² 12, 8; 13, 14; 16, 5; 21, 7.

¹³ 2, 7-12.

¹⁴ 11, 15.

¹⁵ 3, 12s; 4, 1.

¹⁶ 31, 33s. Cf. Ez 16,1ss; 23,1ss. Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I, 165), bajo la ira hay que recurrir al amor creador de Dios que sobrepasa todo y que consigue la meta de su conducción graciosa, un Israel internamente transformado (Jr 31, 3ss.20.31ss).

¹⁷ 36, 21s.32.

¹⁸ 50, 1.

DIOS UNO Y TRINO I

Respecto a la paternidad divina, los profetas insisten en el amor: Os 11, 1-4; Jr 31, 20; Is 49, 15.² Como Os y Jr, el Dt ve en la alianza y en lo que Dios ha hecho por su pueblo, una manifestación del amor de Dios.³ La revelación de Yahweh como alianza de amor tiene su eco en los Salmos⁴ y en el Cantar.⁵

Tanto los textos que hablan de la benevolencia de alianza (**hesedh**) de Yahweh (traducidos por los LXX, las más de las veces, como **éleos** [misericordia]) como los que hablan del amor divino en sentido propio, contienen a menudo términos provenientes de la raíz **rh̄m**⁶, que significa, originariamente, portarse maternalmente. A menudo van unidos con los derivados de la raíz **hnn**, cuyo sentido originario es inclinarse hacia abajo⁷

Hasta el castigo divino apunta a una conversión como presupuesto de un renovado volcarse misericordioso de Dios.⁸ Junto con los débiles y oprimidos⁹, deben especialmente los pecadores arrepentidos confiar en la misericordia de Dios (Sal 51, 3; cf. 130).¹⁰ Yahweh es absolutamente libre en su misericordia (cf. Ex 33, 19). Su libertad quiere ejercitarla en forma misericordiosa, como el corazón de los padres que se inclina hacia los hijos (cf. Jr 31, 20; Is 49, 15). Mas Yahweh sobrepasa toda bondad humana¹¹, justamente porque en su misericordia amorosa es del todo diferente (Os 11, 8s).

c) La justicia de Yahweh

¹ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I, 165), el DtIs está dedicado a este amor que va a llevar su obra a la perfección, amor liberador que restituye y colma a los caídos. Cf. 49, 14ss.20ss; 54, 1-3; 60, 15; 62, 4.

² Cf. Dt 32, 11.

³ 4, 37; 7, 8; 10, 15; 23, 6. Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I, 166-168), el legislador busca refundar el roto ordenamiento del pueblo en un poder que ata, pero cuyo fundamento es el amor de Dios, al que corresponde la donación de amor del hombre. La ley es un regalo de amor. Para la realización de ese amor, se necesita un cumplimiento de la ley que hace un pueblo santo y aparte. En contraposición al nuevo orden del mundo realizado por el amor de Dios que anuncian los profetas, el Dt entiende el amor como un poder que mantiene el orden, que es una restauración de él, aunque los hombres sean culpables de violar la alianza. Este significado del amor de Dios, disminuido respecto al profético y despojado de su grandeza escatológica, predomina también en el tiempo postexílico. Pero hay una fuerte relación con amor de Dios por el individuo, como se ve en la plegaria; una total dependencia de la compasión divina que da la vida y que perdona y que en el castigo pretende la salvación. La confrontación con el helenismo dio a las expresiones sobre el amor de Dios una mayor extensión y plenitud. Pero la certeza del amor de Dios se vio amenazada por una profundización de la conciencia de pecado que llegó a ver como contenido decisivo de la soberanía de Dios sobre Israel la justicia retributiva.

⁴ Cf. 47, 5.

⁵ Rara vez los profetas expresan el amor de Yahweh por los pueblos extranjeros; y de ordinario es un futuro en relación con la instauración del reino de Dios (Is 2, 2-4 [Mi 4, 1-4]; 25, 6-8; 19, 18-25; Jr 12, 15; Jon 4, 11). Más raros son los textos que extienden el amor de Dios a todas las creaturas (cf. Sal 145, 9; Sir 18, 13; Sab 11, 24). Son pocos los textos, que mencionan explícitamente el amor de Dios por los individuos.

⁶ Según P. van Imschoot (*op. cit.*, p. 67 n. 1), **rah̄amim** significa primariamente las entrañas, que, para los hebreos, son la sede de los sentimientos. Como plural abstracto significa piedad, compasión.

⁷ De ahí, agraciarse, testimoniar su favor (Nm 6, 25). El israelita en todas sus necesidades implora a Dios que le sea favorable, que tenga piedad de él (Sal 6, 3; 25, 16).

Cf Ex 33, 19. De esta condescendencia divina hablan los relatos de los patriarcas y la tradición del Sinaí. Los profetas revelan esta compasión gratuita como una decisión fundamental de Dios (Os 2, 21; 11, 8s; Mi 7, 19; Jr 31, 20; Is 54, 8ss). El salmista se refiere a menudo a la compasión de Yahweh (119, 77). Los libros posteriores la destacan como un bien escatológico (2M 7, 29). Todos estos dichos cristalizan en la fórmula de Ex 34, 6.

⁸ Cf. Jr 12, 15; Ez 33, 11.

⁹ Cf. Ex 22, 26; 2R 13, 23; Is 49, 13.

¹⁰ Os 2, 25; Is 55, 7.

¹¹ Cf. Sir 18, 13.

DIOS UNO Y TRINO I

El sentido fundamental de sedhaqah y sedheq que traducimos por justicia, es: conforme a una norma. Es justo aquel que obra conforme a las normas de su naturaleza y de su relaciones sociales¹, según los deberes concretos, según el derecho (mis^hpat). El resultado del juicio, según E. Jacob², es, para el que ha sido declarado inocente, una verdadera liberación, porque él no sólo es restablecido en su derecho, sino que, por el despliegue de poder, del que ha sido beneficiario, su potencial de vida se encuentra en cierto sentido aumentado. Dios es justo³, es decir, obra siempre según las normas que fluyen de su naturaleza y de la alianza que lo une a Israel. Yahweh es invocado como juez.⁴ Dios es juez del mundo⁵ y de cada hombre.⁶ La historia deuteronomista refleja esa visión popular del justo juicio de Dios en la historia de la nación.

El anuncio de premio y castigo, de bendición y maldición, es parte integral de la alianza.⁷ Como Dios de la alianza⁸, Yahweh mantiene el derecho de Israel contra los otros pueblos. Por eso, sus victorias son llamados actos de justicia.⁹ La justicia de Dios puede ser puesta en paralelo con la salvación (Is 45, 8)¹⁰, con su bendición¹¹ o con su fiel bondad (hesedh) (Sal 36, 6s.11).¹² La justicia de Dios, entonces, no se opone a su bondad (hesedh), a su misericordia, a su gracia, sino que incluye estos atributos. En el DtIs, justicia significa casi siempre salvación o acción salvífica.¹³ La justicia puede ser invocada como el fundamento del perdón de los pecados.¹⁴ La gracia de Dios siempre es más grande que su juicio. La ayuda de Yahweh en el sentido del derecho también repercute al interior del pueblo. Yahweh se manifiesta como protector del derecho de la alianza, que también implica la comunidad de los otros hombres, quienes son sacados del caos de la ausencia de derecho.¹⁵

Los profetas unen mucho la justicia a la santidad. La justicia de Dios es manifestación de la santidad (Is 5, 15s). En los profetas, y éste es un rasgo característico de su doctrina, la justicia no se manifiesta sólo en la restauración del derecho de Israel respecto a las naciones que lo oprimen. Ella conlleva una reforma moral, que restaurará la justicia al interior de Israel y los restablecerá en un

¹ Según E. Jacob (*op. cit.*, 76), es un concepto de relación, modelado sobre relaciones concretas entre dos seres.

² *Op. cit.*, 77.

³ Cf. p. e. Jr 9, 23; So 3, 5.

⁴ Jc 11, 27.

⁵ Sal 82.

⁶ Sal 7, 9ss.

⁷ Ex 20, 5s; Dt 5, 9s; 28; Lv 26.

⁸ Según E. Jacob (*op. cit.*, 76), la justicia de Dios es puesta en el marco de la alianza y rara vez se la ve en relación a la creación.

⁹ P. e. Jc 5,11. Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I, 156), en el antiguo Israel parece que se habló de justicia de Dios sólo en relación a la ayuda contra los enemigos externos.

¹⁰ Is 56, 1.

¹¹ Sal 24, 5.

¹² Sal 85, 11; 89, 15; 103, 17; 145, 17; Jr 9, 23.

¹³ Is 45, 8; 51, 6. El juicio a los enemigos pasa a segundo plano frente a la plenitud de salvación y paz (Is 46, 13).

¹⁴ Sal 143, 1s.

¹⁵ Así el derecho divino aparece como el regalo de Yahweh (Os 2, 21; Is 33, 5). Dios también protege al individuo (Gn 16, 5; 1S 24, 13ss; Ex 22, 20-26; Jr 11, 20). Los pobres y los oprimidos por la injusticia acuden al Dios de la justicia (Sal 4, 2; 9, 5; 76, 10), para que los ayude a salvaguardar su derecho (Sal 10, 18). El cuidado de los débiles es puesto por Yahweh como tarea del rey. La justicia será propiedad esencial del soberano mesiánico (Is 9, 6; 11, 3ss). Este será llamado Yahweh nuestra justicia (Jr 23, 6). Así como la justicia de Dios asegura con el castigo de los pueblos la salvación de Israel (Is 41, 10ss), así también al interior del pueblo respecto a los que rompen la alianza. Pero para este castigo no se usa la raíz sdq.

DIOS UNO Y TRINO I

estado conforme a la voluntad de Dios, que ha instituido la alianza (Os 2, 21; Is 1, 26s).¹ Será una justicia regalada por Dios. Este hará la salvación para Israel y para todos los pueblos.² Lo que antes fluía de la alianza, ahora se ha universalizado.³ Por así decirlo, a la luz de la plenitud escatológica ha sido incluida en el dominio de la alianza la relación entre el creador y la creatura: el amor de Dios da derecho al hombre para llamarlo en su ayuda.

Según G Martin⁴, la justicia se dice de un Dios santo que no comete iniquidad; ella se dice de un Dios santo que no puede dejar el mal sin castigo, ni el bien ignorado. Ella se dice de un Dios misericordioso y lento a la cólera que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Ella se dice, finalmente, de un Dios amor que comunica su justicia al pecador y lo justifica. El israelita estaba cierto de la recompensa divina⁵ La gracia de Dios se muestra siempre más grande que su juicio.⁶ Esto vale para todo el actuar divino respecto al mundo⁷ y dura siempre.⁸

Según W. Eichrodt⁹, correspondiente al paulatino cambio de la piedad hacia la justicia de las obras, la justicia divina recibe preponderantemente el sentido de justicia distributiva, imparcial reparto de premios y castigos según la ley (los paganos, como pecadores sin ley, sólo castigos). Pero se destaca más la justicia educadora de Dios: el cuidado previsor de Dios para que su pueblo vuelva al camino de la ley (un poco de la justicia salvadora antigua, pero deformada por la recompensa imparcial). La grandeza del primitivo concepto de justicia divina está más bien, por sobre toda abstracción de ideas éticas, en la fidelidad a una relación de comunión concreta. Esto está en relación a la ley como fundamento de la comunidad, pero no se agota en la justicia retributiva. La justicia divina se vincula, como su efecto necesario, con el señorío divino.

d) El celo y la ira de Yahweh.

El celo como sentimiento de defensa de la personalidad de Dios, es común a las divinidades de todas las religiones antiguas. Pero el celo de Yahweh es del todo peculiar, porque las

¹ Os. 10, 12. Cf. Is 28, 16s; 32, 15-17; 61, 10s; 62, 2.

² Is 51, 5.

³ El piadoso conectará la justicia con la elección de Israel, cuyo fin era ser un pueblo santo y portador de bendiciones para todo el mundo.

⁴ Cf. E. Jacob, *op. cit.*, 76s.

⁵ En Jr 12, 1, el profeta reconoce la justicia de Yahweh en todas circunstancias, pero es incapaz de ordenar bajo ese prisma todos los acontecimientos. Los intentos de solución de la sabiduría dicen que la felicidad de los malos es sólo aparente (p.e. Sal 73) y que los sufrimientos de los fieles a Yahweh son pruebas divinas y medios de educación (Pr 3, 11s; Jb 5, 17ss). En Jb 38ss, Yahweh rechaza el que se le pida cuentas. Entonces surge el presentimiento de una retribución individual que trascienda el tiempo presente (Sal 49, 16). Esto es apoyado por la esperanza de la resurrección de los muertos (Ez 37, 1-14; Is 26, 19; Dn 12, 2s). Isaías 52, 13ss arroja nueva luz sobre el problema del sufrimiento: se revela tanto el castigo de Dios respecto al pecado como su justicia salvadora, que da al afligido la gloria de ser cabeza de los que han sido redimidos mediante él.

En la época antigua se consideraba que el castigo de un individuo podía recaer sobre otros. Todos se consideraban los huesos y la carne de sus padres o hermanos; ellos eran pensados como formando un todo orgánico, cuya cohesión aseguraba la salvación y la prosperidad de cada individuo, pero comprendía también la pérdida de todo en la desgracia. Ez destaca el castigo individual (18, 3s; cf. Dt 24, 16).

⁶ Ex 20, 5b-6; Os 11, 8s.

⁷ Sal 36, 7; Is 51, 5s.

⁸ Is 51, 8.

⁹ *Op. cit.*, I, 161s.

DIOS UNO Y TRINO I

más de las veces expresa el carácter exclusivo del Dios de Israel.¹ El Dios de Israel no soporta ningún rival ni ninguna imagen divina (Ex 20, 4s).² En los profetas, el celo está más bien relacionado a la santidad.³ Yahweh no puede ver profanar su santo nombre. El lo santificará restaurando a su pueblo oprimido (cf. Is 9, 6).⁴

El Dios celoso reacciona castigando los comportamientos y acciones que contravienen su ser y su voluntad.⁵ Por supuesto, a toda ruptura de la alianza corresponde un castigo. Esta reacción de Yahweh no se atribuye a la justicia sino al celo y a la ira.⁶ Cuando se aplican a Yahweh términos derivados de **qn** (tener celo; estar celoso), siempre es en sentido positivo, correspondiente al celo humano por el bien.⁷ Se trata de la imposición del señorío único de Yahweh y de su honra, y de la obediencia a él contra toda ruptura de la alianza por parte de Israel, o se dirige contra los paganos y sus ídolos. Expresa que es Dios en la alianza y en la historia de salvación, y que es santo (cf. Jos 24, 19). Y el celo de Yahweh no sólo es fuente de castigo para el pueblo pecador⁸, incluso para los hombres en general⁹, sino que también salva a Israel en caso de que los enemigos intenten exterminarlo (cf. Is 59, 17).¹⁰

La cólera o ira, es reacción del Dios santo contra todo lo que atente contra su majestad o perfección.¹¹ La mayor parte de las veces se refiere a la arrebatada reacción de Yahweh contra la violación del derecho divino de la alianza (cf. Ez 5, 13) o contra la duda respecto a su voluntad de alianza y a su poder salvífico.¹² También hay celo e ira divina contra los enemigos de Israel, cuando éstos se exceden en la tarea de azote de Dios respecto al pueblo de Dios, dada por Yahweh.¹³ Los profetas anuncian un destino de ira¹⁴, que sólo podrá ser cambiado por el irracional amor de Dios.¹⁵

¹ Según D. Barthélemy (*Dios y su imagen. Trayectoria bíblica de la salvación*, 2 ed., San Sebastián 1965, p.162), una vez que Israel ha escogido, sólo son posibles dos actitudes: o ser objeto del favor y de la protección de Dios o correr el riesgo de verse consumido y destruido por él.

² Ex 34, 14. Cf. Dt 4, 23s.

³ Cf. Ez 39, 25 El A.T. determina la santidad de Dios como su celo (Jos 24, 19).

⁴ Cf. Is 37, 32; 63, 15; Joel 2, 18; Za 1, 14; 8, 2. En Ez 36, 5s, etc., su celo está asociado a su cólera dirigida contra las naciones hostiles a Israel. Según J Hänel, la santidad celosa (ambos muy unidos) sería el rasgo esencial de la concepción mosaica de Dios (cf. W. Eichrodt, *op. cit.*, I, 133 n. 15).

⁵ De esto no son exceptuadas las naciones, p.e. el caso de Sodoma o la expulsión de las tribus cananeas (cf. Dt 18, 12).

⁶ Ex 20, 5; Jos 24, 19; Dt 9, 8; 11, 17. Cf. Na 1, 2s.

⁷ Cf. 1M 2, 26s.

⁸ Ez 16, 42.

⁹ So 3, 8.

¹⁰ Cf. Is 9, 6; 26, 11; Za 1, 14; Sb 5, 17

¹¹ Según E. Jacob (*op. cit.*, 1-93), la cólera está siempre puesta en relación con Yahweh. El día de Yahweh será un día de cólera.

Hay una cólera de Dios que está unida a ese poder terrible y aplastante de la divinidad. Con todo, la acentuación de la alianza y el aspecto moral que le era inherente ha llevado a motivar la cólera con la trasgresión de la alianza. Paralelamente, la cólera contra las naciones responde a motivos morales.

¹² Nm 11, 1. Cf. Dt 6, 15; 29, 15-19; Jos 23, 16, etc. Así todo lo que es castigo del pecado aparece como obra de la ira de Dios (cf. p.e. Nm 25, 3).

¹³ Cf. Is 10, 5ss; 30, 27.

¹⁴ Cf. Dt 29, 22.

¹⁵ Os 11, 9. Hay arrepentimientos de Dios que van ligados a la conducta humana.

DIOS UNO Y TRINO I

La ira de Dios se convierte en destino inevitable. Ante todo, el juicio final llevará en sí el signo de su ira.¹

El A.T. usa una serie de términos para expresarla, algunos de los cuales son bastante gráficos. Mientras que *celoso* puede convertirse en un apodo de Yahweh², el término *iracundo* o *airado* no alcanza esta significación. Esto es notable, dada la frecuente aplicación a Yahweh de expresiones que significan ira. La cólera de Yahweh es descrita como una pasión violenta, que debe descargarse para apaciguarse (Ez 16, 42). La cólera es un castigo del pecado, y no una explosión del mal humor o de la envidia de un Dios arbitrario o caprichoso, porque Yahweh es un Dios justo. Casi todos los textos que mencionan la cólera, la presentan como la venganza de una injuria hecha a la majestad de Dios.³ Sin embargo, en algunos relatos antiguos, la cólera de Yahweh parece explotar sin razón (2S 6, 6s).⁴ En estos casos se pretende inculcar a las generaciones siguientes preceptos rituales con ejemplos drásticos. Habitualmente, además, se relaciona toda desgracia con el juicio de Yahweh (cf. Am 3, 6).⁵ Por eso, la ira de Yahweh a menudo era enigmática. Pero jamás se miró al Dios de la alianza como dios demoníaco. La revelación insiste en la paciencia de Yahweh (lento a la ira, y misericordioso)⁶. Los profetas desabsolutizan la ira de Dios (cf. Is 54, 8).⁷ Los arrebatos de la ira divina, de que habla el A.T. para atestiguar la personalidad viviente y la santidad penetrante de Yahweh⁸, están siempre envueltos por una voluntad mucho mayor de alianza (Os 11, 8s). Ponen ante los hombres la seriedad de su voluntad, pero también su amor. Su cólera dura un instante; su favor, toda la vida (Sal 30, 6). Según W. Eichrodt⁹, la ira no es un predicado constante del Dios de Israel, como la santidad y la justicia. Luego, todo debe ser entendido bajo la voluntad de comunión del Dios de la alianza¹⁰

G) Algunos aspectos que preparan la revelación trinitaria

1) La paternidad de Dios en el A.T.

Investigamos la paternidad de Dios, porque en el N. T. **ho theós** casi aparece exclusivamente referido a Dios el Padre. Cristo profesa la enseñanza sobre Dios del A.T., y a ese Dios lo anuncia como su padre, nuestro padre. Por eso, todas las expresiones sobre Dios, especialmente las sobre su trascendencia y absoluta falta de origen, las referimos especialmente a Dios el Padre.

¹ So 1, 18.

² Ex 34, 14.

³ Mi 5, 14, etc.

⁴ 1S 6, 19; 2S 24, 1. Según W. Eichrodt (*op. cit.*, I, 170), la fuerza del yahvismo se ve en la asunción de cosas oscuras (etiológicas y locales) en Ex 4, 24ss y Gn 32, 25ss.

⁵ Como muchos de los antiguos, los israelitas atribuían a Yahweh todas las calamidades públicas o privadas que se abatían sobre ellos, p.e. Nm 11, 33; Jc 2, 14; Lam 3, 37s. Cf. Dt 32, 39; 1S 2, 6s; Is 45, 7; Qo 7, 14.

⁶ Ex 34, 6; Joel 2, 13; Jon 4, 2; Sal 86, 15; 103, 8; 145, 8; cf. Nah 1, 3; Ez 18, 23.

⁷ Cf. Os 11, 9; Jr 3, 12.

⁸ Según Cl. Westermann (*op. cit.*, p.139 n.19), la ira de Dios es limitada, pero su bondad no tiene límite. La ira de Dios es la experiencia de un poder destructivo, aniquilador, cuya actividad necesariamente es parte de la realidad. En su ira Dios reacciona al mal, a la corrupción, a amenazas mortales de toda suerte. La energía y la pasión, expresadas en la palabra ira, sirve a la vida. Esto se ve por el énfasis recurrente en la preponderancia de la compasión de Dios comparada con la ira.

⁹ *Op. cit.* I, 170.

¹⁰ La limitación del castigo frente a la bendición muestra el límite de la cólera frente a la voluntad agraciante (Ex 20, 5s).

DIOS UNO Y TRINO I

Según P. van Imschoot¹, entre los semitas el Dios nacional no sólo es rey, sino también padre de su pueblo. Así Yahweh es el de Israel, porque lo ha engendrado (Dt 32, 18), es decir creado², educado y nutrido (Is 1, 2; Dt 8, 5). Pero esta idea implica la protección (Dt 1, 31; 32, 10-14), más que el amor de Dios. Los profetas insistirán en el amor implicado en la paternidad divina. Según W. Eichrodt³, en el uso israelita del nombre de padre predomina el pensamiento del Creador de la existencia nacional, quien tiene derecho al servicio del pueblo, así como le participa su asistencia.⁴ Pero en la plegaria se recurre a la misericordia del Padre celeste (Is 63, 15s).⁵

Según R. Schulte⁶, en primer lugar, el uso del nombre *padre* en relación a Yahweh no es especialmente característico. Al comienzo es raro, y en el tiempo postexílico se hace más frecuente.⁷ Debe haber influido el uso de las religiones vecinas, que lo entendían en una forma física, lo que produciría cierta cautela en el yahvismo. La comprensión de la paternidad de Dios, específica del A.T., se fundamenta en la libre elección del pueblo por Yahweh y en la conclusión de la alianza. Yahweh ha hecho a su pueblo para sí⁸ y en su misericordia paternal siempre le está cercano.⁹ Así el concepto de Padre, lejos de una comprensión física, incluye no sólo la constitución por Dios, amante y libre, del pueblo, sino también la forma permanente de comportarse de Yahweh con su pueblo¹⁰

Esto se profundiza universalizándose: el Dios es Padre y Señor no sólo de Israel¹¹ sino también de todos los hombres y del mundo.¹² Esto se destaca sobre todo al relacionar el concepto de Padre a la creación¹³ Lo poco físico-mítico de la paternidad se manifiesta en otro grupo de textos, que expresan todavía más claramente la gratuita adopción del pueblo (Jr 3,4.19; 31,9). Aquí va unida la paternidad de Dios con su santidad y con su majestad que exige veneración.¹⁴

Circunstancialmente, en tiempos posteriores, es profundizada y enriquecida la conciencia de la paternidad de Dios mediante una gran interioridad en relación al individuo, especialmente a los pobres y débiles.¹⁵ Otros aspectos de la profundización de la paternidad divina, los vemos p.e. en Jr 31, 20; Sal 103, 13.¹⁶ Se une en Dios lo paternal y lo maternal (cf. Is 49, 15).¹⁷

¹ *Op. cit.*, 83.

² Cf. Dt 32, 6.

³ *Op. cit.*, I, 152s.

⁴ Ex 4, 22; Dt 32, 6.18; Is 64, 7; 1, 2; 45, 9-11.

⁵ También el castigo paternal es educativo (Pr 3, 12; cf. Dt 8, 5).

⁶ *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, en *Mysterium Salutis* II, 49-84, p.61s.

⁷ Según E. Jacob (p.49), los israelitas rara vez llaman a Yahweh *Padre* y así mismos *hijos* de Yahweh. Es más bien Dios quien se designa a sí mismo como Padre, llamando a los israelitas sus hijos.

⁸ Is 63, 7-64,11.

⁹ Cf. Is 1, 2; Dt 8, 5; Sal 103, 13.

¹⁰ Cf. Os 11, 1-9; Jr 31, 15-20; Is 64, 7. Véase Is 49, 15; 66, 13.

¹¹ Dt 32, 6; Mal 2, 10.

¹² Sb 14, 3.

¹³ Según D. Barthélemy (*op. cit.*, 102), el Israelita tiene que inmolar a los primogénitos de los animales y rescatar a los humanos para que recuerde que Dios es el verdadero padre.

¹⁴ Mt 1, 6; 2, 10.

¹⁵ Sal 68, 6.

¹⁶ Jr 3, 19. Cf. Dt 32, 10ss.

¹⁷ Cf. Dt 32, 6.18; Os 11, 1-9; Is 66, 13.

DIOS UNO Y TRINO I

También en la invocación de la súplica aparece siempre más a menudo el nombre de Padre.¹ En relación con Dios como padre del pueblo, la fidelidad personal reverencial interviene cada vez más como motivo, en lugar de la pertenencia sanguínea.²

Al nombrar a Yahweh como padre del rey (2 Sam 7,14)³, que principalmente era en sentido adoptivo, en el Sal 2,7⁴ y a la luz del N.T. se expresa una relación más íntima de origen. En el judaísmo tardío, muy frecuentemente se aplica a Dios el nombre de padre, especialmente en relación a todo Israel y, a menudo, en las formas de plegaria. Según W. Eichrodt⁵ va unido al concepto de realeza de Yahweh, por lo que los rasgos de poder soberano pasan a recubrir los pensamientos de amor.

Una confirmación de la paternidad de Dios son los dichos sobre la filiación del pueblo⁶, de los individuos como el rey y el Mesías⁷, y también del justo.⁸ En el A.T. hay poco material respecto a *Hijo de Dios*, como también respecto al nombre de padre. La novedad de Jesús sobre la paternidad de Dios ya estaba preparada, aun el uso de **ho theós** respecto a Dios Padre (p.e. en la unión entre el nombre de padre y el concepto de creador).

2) Ángel de Yahweh-Palabra de Dios-Sabiduría-Espíritu.

Este grupo es caracterizado por no tratar tanto del nombre, designación o comportamiento de Yahweh, cuanto de la designación de determinadas formas de mediación que, por así decirlo, usa Yahweh para estar presente y activo en medio de su pueblo o para protegerlo. Es característica la forma genitiva *de Dios* al tratar de estos seres o poderes (virtudes). Ayudan a penetrar más en la trascendencia y a la vez en la inmanencia de Dios. En cierta forma continúan lo que ya se dijo sobre la gloria, el rostro y el nombre de Yahweh. En cierta tendencia a hypostasear estas mediaciones y en lo que se dice de ellas, se prepara el terreno hacia una posible revelación trinitaria. Recordemos que el Hijo es el enviado del Padre, la palabra (Jn 1, 1.14), la sabiduría (1Co 1, 24.30).

a) El ángel (**mal'akh**) de Yahweh

La comparación con otras formas de manifestaciones divinas, como el rostro, el nombre, la gloria, muestra lo personificado que es el ángel de Yahweh. Esta forma de manifestación es del tiempo antiguo de Israel; después parece ser superada por la experiencia del espíritu de Yahweh.

El ángel de Yahweh o de Dios toma un lugar especial entre los seres celestiales que pertenecen a la corte del gran rey. Es una palabra extranjera que designa ante todo al mensajero (de Yahweh o de Dios).⁹ Toma diversas tareas, que a veces hacen retroceder su carácter de mensajero (cf.

¹ Is 63, 16.

² Sb 2, 16.

³ Sal 89, 27.

⁴ Probablemente era proclamado así en la entronización.

⁵ *Op. cit.*, I, 153.

⁶ Ex 4, 22s; Os 2, 1; Is 1, 2ss; 43, 6s; Jr 31, 9.

⁷ Sal 2, 7.

⁸ Sab 5, 5; 2, 16ss. Ser hijo tiene consecuencias para el comportamiento (Dt 14, 1). También aparece circunstancialmente en el A.T. el concepto mítico de dioses o hijos de Dios (Gn 6, 1-4; Sal 82), que progresivamente va siendo subordinado a Yahweh (Sal 89, 6ss; Jb 1s).

⁹ Se le añade algo para decir que es de Dios.

DIOS UNO Y TRINO I

Gn 24, 40).¹ Así es conductor y protector de los que temen a Dios, especialmente de los profetas (1R 19, 5ss)², o hace de exterminador trayendo la peste y la destrucción como castigo del rey celestial (2S 24, 16s)³, o es el mismo concebido como juez celeste (Za 3,1-7).⁴ Como enviado de Yahweh ayuda a Israel en la travesía del desierto (Ex 14,19, etc.). En casi todos los textos es un poder bienhechor que, por mandato de Yahweh, acompaña a su pueblo para ayudarlo.

Hay un grupo de expresiones en que el enviado no se distingue claramente de su Señor, p.e.: Gn 31, 11.13.⁵ Se ha discutido mucho la explicación de esto. Desde la época de los reyes no se vuelve a oír hablar de esta íntima unión entre Yahweh y su enviado⁶ Según W. Eichrodt⁷, los relatores primitivos vieron, en determinadas ocasiones, en el **malakh YHWH**, a Dios mismo actuando, y tan inmediatamente que ningún ser celestial podía ser intermediario, pero no como si el mismo Señor del cielo hubiera bajado en persona a la tierra sino como si él usara una máscara o un figurante para comunicarse inmediatamente con sus elegidos (mantiene la trascendencia del ser, pero hay presencia inmediata y oculta en relación a su actuar salvífico). En la figura del mensajero, que es próxima a los hombres, puede corporalizarse de paso, para dar certeza a los suyos de su cercanía inmediata. Que el pensamiento primitivo no tuviera una frontera clara entre el yo y el mundo que lo rodea quizás pueda ayudarnos a comprender la facilidad con que el pensamiento israelita realiza el tránsito del **malakh** al mismo Dios. El real fundamento de esta concepción es la experiencia de Dios que tiene Israel, que une la alteza supramundana del Dios de la alianza con la energía intramundana de su actuar. Trata de tender un puente mediante el **malakh yhwh**. La fuerte experiencia del espíritu en el profetismo, va a desplazar al **malakh**.

b) La Palabra (**dabhar**) de Dios

Para Israel la palabra de Dios, como palabra en general, pero especialmente como palabra de su Dios, está presente y activísima en la historia de la revelación y de la salvación⁸ La consideraremos bajo tres puntos de vista.

Palabra de Dios en el A.T, primitiva y principalmente, dice palabra de instrucción (normativa, de orden), en la que Dios revelándose manifiesta su voluntad al pueblo, a quien eligió libremente y a quien constituye como pueblo suyo mediante su instructiva palabra de revelación. Esto corresponde al acontecimiento total del Sinaí. Desde el monte de la revelación salen las palabras⁹, las

¹ Cf. Nm 20,16; 2S 24,16; 2R 19,35, etc. Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 118), siendo el nombre un doble de la persona, este ángel, en el que está el nombre de Yahweh, ejerce sobre el pueblo una autoridad semejante a la de Yahweh: sus órdenes son las de Yahweh (cf. p.e. Ex 23, 20ss).

² 2R 1, 3.15.

³ 2R 19, 35.

⁴ 2S 14, 17.20.

⁵ Cf. Gn 16, 7-14; Gn 21, 17s; 22, 11ss; 48, 15s; Ex 3, 2ss; Jc 2, 1-4; 6, 11ss. En Ex 33, 2s, Yahweh se distinguiría claramente del ángel.

⁶ Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 122), el ángel de Yahweh jamás es mencionado en los libros proféticos fuera del caso de Zacarías, y en los libros posteriores al exilio no juega jamás el rol que tenía en los textos antiguos. Después del exilio es, de ordinario, muy netamente distinguido de Yahweh; es el gran visir de Dios, o simplemente su mensajero, ejecutor de algunas de sus obras.

⁷ *Op. cit.*, II, 9s.

⁸ Según R. Schulte (*Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, p. 65, en *Mysterium Salutis* II, 49-84), en el término **dabhar** hay un doble aspecto: uno noético (contiene la esencia de lo conocido y manifiesta su conocimiento) y otro dinámico. El **ruah** (*Ib.*, 65) no tendría este aspecto noético.

⁹ Ex 20, 1; 34, 1.

DIOS UNO Y TRINO I

10 palabras¹, dirigidas sólo a Moisés, para que las comunique al pueblo.² A través de esta palabra, como instrucción reveladora y como documento (testimonio), el pueblo se constituye en pueblo de Dios.³ Todos estos elementos son teológicamente desarrollados en el Deuteronomio.⁴

Bajo un segundo aspecto, la palabra de Dios se puede llamar palabra profética en el A.T. Esta es llamada palabra de Dios en un sentido privilegiado, como se ve por la frecuencia de su uso. Era característica de la palabra normativa, que acabamos de ver, su supratemporalidad y su incontestable validez para todas las generaciones, expresada en las tablas de piedras del decálogo. La palabra profética, en cambio, es una palabra para el momento histórico. Es principalmente la palabra oída o vista por los profetas, que viene de Dios.⁵ Esta palabra domina al profeta⁶, quien debe profetizar (Jr 20, 9). La palabra convierte al profeta en un enviado de Yahweh⁷, en su boca (Jr 15, 19). Así las palabras y acciones simbólicas del profeta son palabras de Dios (Is 20, 1ss). Esta palabra de Dios, especialmente desde Samuel, es el poder decisivo en la historia de Israel.⁸ Donde está la verdadera palabra profética, ahí Yahweh actúa, anuncia, conduce, sana, juzga (Jr 1, 10). Actúa siempre y sin fallar.⁹

Finalmente, la palabra de Dios también es concebida como palabra del Creador. El conocimiento de la palabra del Creador, que todo lo funda, es una ampliación y profundización de los aspectos anteriores. Aparece las más de las veces en los escritos tardíos (Sal 33, 6).¹⁰ El llamado de Dios¹¹, su hablar¹², el aliento de su boca¹³, es una orden para comenzar a ser.¹⁴ A la vez es la fuerza que determina el ser y lo mantiene.¹⁵ La respuesta a la palabra creadora es la alabanza.¹⁶ También hay lugares en que la palabra creadora está relacionada con el destino de Israel, ya en

¹ Ex 34, 28; Dt 4, 13.

² Peculiar es la posición de Moisés, fundada en la palabra y a través de ella. Las 10 palabras constituyen el fundamento de toda la vida moral y de los deberes de la alianza de Israel. Todas las otras enseñanzas se basan en ésta. Esto implica también una fijación por escrito para conservar y transmitir a todas las generaciones (Ex 32, 16; cf. Ex 24, 4).

³ Ex 24, 8; cf. Ex 19, 4ss.

⁴ La gloria de Dios aparece en su palabra. Moisés es destacado como el único mediador de Israel (Dt 34, 10). En la palabra testimoniada por escrito tiene Israel la promesa de salvación, en cuanto cumpla las instrucciones, significando que quiere ser el pueblo de ese Dios (Dt 28, 1ss; 30, 15ss). En el Dt la designación **debarim** se usa para todo tipo de leyes (Dt 1, 18, etc).

⁵ Is 21, 2-10; Nm 24, 16.

⁶ Ez 2, 8ss.

⁷ Is 6, 8; Jr 1, 7; 26, 12.15.

⁸ Respecto al poder de la palabra, cf. Os 6, 5; Is 9, 7ss; 55, 10s; Jr 1, 9s. Sobre este aprecio profético de la palabra se construye la comprensión deuteronomista de la historia: la historia es la realización de la palabra de Dios.

⁹ Aunque esté condicionada por el tiempo, hay que mantenerla por escrito (Jr 36, 1s) Porque la promesa es una preparación actuante de una salvación todavía no presente definitivamente (cf. Is 55, 10s; Hab 2, 2s). Además la palabra profética debe ser voz viva y actualizada de la palabra de la Alianza.

¹⁰ Sb 9, 1.

¹¹ Is 48, 13.

¹² Sal 33, 9.

¹³ Jdt 16, 14.

¹⁴ Gn 1, 3.

¹⁵ Sal 148, 6.8; Jb 37, 5-13.

¹⁶ Sal 19; 148, 5.

DIOS UNO Y TRINO I

referencia a la palabra normativa¹, ya a la historia de salvación.² Así es considerada la creación del mundo como el hecho primero de la historia de salvación³

En el A.T., es relacionado con la palabra de Dios todo el actuar de Dios en la fundación y conservación del mundo, en la libre conducción del pueblo, y hasta de toda la humanidad. Esta palabra de Dios es considerada estrechamente unida a la libre voluntad del Dios que habla. Así la palabra de Dios destaca tanto la trascendencia como la inmanencia de Dios. Esto es aclarado también en el intencional ir hypostaseando la palabra, aunque no sea tanto como respecto a la sabiduría. Justamente en el tiempo de la decidida codificación de la palabra normativa, se da una tendencia creciente (principalmente poética) a la personificación de la palabra⁴, que debe salvaguardar su fuerza dinámica (historicamente experimentada), su magnitud de realidad presente y viva. Véase Is 55, 10s; Sal 147, 15ss; Sb 18, 15, donde la Palabra como tal (sin tener un contenido especial) realiza poderosas obras divinas. Visto desde el N.T., no es una hypóstasis vacía sino cada vez más rica y complexiva para el poder presente y salvador de Dios en su palabra. En el N.T, Jesucristo es la Palabra de Dios encarnada.

Según W. Eichrodt⁵, en la relación de la palabra a la inspiración, a la conducción de la historia y a la creación, ésta se topa con el espíritu. Era imposible una delimitación. Se podría decir que la idea del espíritu responde a la pregunta por la vida divina en el mundo; y la idea de la palabra a la pregunta por la revelación del Dios que conduce la historia y por cómo hacer su voluntad. Los respectivos principios decisivos son: el poder vivificador y el pensamiento y voluntad expresados⁶

c) La sabiduría (**hokhmah**) de Dios.

Ya tratamos largamente de Dios y su relación a la sabiduría en cinco libros sapienciales. Ahora volvemos rápidamente a la sabiduría para considerar, sobre todo, cierto encaminarse a ser "hypostaseada" (personalizada). La conciencia religiosa de Israel reconocía a la sabiduría como una posesión propiamente divina (Sir 1, 1-10; Sb 7, 25s)⁷ Y Dios la comunica al que quiere.⁸

Según W. Eichrodt⁹, el concepto de sabiduría se amplía bastante. De la sabiduría de la vida se llega a que el orden y finalidad del cosmos es obra de la sabiduría.¹⁰ La sabiduría es como un prototipo para que Dios haga el mundo y el orden de la naturaleza. Ya se había dicho que Dios hizo el

¹ Sal 33.

² Sal 147; Is 44, 24-28.

³ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, II, 44s), la descripción sacerdotal de la palabra creadora, comparada con la del profeta que es más dinámica, tiende a lo estático. La concepción sacerdotal de la palabra de Dios se vio reforzada por la creciente reducción de la palabra de Dios legal a la Escritura. La ley llega a ser llamada *palabra de Yahweh* (p.e. 2Cr 34, 21; 35, 6). Al estar la S.E. en el centro del culto, se busca más la Palabra en el Libro. Los profetas postexílicos señalan las profecías anteriores como norma válida (p.e. Za 7, 7.12). Así va llegando a su plenitud la concepción sacerdotal que iguala la palabra al ordenamiento del legislador divino, mediante el cual la naturaleza y la vida están sometidas, igualmente, a su voluntad.

⁴ Cf. Is 9, 7; Jr 20, 9; 23, 29; 39, 16; Sal 107, 20; Sb 16, 12; Ba 4, 37; 5, 5.

⁵ *Op. cit.*, II, 47.

⁶ Espíritu y palabra se encuentran frecuentemente juntos, p.e.: 2S 23, 2; Is 59, 21; Sal 33, 6; 147, 18.

⁷ Jb 12, 13; 28; Dn 2, 20ss; Ba 3, 15-38.

⁸ Gn 41, 38; 1R 3, 28; Is 11, 2s; Dn 5, 11; Sir 1, 1.10; Sb 7, 7; 8, 21; 9, 17,

⁹ *Op. cit.*, II, 50-53.

¹⁰ Jb 28, 23.25-27.

DIOS UNO Y TRINO I

mundo con sabiduría.¹ Véase Pr 8, 22-31; Sb 7, 21. La sabiduría creadora, que sale de Dios, para el mismo Dios es algo objetivo. Y esta relación a la creación y a la mantención del todo será, en adelante, inseparable de la sabiduría (Sb 8, 1.4ss).² Un segundo enriquecimiento es la elevación de la sabiduría a hypóstasis. Hay algo que es propio del lenguaje poético y que también se aplica a la necesidad.³ Pero en Jb 28 y Pr 8 ya se pasaría a la hypóstasis⁴, como sería confirmado por los deúterocanónicos.⁵ La razón para esto, además de la separación de lo trascendente respecto a lo intrahumano, es que los maestros de sabiduría quieren tener una autoridad no inferior a los profetas, quienes se refieren al espíritu y a la palabra de Dios. Tenía, pues, poder la sabiduría, como el mismo Yahweh, para alabar y castigar.⁶

La sabiduría, como creadora del hombre, lo quiere⁷ y busca hacerlo feliz. Invita a una alianza con ella.⁸ Es la que da la inteligencia para gobernar.⁹ Toda voz que enseña el bien, es su voz; y toda obra buena está bajo su influjo.

Según R. Schulte¹⁰, la sabiduría, especialmente en el período postexílico, es desarrollada con un gran peso teológico y religioso. Es celebrada como divina e igualada a la palabra histórico-salvífica normativa y profética. La sabiduría de Dios se manifiesta también en la creación (Pr 3, 19).¹¹ Los cánticos de la sabiduría¹² la elevan a una esfera divina y la personifican mucho. Aunque sea poético-literario, tiene, con todo, un grado de independencia en estrecha cercanía y dependencia de Dios. Su relación personal a la creación y a la Thora o a Israel como pueblo elegido y así a cada justo, encuentra su propio esclarecimiento sólo en el N.T.

Según W. Eichrodt¹³, en forma especial se relacionan espíritu y sabiduría, ya sean puestos el uno al lado del otro¹⁴, ya se impliquen mutuamente como en Filón y 4Esd, ya se identifiquen como en Sb¹⁵, donde la sabiduría, como aliento de Dios, igual que el espíritu, representa

¹ Sal 104, 24; Pr 3, 19.

² Sir 1, 2-6; 24, 5s; Sb 7, 12.17ss.21ss; 9, 9, etc.

³ Pr 7, 10ss; 9, 13ss.

⁴ A este propósito, P. van Imschoot (*op. cit.*, 226ss), aduciendo serias razones, se manifiesta contrario a que la sabiduría sea hypóstasis personal. El pensamiento hebreo es imaginativo e incapaz de concebir un concepto puramente abstracto, p.e. una fuerza, una cualidad, una acción. Representará a la fuerza como una substancia concreta, activa. Pero, en este caso, no piensa en una existencia o actividad independiente. Son libros de moralistas que se expresan poéticamente. Concluye que sólo se trata de prosopopeya.

G. von Rad (*Weisheit*, 189ss) niega también que sea hypóstasis en sentido estricto. Es como una personificación de la sabiduría que está en el mundo, del orden del mundo, puesto por Dios, que llama al hombre. Recién en Sb se da un paso decidido a una especie de divinización místico especulativa de la sabiduría.

⁵ Cf. Sir 24, 3; Sb 7, 25ss; 8, 3s; 9, 4.

⁶ Pr 1, 22ss; 3, 16s.

⁷ Pr 8, 17.31b.

⁸ Pr 1, 20ss; 4, 6ss. Cf. 7, 4.

⁹ Pr 8, 15s.

¹⁰ *Op. cit.*, 68s.

¹¹ Pr 8, 22; Sb 7, 22-8, 1.

¹² Pr 1, 20-33; 9, 1-6; Sir 24.

¹³ *Op. cit.*, II, 55.

¹⁴ Dn 5, 11s; Sb 9, 17.

¹⁵ En Sb, según P. van Imschoot (*op. cit.*, 231s), la sabiduría es personificada con un poco más de vigor que en Pr y Sir y es identificada con el espíritu divino (1, 4-6; 7, 22-24; 9, 17). Cf. *Ib.*, 191s.

DIOS UNO Y TRINO I

el poder divino tanto en el mundo físico como moral y educa a los hombres como espíritu amigo de ellos.¹

d) El espíritu (**ruah**) de Dios

Una forma de mediación, muy destacada en el A.T., que hace presente a Yahweh en medio de su pueblo, es el espíritu de Dios.² En primer lugar, **ruah** significa viento³, desde la suave brisa hasta la tormenta. Debido a su importante función vital, muy experimentada por labradores y pastores, este **ruah** es atribuido a Dios creador y conservador (cf. Gn 1, 2)⁴ Por eso, la peculiar intervención de Dios en la historia de Israel es atribuida a este **ruah** de Yahweh (cf. Ex 14, 21s).⁵ No

¹ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, II, 55s), no hay que menospreciar el significado de la hypóstasis de la sabiduría para el trato con el helenismo. Pero tiene su sentido para la comunidad a través de su unión con la ley; añade el conocimiento de Dios como nuevo contenido a la sabiduría de la vida y al conocimiento de la naturaleza. Así podía responder a la pregunta helenística por la verdad sin volatilizar la fe en la revelación de Dios a su pueblo. Los paganos también podían alcanzar la sabiduría divina porque ésta intervino en la creación. Pero, junto a esta revelación general, hay una revelación especial para Israel. La sabiduría regalada a Israel era altísima y debía determinar lo verdadero y lo falso del conocimiento pagano. El judío no necesitaba la condescendencia de saber lo oculto, que conduce al error (Sir 3, 22-24). En el temor de Yahweh, que custodia la obediencia a la ley, tenía no sólo el comienzo y la raíz, sino también la coronación de la sabiduría (Sir 1, 14.16.18.20).

² Según Y Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, un volumen, p.19s), los 378 empleos de **ruah** en el A.T.se distribuyen en tres grupos de importancia cuantitativa sensiblemente igual: el viento, soplo de aire; la fuerza viva en el hombre, principio de vida (aliento), sede el conocimiento y de los sentimientos; la fuerza de vida de Dios, por la que él obra y hace obrar, tanto en el plano físico como espiritual. Si el mundo griego piensa en categorías de substancia, el judío piensa en categorías de fuerza, energía, principio de acción. Según D. Lys ("*Rûach*". *Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël* [Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 56], Paris 1962, p. 336), en el origen **ruah** ante todo concierne a Dios, y después del exilio designa al hombre. Se puede pensar que el mensaje de re-creación de Ezequiel es bisagra entre ambos. El viento es netamente distinto de Dios (*Ib.*, 341). Es un elemento de la naturaleza para expresar la acción de Dios. Para castigo o para salvación, el viento expresa la presencia activa de Dios.

Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 196ss), es el mismo Yahweh que obra en el hombre. Pero el **ruah** es como la palabra, más exterior a la persona y más separable que la mano, el rostro o la boca: el soplo, igual que la palabra, obra cuando sale del ser animado. Por eso que es representado como una entidad que actúa fuera de Dios, aunque no se distinga realmente de él.

³ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, II, 24), **ruah**, como **pneûma**, significa viento; puede referirse al aire que se mueve en la naturaleza o al aliento. No es extraño que el hombre primitivo haya visto en ambos un misterio de presencia y actuación divinas. Lo veían relacionado a la vida y a la fecundidad. Como portador de la vida lo ven saliendo de Dios y comunicando la vida a la naturaleza y al hombre. En Egipto como en Israel, la divinidad insufla al hombre el aliento de vida. Las concepciones babilónicas se mueven en la dirección de que este aliento de vida da fuerza para una larga vida, para curar; da sabiduría sobrehumana para obtener oráculos y presagios.

Según J. Guillet (*Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation* (Théologie, 18), ed. corregida, Paris 1954, pp.200-216.218), el viento es para los poetas hebreos el soplo de las narices de Yahweh (Ex 15, 8.10; Sal 18, 16, etc.). A parte del empleo característico donde es símbolo de la inconsistencia y de la nada (Is 41, 29; Pr 27, 16, etc.), el viento en la Biblia es normalmente asociado a Dios de una manera más o menos explícita. El viento, más que otras fuerzas del mundo, es un poder divino. El mar permanece un símbolo habitual de las fuerzas hostiles a Dios. El viento, por el contrario, es su instrumento siempre dócil. Para Yahweh es más que un mensajero de confianza; pertenece a su escolta ordinaria, lleva a Yahweh sobre sus alas (Sal 104, 3; cf. vers. 29s). El soplo de las narices es normalmente el de la cólera; el soplo de la boca es normalmente bienhechor: de él emana la vida del mundo.

⁴ Gn 8, 1; Sal 33, 6. Respecto al soplo de Dios como una fuerza que destruye, cf. p. e. Os 13, 15; Is 30, 28; Jb 4, 9. Según E. Jacob (*op. cit.*, 98s), el viento tiene una doble función: poder destructor, y poder acumulador de nubes fertilizantes. Además tiene una ligereza e inasibilidad que también sugiere lo divino. Asimismo, es el aliento de vida.

⁵ Ex 15,10. Según Cl. Westermann (*op. cit.*, 76), el término **ruah** YHWH está enraizado en la lucha de liberación de Israel del primer período. El espíritu de Dios tomaba y habilitaba para realizar el hecho de liberación.

DIOS UNO Y TRINO I

es visto como un poder independiente cerca de Dios, sino más bien como totalmente a disposición de la majestad de Yahweh, quien se sirve libremente de él (Jr 10, 13)¹

Junto a este significado, hay otro muy conectado: **ruah** como aliento vital, como respiración del hombre (cf. Sal 146, 4).² La respiración es signo de vida, por eso que **ruah** puede simplemente significar vida. En ese sentido, Dios es la fuente y el **ruah** es propiedad de Dios.³ El hombre vive tanto cuanto Dios le comunica su **ruah** (Sal 104, 29s).⁴ A partir de aquí queda, finalmente, claro el significado de **ruah** como espíritu de Dios en sentido específico.⁵ Este espíritu de Dios es invisible y, a la vez, un poder divino que vivifica todo.⁶ En esta concepción del A.T. hay que considerar siempre la estrecha relación entre el viento, el aliento de vida y el espíritu. Mediante el espíritu, Dios interviene misteriosa y poderosamente en la historia de Israel y se hace presente interiormente en el hombre.⁷

La concepción del espíritu se aparta de la común de la época y recibe su significado propio a través de la unión con la experiencia histórica: es instrumento de Dios en la historia de salvación. El trabajo de Dios en la historia no sólo consiste en hechos maravillosos, sino también en la aparición de hombres y mujeres especialmente dotados, cuya conducción libera en las guerras e instituye un orden social y moral que encuadra a la masa y que rompe los inconvenientes que vienen del mundo externo. En todo esto veía el pueblo la irrupción de una vida divina supramundana, un poder sorprendente que designaba como aliento de vida o espíritu de Dios. La experiencia de la actividad del Espíritu se extiende a través de toda la historia de Israel. Será una de las señales más notables de la plenitud de los tiempos mesiánicos.

¹ Am 4, 13. El espíritu se experimenta, pero es imprevisible.

² Gn 45, 27.

³ En Is 31, 3, Dios es puesto en paralelismo con el **ruah**. El espíritu sería el poder absoluto y la Majestad frente a la carne.

⁴ Is 42, 5; Jb 27, 3; 34, 14s; Qo 12, 7.

⁵ Ese espíritu es superior al hombre, como un poder divino en su carne mortal, cuyo señor sólo es Dios (Ez 3, 14; 37, 8-10). Aquí no se trata del **ruah** individual del hombre, que como órgano de la vida espiritual es el centro del pensamiento, decisión y estados de ánimo (cf. Is 57,16; Nm 14,24).

Según D. Lys (*op. cit.*, 344-347), **ruah** va a expresar la acción de Dios a distancia. Se puede pensar, con ciertos matices, que el sentido de soplo concierne la acción exterior, en cierto sentido mecánica, retomando el rol del viento en la naturaleza, mientras que el sentido espíritu concierne la acción interior en el hombre. Poco a poco el papel de soplo de Dios sobre la naturaleza es dejado de lado, y la acción del **ruah** tiene esencialmente al hombre como objeto y, sobre todo, como sujeto, obrando en la interioridad. Pero el espíritu, aunque sea durable, no lo posee el hombre como propiedad sino que constantemente es renovado por gracia de Dios, que es espíritu. Pero el espíritu quiere conducir en libertad; por eso su obra es de liberación, y no más por acciones espectaculares que constriñen. Es creador de sabiduría. Es presencia. Despierta el espíritu del hombre. Es testimonio interior y mensaje. El **ruah** no es Dios en sí mismo, sino Dios dado vuelta hacia su creación y obrando en ella, sobre todo en lo que concierne al hombre. La noción antropológica de **ruah** (Ib 360) es derivada de la significación teológica, y muestra la realidad humana como relacional y dependiente.

⁶ Cf. Sb 1, 7.

⁷ Según W. Eichrodt (*op. cit.*, II, 25-27), El misterio de la vida siempre renaciendo en la naturaleza y en el mundo humano está implicado en la palabra espíritu. Esta creencia, compartida con otros pueblos, cobra especial importancia por el Dios de la alianza celoso y personal. Al no haber el fárrago del politeísmo, el espíritu de vida ayuda mucho para la concepción unitaria del cosmos. Reemplaza a todos los poderes paganos. Tampoco se cae en el mecanicismo. La fuerte personalidad soberana de Yahweh impide el mal uso en sentido panteísta (Sal 139, 7). Según Gn 6, 1-3, el espíritu siempre es revocable, es un don de gracia. La asociación entre el espíritu de vida y la palabra creadora destaca la soberanía de Dios. Esto es congruente con un Dios personal que da a conocer su voluntad. Dios como poseedor del espíritu de vida es también quien habla la palabra de la creación. Así Ezequiel sólo habla por la fuerza sobrenatural que le comunica el espíritu de Dios (2, 2; 8, 3, etc.).

DIOS UNO Y TRINO I

Al comienzo, las más de las veces, se atribuye al espíritu repentinas y temporales actuaciones de tipo físico-psíquico (1R 18, 12). En el tiempo de los Jueces comunica fuerza física para salvación del pueblo¹, capacita para hazañas guerreras², de liberación. Pronto se añade a esto el carisma del éxtasis y entusiasmo profético, el poder de hacer milagros, la profecía y la interpretación de sueños (1S 10, 6.10).³

Según w. Eichrodt⁴, en esta concepción del espíritu hay influencia del profetismo, pero tanto en los héroes como en los profetas el espíritu es principalmente la causalidad suprasensible de lo maravilloso. En armonía con esto la fuerza del espíritu irrumpe aquí y allá y se refleja en las expresiones: el espíritu impele, mueve (Jc 13,25), irrumpe, invade (1S 10,6), reviste (Jc 6,34), viene sobre (Nm 24,2). El espíritu aparece como una fuerza que se apodera, en forma intermitente, repentinamente del hombre. El hombre se siente frente a Dios, cuya majestad produce no sólo felicidad sino también temor.

Mucho más perdurable es la experiencia del poder del espíritu en la antigua profecía. En los grupos extáticos y en el combate por Israel y Yahweh, ven la actuación del espíritu. Esto hace superfluo los antiguos conceptos sobre la manifestación de Dios que no estaban fuertemente espiritualizados. Así la trascendencia de Dios se hace más clara sin perder su inmanencia. A esto ayudó que, en el mundo maravilloso del espíritu, el Dios espiritual y personal de la alianza llama a deberes y decisiones. Cada vez tomó un lugar más central la palabra de Yahweh. Los hombres del espíritu eran a la vez los portadores de la palabra, y no sólo cuando una palabra de Dios era expresamente relacionada al espíritu.⁵ Las maravillas del espíritu explicitaban el poder y la disposición a ayudar del Dios de la alianza.⁶ El espíritu es el que dotaba al mensajero para la palabra, pero ser portador del espíritu no es tanto el estar en la esfera divina sino la función particular por la repentina venida del espíritu, que lo mantenía consciente de la dependencia del Dios que enviaba.⁷

¹ Jc 14, 6.

² 1S 11, 6s.

³ Gn 41, 38; Nm 11, 25; 2R 2, 9ss.

⁴ *Op. cit.*, II, 28ss.

⁵ Nm 24, 2ss; 2S 23, 2.

⁶ La tendencia a lo maravilloso podría traer desviaciones (2R 2,23-25; 4, 38ss; 6, 1ss). El que no se haya desviado hacia la magia o taumaturgia se debe a la palabra de Dios que seguía resonando.

⁷ Algunas expresiones dispersas hablan de una relación permanente con el espíritu, p. e. respecto a Moisés (Nm 11, 17,25.29) y Elías (2R 2, 9.15). Pero esto era muy especial. No hay ninguna herencia ni transmisión del espíritu posible. En la concepción sacerdotal se unía el oficio al espíritu, y en la transmisión del oficio (imposición de manos o unción) estaba actuante el espíritu (cf. Dt 34, 9; 1S 16, 13). Pero lo común es que el Espíritu entre repentinamente.

Despierta temor sagrado el poder del espíritu para el mal en Israel (1S 16, 14ss; 18, 10; 19, 9; Jc 9, 23; Os 4, 12; 5, 4; Is 29, 10; Nm 5, 14.30; Is 19, 14). Había sus paralelos en Babilonia, donde era personificado como demonio. Pero en Israel está sometido al Dios que castiga. Según E. Schweizer *El Espíritu Santo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 41), Salamanca 1984, p. 23), "Israel experimentó la acción del Espíritu primero como un poder inquietante e imprevisible, que intervenía en la vida corriente de cada día, del cual no se podía afirmar con seguridad si era propiamente bueno o malo, divino o demoníaco". Y más adelante añade (*Ib.*, 25): "el asombro ante tales *hazañas* que no se comprenden y que normalmente no se pueden explicar es tal que todo poder misterioso, inexplicable, se atribuye al Espíritu de Dios, incluido *el mal*". Más difícil de explicar es que el espíritu profético pueda aparecer como espíritu de mentira (1R 22, 21ss). Detrás de esto está la experiencia de la falsa profecía. Este espíritu también puede profetizar verdad, pero sólo es confiable el profeta que está directamente en comunión con Yahweh. Desde Amós (salvo Ezequiel) tiende a desaparecer la designación del profeta como hombre investido por el espíritu (en Os 9, 7 estaría en boca del pueblo), dado lo dicho anteriormente. Prefieren la expresión *la mano de Yahweh* (**yad^h YHWH**) (Is 8, 11; Jr 15, 17; Ez 1, 3, etc.) para expresar la inmediatez de su experiencia de Dios. Los profetas del gremio habrían desacreditado el término *espíritu* al autoatribuirselo. Pero del espíritu en sí muestran un gran concepto Isaías y Ezequiel.

DIOS UNO Y TRINO I

El espíritu de Dios, siguiendo a W. Eichrodt¹, es como la fuerza que opera la consumación en el nuevo eón. El anuncio de los profetas del siglo VIII y VII respecto al juicio inminente² introducía una nueva realidad que modifica los dichos sobre el mundo divino. El espíritu es, por así decirlo, colocado más cerca de Dios, más en profundidad, como el poder del ser divino y no como una simple fuerza que sale de él. Isaías va adelante connotando las maquinaciones humanas como contrarias al espíritu de Dios.³ Luego, el espíritu de Dios significa el poder del espíritu de verdad, de pureza y justicia, en el que se revela el Dios santo. La vida divina imperecedera (de la que dispone Yahweh y que se opone a la carne y sus limitaciones: Is 31, 3) es unida estrechamente con la altura moral. La majestad de la norma ética, como poder determinante, aparece incluida en la esfera maravillosa del espíritu.⁴ Esto corresponde a la inmediatez con que el profeta ve el actuar de Dios.⁵ Esto permite hablar en otra forma de la acción del espíritu.⁶ Así el recto cumplimiento de la voluntad divina con religiosa humildad es un fruto del espíritu: una comunión más profunda con el Dios santo. Esta fidelidad del hombre en la fe y en el actuar sólo será a través de un cambio de corazón o por la entrada en la esfera del actuar del espíritu (Is 32, 15ss; Ez 36, 26ss).⁷ Y en esta posibilidad divina culmina la esperanza del surgimiento de un mundo nuevo desde el caos presente. El mesías es un portador, por antonomasia, del espíritu (Is 11, 1-5) que le comunica no sólo una sabiduría y poder sobrehumanos, sino también conocimiento y temor de Dios (cf. Is 61, 1).⁸ Pero también los guiados deben participar en el espíritu de Dios.⁹ El espíritu de Dios de tal forma renovará interiormente al hombre que se hablará de una nueva creación.¹⁰ Entonces se manifestará plenamente la interior posesión del espíritu como fuerza de vida moral.¹¹ La renovación de los corazones¹² y el cumplimiento de los mandamientos divinos mostrarán que el espíritu de Dios ha sido dado en plenitud y habita en los hombres (Is 59, 21; cf. Jr 31, 31-34).

Así se ha avanzado desde el poder externo a los fundamentos más internos de la vida personal. La relación con Dios es regalada mediante el espíritu. Y así como la vida en la presencia de

Según R. Schulte (*op. cit.*, 70), a causa de los falsos profetas que invocan injustificadamente el espíritu de Dios (cf. 1R 22, 24; Mi 2, 11; Jr 5, 13) (o según otros, quizás para distanciarse de los profetas extáticos), los profetas preexílicos señalan más la palabra que el espíritu, que les ha sido comunicado. Con frecuencia se habla indistintamente ya del espíritu ya de la palabra de Dios como mediadores de la revelación (2S 23, 2; Is 59, 21). En tiempo posterior, la profecía es más frecuentemente atribuida al espíritu de Dios (Ez 2, 2; 3, 14; Za 7, 12; Ne 9, 30). La unión entre espíritu y palabra es cada vez más acentuada (p.e. Sal 33, 6; 147, 18).

¹ *Op. cit.*, II, 32s.

² Cf. Os 13, 15; Is 4, 4; 30, 28.

³ 30, 1.

⁴ Cf. Is 28, 5s.

⁵ Cf. Sal 139, 7.

⁶ Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 187), desde que los grandes profetas, a partir del s. VIII, comprendieron que habría una nueva alianza con una regeneración moral y religiosa del pueblo elegido, el espíritu de Yahweh, si era la fuerza con que Dios ejecutaba sus compromisos contractuales, será en la alianza nueva, ante todo, la fuerza que opera la correspondiente renovación moral y religiosa.

⁷ Ez 11, 19; Za 12, 10.

⁸ También la posesión del espíritu se dice del siervo de Dios, cuya misión se extiende a todos los pueblos (Is 42, 1-9; cf. Jl 3, 1ss).

⁹ Is 32, 15; 44, 3; Ez 39, 29; 36, 26s; 37, 14.

¹⁰ Cf. Ez 11, 19; 37, 1-14.

¹¹ Cf. Sb 1, 4ss.

¹² Ez 36, 26s.

DIOS UNO Y TRINO I

Dios, así hay una acción *permanente* del espíritu sobre el hombre. Permanece en los instrumentos elegidos o penetra como lluvia y hace una unión estable dando el poder de conformar la vida según su voluntad. Respecto a la profecía clásica, se aparta del cuadro del presente desarrollando su poder de vida sólo en el nuevo eón, donde posibilita una plena comunión del hombre con Dios. Esto se desarrolla en el judaísmo.

También existe la tendencia a personificar al espíritu de Dios, aunque menos clara que en el caso de la de la sabiduría (Is 63, 10s).¹ Aquí, según R. Schulte², se iría más allá de los límites poéticos. Según W. Eichrodt³, se consolida el espíritu de Dios, que va a ser descrito como una hypóstasis (sujeto personal). No es que se aleje de Dios; sólo existe como una forma de su revelación. Al hacerse sujeto personal recibe un sitio de mediación entre Dios y el hombre. Toma parte en la santidad de Dios; es el espíritu santo (Is 63, 10s; Sal 51, 13).⁴ En la relación al espíritu se decide la relación a Dios. Se puede entristecer al espíritu y éste se retira.

Se extiende el ámbito de su dominio. No sólo en los grandes hechos de los hombres de Dios o en el cambio de los corazones en el tiempo del fin, sino que siempre es el conductor de Israel, en el que el Dios trascendente se hace cercano.⁵ Es aquél en quien se resumen la presencia de Yahweh a su pueblo y todos los dones y fuerzas que actúan en éste.⁶ Especialmente se piensa en los profetas. Nuevo es que el espíritu sea vivenciado como el conductor presente y el defensor. En la comunidad postexílica se vive un tiempo de pequeñas cosas, de espera (no todo está cumplido), pero se siente la seguridad de la presencia y conducción del espíritu. Detrás de eso se escondía la gloriosa herencia del pueblo acerca de la cercanía del tiempo de salvación, a pesar de la pobreza de la situación actual (Ag 2, 4s).⁷ El espíritu une el final del mundo con el presente. Es señal de la alianza eterna de Yahweh con Israel (Is 59, 21); como espíritu del juicio prepara a los salvados de Israel para la visible habitación de Dios en medio de ellos.⁸ Pero no sólo la comunidad sino también el individuo se consuela con este ayudador.⁹ La sabiduría también se abre a la conducción del espíritu.¹⁰ Y la sabiduría personificada da su espíritu a todos los que la oyen.¹¹

Junto con esta experiencia de la conducción del espíritu en el presente, está la tendencia a aumentar el terreno del señorío del espíritu: lo político¹², lo artístico (Ex 35, 31ss).¹³ Hay una comprensión del vivir por la fuerza del espíritu y realizar la voluntad de Dios. Para llegar a ser un

¹ 2S 23, 2; Ne 9, 20; Sb 9, 17. Entre los textos en que aparece el espíritu como ser personal, F. Baumgärtel (*Geist im Alten Testament*, p. 362, en TWNT VI, 357-366) enumera Ez 37, 9 y Is 48, 16 (como discutible).

² *Op. cit.*, 71.

³ *Op. cit.*, II, 34ss.

⁴ Según P. van Imschoot (p.190 n.1), éstos son los únicos pasajes del A.T. hebreo donde el espíritu es llamado santo (literalmente: de santidad).

⁵ Cf. Is 63, 11ss.

⁶ Sal 106, 33; Za 7, 12; Is 34, 16; Ag 2, 5.

⁷ Za 4, 6b. Cf. Za 6, 1-8.

⁸ Is 4, 4.

⁹ Sal 51, 13; 143, 10.

¹⁰ Jb 32, 8ss; Dn 4, 5s.15; 5, 11s; Sir 39, 6ss; Sb 7, 7; 9, 17.

¹¹ Pr 1, 23. Y. Congar (*op. cit.*, 28-30), comparando espíritu y sabiduría en Sb, dice que la acción de la sabiduría, cuyo rol propio es conducir a los hombres según la voluntad de Dios, es semejante a la acción del espíritu (cf. p. e. 1, 4ss; 7, 22ss; 9, 17), y sería idéntica si no fuera porque la sabiduría no tiene el carácter de una fuerza o energía interior de transformación.

¹² Dt 34, 9; 1Cr 12, 19.

¹³ Ex 31, 2-5.

DIOS UNO Y TRINO I

pueblo santo, toda fuerza y toda aptitud debe experimentar la renovadora acción del espíritu. Esta concepción del espíritu aparece en la redacción sacerdotal; es su aspecto dinámico que trae el maravilloso reinado de Dios. Sin embargo, no se llega a un subjetivismo agudo o místico. Esto se debe a la íntima unión entre espíritu y palabra, unión que ordena toda la vida religiosa en relación a la ley. Se reconoce la palabra de Dios en la ley y los profetas. Se ve en el pasado una norma para el presente. La fuerza que hace del pasado algo vivo y obligante para el presente es el espíritu. Junto con el espíritu que Dios hace descansar sobre su pueblo, conforman las palabras que él ha puesto en la boca, el contenido de la alianza eterna con Israel (cf. Is 59, 21).¹ La experiencia del espíritu no lleva a un camino místico que olvide la trascendencia de Dios o el pecado, sino al obediente aprender la palabra sobre el juicio y misericordia de Dios. El espíritu va preparando el instrumento. En la comunidad judía, el espíritu tiene un significado existencial: mediante él la historia de la revelación es una fuerza viviente y fundamento de una existencia en la fe. Es la garantía de la herencia, cuya posesión plena espera Israel.

Lo más significativo, según R. Schulte², para el N.T., es la riqueza de vida, interioridad y poder carismático, del espíritu de Dios. La mayoría de las veces le basta al N.T. con referirse a ella. En el A.T. hay una profundización progresiva de la comprensión del espíritu: de lo simplemente físico-psíquico a lo religioso moral, de lo circunstancial a un espíritu que plenifica y santifica permanentemente lo interior.³ El espíritu ha sido infundido al pueblo y a cada uno, y así Yahweh está presente. Esto prepara el N.T.

¹ Cf. Za 7, 12; Ne 9, 30; Ag 2, 5; Pr 1, 23.

² Op. cit., 71.

³ Según P. van Imschoot (*op. cit.*, 192s), hay una evolución en la noción de espíritu. El espíritu de Yahweh es en el origen una fuerza misteriosa y penetrante, cuya acción se descubre en los fenómenos psíquicos extraordinarios que se manifiestan a ratos en ciertos hombres, en particular en héroes guerreros y en profetas. Después se considera esta fuerza divina como un don permanente conferido por Dios en vista de una función. Antes de Isaías no se atribuye ningún efecto de orden moral sino sólo efectos psíquicos. En los profetas, el espíritu de Yahweh llega a ser el principio activo de la vida y de la renovación moral que caracterizan la restauración mesiánica, o, como expresa Jr y Ez, la nueva alianza. Como principio de vida interior, el espíritu de Yahweh ejercerá su actividad sólo en el futuro mesiánico. Solamente el Sal 51 lo pide para el presente. Esta línea será seguida por Sb, algunos apócrifos judíos y Filón. Pero este principio de vida piadosa sólo es dado a los justos. Siempre que se atribuye al espíritu de Yahweh una actividad de orden moral, sea en el pasado, sea en el presente, esta se reduce a la de un mentor que instruye y dirige con sus avisos. En algunos textos, relativamente recientes, el espíritu de Yahweh, más o menos personificado, tiene en la comunidad el rol que es, según los sapienciales de época más reciente, el de la sabiduría divina respecto a los individuos.

En el judaísmo tardío, según W. Eichrodt (*op. cit.*, II, 37-39), el espíritu, como espíritu de profecía tiene un gran papel. Su actuar es extendido también a la S.E. y entendido como inspiración del escritor bíblico (lo mismo se pretende respecto a los LXX). Una cita de la Escritura ahora puede ser introducida con la fórmula: "el espíritu dice". La unión entre palabra y espíritu ahora es más estrecha, aunque también más externa. Los apocaliptas van más allá, porque también para las visiones se refieren a la autoridad del espíritu. En el culto, la comunidad, igualmente el sumo sacerdote, es más del espíritu. La conducción del individuo por el espíritu sobre todo vale para el sabio, cuya sabiduría tiene un carácter religioso, y quien en su oficio de enseñar continúa a los profetas. Se le atribuye también al espíritu cualquier obra buena o la introducción del piadoso al conocimiento moral. En la extensión del espíritu al gobierno del mundo hay influjos estoicos. Es más A.T., cuando en su función cósmica es visto como arquitecto del universo y en relación a la resurrección de los muertos para el nuevo mundo.

Se debilita, cuando el espíritu es visto más externamente en las leyendas de maravillas realizadas por los portadores del espíritu y no tanto en el oculto obrar en la comunidad como garantía suficiente. No siempre se evita el peligro de manipulación de lo maravilloso. Ya en tiempos más antiguos, la certeza de estar en el umbral del nuevo eón y de poseer las primicias del espíritu había sido ahogada por las experiencias de la propia pobreza espiritual; se sentía, pues, el anhelo del tiempo en que se iba a derramar el espíritu, al comienzo del tiempo final de salvación (Joel 3, 1ss; Za 12, 10). Se contraponía ahora el buen espíritu al obrar del mal espíritu.

H) Conclusión¹

No hay un concepto de Dios estático o sistemático. Dios no aparece como el que es, como el ser divino con propiedades divinas, sino como el que gobierna y reina: Dios de la historia, historia que llega a incluir la creación. Es un Dios personal y pleno de vida² Su trascendencia lo oculta, pero, a la vez, posibilita que esté siempre vuelto hacia el mundo y hacia el hombre³, y así lo desvela. Misterio tremendo y fascinante. Estos dos aspectos se ordenan el uno al otro dialécticamente. Para defender la trascendencia se buscan circunloquios mediadores, algunos de los cuales terminarán teniendo cierta tendencia a hypostasearse⁴

Es un Dios de los Padres, protector, que da las bendiciones y salva. Pero desde el comienzo manda en todo el mundo. Esto se va aclarando en la conciencia del pueblo que camina hacia la explicitación del monoteísmo y que va integrando otros elementos a su concepción de Dios. Según R. Schulte⁵, se da una progresiva tendencia a la universalización e interiorización de la imagen de Dios. El Dios del A.T. es un Dios de la alianza, en sentido amplio. El nombre de Yahweh es un nombre de alianza. Su santidad es moralmente exigente. No sólo anuncia la salvación sino también el castigo. La ruptura de la alianza lleva a destacar la gratuidad de ésta y de la elección. El Dios de la alianza, el Dios fiel, aunque es celoso, es sobre todo amante y misericordioso.⁶ Los atributos de su comportamiento evolucionan cada vez más hacia la gracia y la misericordia, y justamente por ser Dios. Entre los momentos culminantes se destacan el éxodo y Sinaí, los profetas y la experiencia del exilio.

Aunque siempre va unido con aspectos de creación (p. e. su aparición es con rasgos de tormenta; es el que bendice a los patriarcas), estos aspectos se aclaran más cuando este Dios de la historia, salvador, da la tierra a su pueblo y las respectivas bendiciones para sus ciclos naturales. Finalmente, en la profunda humillación del exilio, frente a los otros pueblos con sus dioses, resplandece el único Dios creador, en el primer acto de su historia de salvación⁷

Según W. Eichrodt⁸, lo propio de la imagen de Dios del A.T., es juntar el ilimitado poder divino con la autolimitación a través de la fundación de una alianza, en la que se manifiesta la divinidad como voluntad soberana personal. Propio de él es el poder divino unido a la santidad, que se contrapone a la creatura, en la inaccesibilidad aniquilante, y unido a la ira del Dios insondable en su libertad. Frente a esto, está la libre atadura en la alianza con Israel, donde se muestra como padre y pastor, y hace experimentar su bondad y muestra su justicia mediante el rechazo de los enemigos. En

¹ El ateísmo en el A.T. (Sal 14, 1s) es un ateísmo práctico, que no se refiere a la existencia de Dios sino a su actividad en la vida del hombre (Sal 10, 4.11; So 1, 12). La confesión de Israel se opone a esto de muchas maneras. La concepción de Dios permanece en movimiento y búsqueda en el A.T., aunque también confiesa certidumbres. Se articula en formas diversas del lenguaje, como oración, palabra profética, queja y promesa. Dios es lejano y cercano a la vez (Is 57, 15).

² Es la única fuente de vida.

³ Al no haber otros dioses, los hombres son el enfrente de Dios.

⁴ Según R. Schulte (*op. cit.*, 72s), en la tendencia a hypostasear permanece una sana inseguridad. Israel jamás llamó *persona* a Yahweh. Hay gran cercanía en los dichos, si no es intercambiabilidad, respecto a la palabra, la sabiduría y el espíritu de Dios. Y, a veces, hasta con los dichos respecto al mismo Yahweh. Esto, junto con la tendencia a hypostasear, podría verse como la preparación a la novedad de la manifestación trinitaria de Dios en el N.T.

⁵ *Op. cit.*, 72.

⁶ Su celo puede ser por la restauración de su pueblo. Su ira está enmarcada en su misericordia.

⁷ La creación es muy relacionada con la palabra, sabiduría y espíritu de Dios.

⁸ *Op. cit.*, I, 188s.

DIOS UNO Y TRINO I

esta alianza que pretende el reinado de Dios en la tierra santa, Dios se muestra como poder histórico, cuya plenitud de vida personal, es diferente de toda fuerza de la naturaleza¹

Esta visión de Dios revelado y oculto y su pretensión respecto al hombre, se enriquece y amplía con el correr del tiempo. No sólo momentos especiales sino toda relación vital es puesta a la luz de la presencia de Dios. La ira de Dios cada vez se asocia más con la justicia que castiga y con la retribución individual. Y la santidad cada vez es más entendida como la perfecta naturaleza divina, que se refleja en la ley como forma de vida del pueblo santo y aniquila todo lo que se opone a eso. No se trata de un orden del mundo impersonal, sino de una voluntad soberana personal que gobierna, y que es de nuevo concebida desde el amor como fundamento de la elección y desde la justicia como educación del piadoso. Además la santidad traduce la soberanía de la excelsitud divina frente a los paganos; el concepto de padre se extiende a toda la creación y el amor se aplica en relación a cada miembro del pueblo. Así se concibe una nueva amplitud en el obrar del Dios de la alianza.

Mientras aquí el obrar divino está adaptado a la comprensión humana, en la predicación profética se impone con fuerza la misteriosa y sobrehumana, o simplemente arracional, libertad de Dios y su superioridad con toda su carga enigmática. Porque se atribuye carácter sobrenatural a las obligaciones que el mismo Dios se impone. La soberanía de Dios aparece en su mayor grandeza en el anuncio de la ira escatológica, que manifiesta el abismo entre Dios y el hombre y que caracteriza como provisoria la constitución del mundo. Pero, aunque los momentos de la vida humana se ven como un gran pecado que aleja de Dios, se revela la libre autoatadura de Dios que supera toda categoría humana retributiva: la bondad de la alianza se convierte en libre compasión; la justicia es un actuar salvador, que justifica al impío, y, junto con Israel, renueva el mundo; la santidad alcanza su contenido más profundo en la fuerza de la configuración moral del mundo o en el poder inconcebible del amor que sufre por los rechazados hasta salvarlos. Así aparece la personalidad divina, en su último secreto, como el amor enojado, como la justicia salvadora, como la bondad que permanece a pesar de lo quebradizo de la alianza. Lo que es antinomia insoluble para el pensamiento humano, está fundido en el milagro de la vida personal de Dios, que se revela como realidad viviente sólo al que capta, en la fe, la irrupción del nuevo eón en este mundo²

Según R. Schulte³, la revelación véterotestamentaria de Dios muestra una indesconocible tendencia a la definitiva plenitud salvífica de la automanifestación de Dios en el N.T. El A.T. no presenta una visión acabada de Dios, pero sí la increíble riqueza de la vida divina.

¹ Rechaza las creencias primitivas en espíritus, poderes y magias

² Esta irrupción se hace mediante su espíritu. El mesías es un portador por antonomasia de él.

³ *Op. cit.*, 72.

DIOS UNO Y TRINO I

PARTE II: DIOS SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO.

La revelación de Dios en el A. T. culmina en la revelación por Cristo, el Hijo (Hb 1, 1s) y desde ahí se interpreta. ¿Quién es el Dios de Jesucristo? Imposible responder esta pregunta sin desarrollar una cristología neotestamentaria, porque Cristo está implicado en la divinidad de Dios y es el dador del Espíritu. Pero no la vamos a desarrollar ahora porque dentro de los ciclos de estudios, desde la Edad Media, corresponde a otro tratado.¹ Por eso, como indiqué al principio, este tratado sobre el Dios uno y trino quedará trunco, en espera de su complementación por cristología. Con todo, es imposible evitar el comenzar a decir algo sobre cristología, porque Cristo es la imagen del Dios invisible, porque en él se nos revela el Padre (Col 1, 15; 2Co 4, 4; Jn 14, 9), porque en su muerte y resurrección está la plenitud de la revelación, la palabra definitiva de Dios sobre sí mismo y sobre el misterio de su voluntad. De modo que Cristo no sólo revela por lo que dice sobre Dios, sino por lo que es y hace, y por la comprensión de su misterio. Por ejemplo, Flp 2, 6-11 nos dice la kénosis de Cristo, obediente hasta la cruz, y su glorificación por el Padre. Pero esto presupone (y nos revela) una vida divina y unas relaciones trinitarias que permiten la kénosis, una relación al hombre que conforma la libre personalidad de Dios. En conclusión, en estos apuntes nos limitaremos principalmente a aquellos pasajes en que aparece Dios explícitamente nombrado.²

A) El mensaje de Jesús³

Jesús tiene una experiencia intensa y única de la paternidad de Dios⁴, a quien llega a llamar **abba** (papá) (Mc 14, 36; cf. Rm 8, 15; Ga 4, 6), lo que era inusitado.⁵ Esta experiencia de la cercanía envolvente de su Padre, de la total confianza y entrega a él, que aparece en su oración (cf. Lc 2, 49), en su predicación⁶, en la entrega de su vida en el abandono de la cruz (Lc 23, 46)⁷, es lo más profundo de la autoconciencia de Jesús. El Padre y su reinado es su gran pasión. En las teofanías del

¹ Cf. S. Zañartu, *Pautas de las lecciones de una cristología para laicos* 1995, manuscrito en Biblioteca de Teología. Puede consultarse también al respecto: S. Zañartu, *Cristología Bíblica B*, manuscrito en Biblioteca de Teología. Algunas cosas de estos apuntes van a ser tomadas de estos dos escritos.

² Así, por ejemplo, no consideraremos los textos de pasivo divino en que el Hijo es entregado (por Dios) a la muerte (cf. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament* [Lectio Divina 76], Paris 1980, p. 351s), etc. Lo nuestro sólo sirve como una introducción al tema, en el que también habría que considerar muchas otras cosas que afectan también el concepto de Dios.

³ Para tener un cuadro de todas las designaciones de Dios por el Jesús de los sinópticos, se puede consultar J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 82), Salamanca 1995, cap. 1. En este trabajo añadimos también pasajes de los sinópticos que no aparecen puestos en la boca de Jesús, p. e. los de los evangelios de la infancia. Porque ellos corresponden a un mensaje neotestamentario, en sentido más amplio, que no queremos dejar para después, dado que no vamos a entrar a distinguir entre los dichos del Jesús histórico y los que provienen de la fe postpascual. Pero no nos referiremos a lo que dicen los demonios u otros personajes que no tienen por qué reflejar la fe de Jesús. Esta parte de nuestro trabajo fue construida siguiendo el uso de vocablos "Padre", "Dios" y "Señor", y poniendo todas las citas respectivas.

⁴ Mt y Jn enfatizarán la paternidad divina. Según R. Fabris (*Il Dio di Gesù Cristo nella teologia di Matteo*, p. 124, Sc Cath 117(1989)121-148), Mt aplicaría 45 o 44 veces "Padre" a Dios, Lc 17 (43 en Hch), Mc 5 y Jn 118.

⁵ Para la sensibilidad de los contemporáneos era irrespetuoso dirigirse a Dios con un término tan familiar.

⁶ Jn destaca profundizando al Padre que lo envía. En Mc 9, 37par y Mt 10, 40par (cf. Mt 15, 24; 21, 37par; Lc 4, 43), Jesús hace referencia al que lo envió.

⁷ Su Padre responde con la resurrección por medio del Espíritu.

DIOS UNO Y TRINO I

bautismo (Mt 3, 17par)¹ y de la transfiguración (Mt 17, 5par) el Padre lo llama su hijo, el amado, en el que se complació.² La relación peculiar entre el Padre y el Hijo se manifiesta en las palabras de Jesús: "Todo me ha sido entregado por mi Padre.³ Y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelar" (Mt 11, 27par).⁴ La angustiosa súplica del huerto muestra hasta dónde va la total obediencia del Hijo al Padre (Mt 26, 39-44par).⁵ Los relatos de la infancia caracterizan esta relación especial como nacimiento virginal por obra del Espíritu Santo (Mt 1, 18.20; Lc 1, 34s). Todo esto se podría enriquecer al considerar la cristología implícita en los sinópticos, la pretensión de Jesús, pero dejamos eso para el curso de cristología.

Yendo a la predicación de Jesús tal como aparece en los sinópticos⁶, el Dios que presenta es especialmente el Dios creador, providente y Padre.⁷ Comencemos por el vocablo "Padre". El Padre¹ celeste² hace salir el sol y caer la lluvia sobre buenos y malos (Mt 5, 45). Alimenta a los pájaros del cielo (Mt 6, 26par; cf. Mt 10, 29par). Conoce nuestras necesidades (Mt 6, 8.32par).³ Nos da el pan (Mt 6, 11par). Da cosas buenas a sus hijos que le piden, mucho mejores que las que dan los padres terrenos (Mt 7, 11par). Ve en lo escondido y lo premia (Mt 6, 4.6.18).⁴ Escucha la oración (cf. Mt 18, 19). Es el que nos perdona (Lc 23, 34), si nosotros perdonamos (Mt 6, 12par.14spar; cf. Mt 18, 35). Es el Padre que hace fiesta por la vuelta del hijo pródigo (Lc 15, 11-32).⁵ Es el que planta (cf. Mt 15, 13; cf. Jn 15, 1). Revela sus misterios a los pequeños (Mt 11, 25spar) y quiere que ninguno de ellos se pierda (Mt 18, 14). Revela a Simón Pedro quién es Jesús (Mt 16, 17). Delante de los tribunales, el espíritu de nuestro Padre hablará en los perseguidos (Mt 10, 20). El Padre nos prueba y nos salva de la prueba (cf. Mt 6, 13par). Debemos ser perfectos y misericordiosos como él lo es (Mt 5, 48par). Se es hijo de él rezando por los que nos persiguen (Mt 5, 44spar).⁶ Es el único a quien debemos llamar Padre (Mt 23, 9). Al Padre se lo glorifica (Mt 5, 16). Pedimos la santificación de su nombre, la venida de su reino, el cumplimiento de su voluntad (Mt 6, 9spar).⁷ Es el que se complació en dar el reino a los discípulos (Lc 12, 32;cf. Mt 20, 23).⁸ Del Padre es el reino de Dios, que viene.⁹ Es el que sabe el día y la hora (Mc 13, 32par).¹⁰ Ante él es el juicio (cf. Mt 10, 32s).¹¹ Los justos resplandecerán como el sol en su reino (Mt 13, 43). El Espíritu es la promesa del Padre (cf. Lc 24, 49)¹², y él lo da (Lc 11, 13). Los ángeles de los más pequeños ven siempre el rostro del Padre (cf. Mt 18, 10). Afirma K. Rahner¹³ que, "según la doctrina de Cristo, el Padre celestial no es padre de los hombres, por su creación o providencia, de manera que pudiera llamársele sin más padre de todos los hombres, sino el padre de los discípulos de Cristo o de los que pertenecen al reino celestial."¹⁴ Respecto al uso de "Dios" y "Señor", véase la nota al pie de página.¹⁵

¹ Cf. Sal 2, 7; Is 42, 1.

² Cf. 2P 1, 17. Lc 9, 35, en vez de "amado" pone "elegido" (cf. Is 42, 1; 49, 7).

³ Cf. Mt 28, 18.

⁴ Lc enmarca este texto en una exultación por el Espíritu (Lc 10, 21).

⁵ Suplica a un Padre para quien todo es posible (Mc 14, 36). Cf. Mt 26, 53s. Y Hb 5, 7s comentará que aun siendo hijo aprendió la obediencia por lo que padeció.

⁶ Dejamos a la cristología la distinción entre lo que dicen los sinópticos y lo que dice el Jesús histórico. Puede consultarse J. Schlosser, *op. cit.*, 180.

⁷ Opina J. Giblet (*La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament. Position du problème*, p. 237, en J. Coppens (ed.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain 1976, pp231-244): "En este sentido, la

DIOS UNO Y TRINO I

visión de Dios que anima a Jesús es menos histórica que la de los profetas, que consideraban la historia en función del destino de Israel. El Dios de Jesús es el Dios y Padre de cada hombre en un sentido único y singular. Lo que se inscribe en un nuevo descubrimiento, se diría, del sentido de Dios creador. El Absoluto es tanto más omnipotente cuanto él está más cerca con amor de la menor creatura. Y es por esto que el título de Padre ha revestido un sentido nuevo y llegado a ser el nombre de Dios por excelencia, el único conveniente en la plegaria de los discípulos."

¹ En bastantes de los textos que siguen, Jesús habla de su Padre, y en Mt 25, 34 es el Padre del Hijo del Hombre que viene a juzgar. Jesús nunca dice 'nuestro Padre', aunque enseña el "Padre nuestro" (Mt 6, 9). A veces se dirige a él con el vocativo "Padre" (Lc 23, 34.46; Mt 11, 25par: Señor del cielo y de la tierra), o habla más en general del Padre (Mc 13, 32par; cf. Hch 1, 7). Cf. Jn 20, 17 (mi Padre y vuestro Padre). La Synopsis usada para establecer los paralelos es la de Kurt Aland (Stuttgart 1964), ayudado por la Handkorkondanz de Schmoller.

² O "aquel en los cielos".

³ Dios conoce el corazón de los fariseos (Lc 16, 15).

⁴ Cf. Mt 6, 1.

⁵ Es el rey que invita para las bodas de su hijo (Mt 22, 1-14par). Es el Padre que envía a su hijo a quien matan los viñadores (Mt 21, 37par). Es el que envía a sus hijos a trabajar en la viña (Mt 21, 28-31).

⁶ También en otros pasajes se habla de los hijos de Dios, pero sin mencionar la palabra "Padre", p. e. Lc 20, 36.

⁷ Cf. Mt 7, 21; 12, 50.

⁸ Cf. Mt 25, 34; Lc 22, 29.

⁹ Mt 6, 10par; 13, 43; 26, 29; Lc 12, 31. Algunos textos hablarán del reino del Hijo del hombre o de Jesús.

¹⁰ Cf. Hch 1, 7.

¹¹ Cf. Mt 6, 33. El Hijo del hombre vendrá en la gloria del Padre (Mt 16, 27par).

¹² Cf. Mt 10, 20.

¹³ *Theos en el Nuevo Testamento*, p. 161, en K. Rahner, *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, pp. 93-167.

¹⁴ Y continúa Rahner (*Ib.*): "Tal paternidad radica en la libre elección del Padre que llama y conduce los hombres a su Hijo (Jn 6, 37-40.44s). Los hombres, pues, no son hijos de Dios por naturaleza, sino que pueden llegar a ser hijos suyos adoptando determinadas actitudes morales (Mt 5, 9.45; Lc 6, 36; cf. Jn 1, 12)."

¹⁵ Si nos fijamos ahora en el vocablo "**Dios**", en cuanto esté en conexión con el mensaje de Jesús, éste también es el que viste a las hierbas del campo (Mt 6, 30par) y se preocupa de los pajarillos (Lc 12, 6; cf. 12, 24). Es el Dios creador (Mc 13, 19; cf. Mt 19, 4par), el que une en el matrimonio para siempre (Mt 19, 6par). Es el Señor Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Lc 20, 37par), de Israel (cf. Lc 1, 68). Da los mandamientos (Mt 15, 3s). Todo lo puede (Mt 19, 26par), incluso resucitar a los muertos (Mt 22, 29par; cf. Lc 1, 35 respecto a la encarnación), porque es Dios de vivientes (Mt 22, 32par). Es el Dios que es Padre de los hijos de Dios (Mt 5, 9par; cf. Lc 6, 35), que, según Lc 20, 36, son los hijos de la resurrección. Es el único bueno (Mc 10, 18par). Tiene una voluntad respecto a los hombres y una justicia (Lc 7, 29s; Mc 3, 35). Lo que interesa es ser justo delante de Dios (Lc 1, 6; cf. 24, 19).

Al Señor Dios, que es un solo Señor (Mc 12, 29) se debe amar con todo el corazón (Mt 22, 37par; cf. Mt 6, 24par; Lc 11, 42). Sólo al Señor tu Dios adorarás y darás culto (Mt 4, 10par; cf. Lc 1, 16 [conversión a él por Juan Bautista]; y no lo tentarás ([Mt 4, 7par]). Si amamos a los enemigos somos hijos del Altísimo, quien es bueno con los ingratos y malvados (Lc 6, 35). Dios conoce los corazones (Lc 16, 15). Es el que lleva a juicio al rico insensato (Lc 12, 20). Su sabiduría envía a los profetas, de cuya sangre se pedirá cuenta (Lc 11, 49ss). Hará justicia a los elegidos que claman a él (Lc 18, 7). En Lc 12, 5 se dice que se debe temer a aquel que, después de matar, puede arrojar a la gehenna. Hay pasivos divinos respecto al juicio, p. e. Mt 7, 1spar.

A él se reza (Lc 6, 12), y se pide misericordia (Lc 18, 13). A él invoca Jesús en el desamparo de la cruz, citando el salmo 22, 2 (Mt 27, 46par). A él se da gracias, alabanza, bendición y gloria (Lc 17, 18; 18, 11; cf. Lc 1, 64.68.74s; 2, 13s.20.28.38; 19, 37; 24, 53, y todas las veces en que se glorifica a Dios por los milagros que hace Jesús). A él verán los puros de corazón (Mt 5, 8). Jesús es el mesías de Dios (Lc 9, 20; el Hijo del Dios viviente (Mt 16, 16; cf. Mt 2, 15; 3, 17par; 14, 35; 14, 33; 15, 5par; 27, 54; Mc 1, 1; Lc 1, 32.35). En el bautismo es el espíritu de Dios el que desciende sobre Jesús (Mt 3, 16), y en ese espíritu éste expulsa los demonios (Mt 12, 28). Dios actúa a través de los milagros de Cristo y, por eso, es alabado (Lc 8, 39; 11, 20; cf. Mt 9, 8par; 15, 31; Mc 2, 12; Lc 7, 16; 9, 43; 13, 13; 17, 15; 18, 43; 23, 47). A la diestra del poder de Dios estará sentado el Hijo del Hombre (Lc 22, 69par; cf. Mc 16, 19). De Dios es el reino y el reinado. Hay una palabra de Dios (Mt 4, 4; 15, 6par; Mt 22, 31; Lc 8, 21; 11, 28; cf. Lc 1, 70; 2, 29; 5, 1), una casa de Dios (Mt 12, 4par; cf. Lc 1, 8; véase Mt 21, 13par) y ángeles de Dios (Lc 12, 8s; 15, 10; cf. 1, 19.26). El cielo es el trono de Dios (Mt 5, 24; cf. 23, 22). Jerusalén es la ciudad del gran rey (Mt 5, 35).

Si atendemos más precisamente al evangelio de la infancia de Lucas, según Lc 1, 78 (cf. 1, 50.54.72), Dios tiene entrañas de misericordia, según las que nos visitará una luz naciente de lo alto. María halló gracia delante de Dios (Lc 1, 30; cf. 1,

DIOS UNO Y TRINO I

Muy ligado a la experiencia de la paternidad de Dios y a la peculiar conciencia de su cercanía con él, está el anuncio de Jesús de que el reino (reinado) de Dios¹ está irrumpiendo² en relación a su persona y a su obrar. De ahí un apremiante llamado a la conversión y a creer en el evangelio (p. e. Mc 1, 15par). Esto se manifiesta también en numerosos milagros y en la derrota del demonio.³ Al reino se refiere en sus bienaventuranzas, de él trata en sus parábolas, etc. Es lo que se pide en el Padre Nuestro.⁴ La venida del Reino⁵, en la que Jesús está autoimplicado, es el centro de su

48s). María (engrandeciendo al Señor) se alegra en Dios su salvador, que se ha fijado en su humilde sierva. El es el poderoso y misericordioso para los que lo temen, que ha hecho grandes cosas por ella y cuyo nombre es santo. Dispersó a los soberbios y elevó a los humildes; colmó de bienes a los hambrientos y despidió vacíos a los ricos. Y acogió a Israel su siervo, según lo había anunciado a los Padres (Lc 1, 47-55). Dios salva en Cristo (Lc 1, 68ss; 2, 30; 3, 6; cf. Lc 1, 47). El Señor Dios de Israel es el que ha visitado y redimido a su pueblo suscitando una fuerza de salvación, según lo que dijo por sus profetas que lo salvaría de los enemigos, haciendo misericordia y recordando su alianza, el juramento que juró a Abraham de concederles que, liberados, le dieran culto en su presencia (Lc 1, 68-75). La gracia de Dios estaba en el niño Jesús (Lc 2, 40; cf. 2, 52). A él el Señor Dios dará el trono de David (Lc 1, 32). Según R Fabris (*Ib.*, 123), Lc utiliza cerca de 120 veces el vocablo Dios (en Hch 164); en cambio Mt sólo 47 veces y Mc 42 o 41.

Fijémonos, finalmente, en el vocablo "Señor" (que ya ha salido en el uso "Señor Dios"), para terminar de complementar nuestra visión de Dios como Padre en el mensaje de Jesús, aunque los vocablos nunca agotan los conceptos. El Padre "en los cielos" (como se lo llama a menudo), es Señor del cielo y de la tierra. (Mt 11, 25par). Es el que le dice al mesías: "siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por debajo de tus pies" (Mt 22, 42-45par). Es el Señor de la cosecha, a quien se pide que envíe operarios a ella (Mt 9, 38par). Es el rey que se compadece del servidor que no puede pagar, pero hace justicia cuando éste no tiene piedad de su compañero (Mt 18, 23-35). Es el Señor de la viña, cuyos servidores son maltratados y muertos y cuyo hijo es asesinado por lo viñadores, quien dará su viña a otros (Mt 21, 33-41par). Esto es obra del Señor: la piedra rechazada por los constructores se ha convertido en piedra angular (Mt 21, 42par). Se lo ve reflejado en el Señor de la viña que contrata obreros para ella y los paga a todos por igual, porque es bueno y libre (Mt 20, 1-16). El espíritu del Señor es el que está sobre Jesús, porque lo ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres, lo ha enviado a proclamar la liberación a los prisioneros y la vista a los ciegos, para enviar a los oprimidos en libertad, y proclamar un año propicio del Señor (Lc 4, 18s). El Señor hace milagros y se compadece (Mc 5, 19). El poder del Señor estaba en Jesús para hacer curaciones (Lc 5, 17). En la entrada a Jerusalén se aclama: "Bendito el que viene en el nombre del Señor" (Mt 21, 9par; cf. Mt 23, 39par). El Señor abrevia los días de las tribulaciones a causa de los elegidos (Mc 13, 20). Se cumple lo dicho por el Señor (Mt 1, 22; 2, 15; 27, 10; Lc 1, 45; 2, 15). Es el único Señor a quien se debe servir (Mt 6, 24par). Si nos fijamos en la infancia, se aparece el ángel del Señor (Mt 1, 20.24; 2, 13.19; Lc 1, 11; 2, 9; también en la resurrección según Mt 28, 2). La gloria del Señor envuelve con su luz a los pastores (Lc 2, 9). Hay mandamientos y preceptos del Señor (Lc 1, 16) y un templo de él (Lc 1, 9). Está la ley del Señor, según la cual todo primogénito varón será consagrado al Señor (Lc 2, 23; cf. 2, 39). Juan Bautista va a ser grande delante del Señor (Lc 1, 15) y le preparará un pueblo bien dispuesto (Lc 1, 17). Será llamado profeta del Altísimo y marchará delante del Señor para preparar sus caminos y dará a su pueblo conocimiento de salvación por el perdón de los pecados (Lc 1, 76s; cf. Mt 3, 3par). La mano del Señor está sobre él (Lc 1, 66). El Señor es el que hace concebir a Isabel poniendo fin a su vergüenza (Lc 1, 25); usó gran misericordia con ella (Lc 1, 58). Es el que está con María (Lc 1, 28), quien se declara la esclava del Señor (Lc 1, 38). Al Señor exalta María (Lc 1, 46ss) en su Magnificat, ya comentado a propósito del nombre "Dios". Al Señor es presentado Jesús (Lc 2, 22).

¹ Es mejor traducir reinado, salvo en los casos en que se imponga un sentido espacial, como entrar en el reino. Mt generalmente habla de reino de los cielos, conforme al uso judío que evita pronunciar el nombre de Dios. J. Jeremias (*op. cit.*, 126s) cree que Jesús usó reino de Dios y que reino de los cielos es posterior.

² O por irrumpir.

³ Cf. p. e. Mt 4, 23; 9, 35par; 10, 7spar; 11, 5par; 12, 28s. Véase Lc 9, 11.

⁴ Mt 6, 10par.

⁵ Los fariseos lo pensaban como el perfecto cumplimiento de la Torah (Ley), los zelotes lo entendían como la teocracia política que intentaban imponer con la fuerza de las armas, los apocaliptas lo veían como el nuevo eón (nuevo "siglo"), el nuevo cielo y la nueva tierra. Jesús no se deja encuadrar por ninguno de estos grupos; su hablar sobre el reino es curiosamente abierto. Para muchos judíos piadosos el reino de Dios era la personificación de la esperanza de salvación, mediante un soberano ideal, que en su justicia protegería a los desvalidos. En definitiva, la llegada del reino coincidiría

DIOS UNO Y TRINO I

Mensaje. Dejamos para la cristología la relación del reino a Cristo, el que Jesús sea rey y el desplazamiento posterior del tema del reino por el de Cristo¹, y la tensión entre presente y futuro del reino en los dichos de Jesús. La venida del reino es la venida de Dios. Se trata del reinado de Dios, del cumplimiento radical del primer mandamiento: "Yo soy el señor tu Dios... no tendrás otros dioses fuera de mí."² La novedad de Jesús es que anuncia que esa esperanza escatológica se cumple ahora y con él.³ Para Jesús, el señorío de Dios es un señorío de amor, la cercanía del reino es la cercanía de Dios en el amor. El reino es un don de Dios.⁴ La venida del reino es la buena noticia⁵ del ofrecimiento de la salvación.⁶ Pero la venida del reino también es un juicio⁷: "Los cobradores de impuestos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios."⁸ Muchos vendrán de Oriente y Occidente y se pondrán a la mesa con Abraham en el reino de los cielos, mientras los hijos del reino

con la realización del shalom (paz) escatológico entre los pueblos, entre los hombres y en todo el cosmos. En vez de reino de Dios, Pablo y Juan van a hablar de la justicia de Dios y de la vida.

El hombre era incapaz de esto. Se necesitaba un nuevo comienzo, que sólo Dios como Señor de la vida y de la historia puede dar. El que Dios sea Señor, lleva al hombre a su plenitud. Esta esperanza se basaba en la experiencia histórica de Israel (del éxodo y travesía del desierto, donde se había manifestado el poder salvador de Dios). Esta esperanza se enraíza en la idea de la realeza de Dios sobre Israel y sobre todo el mundo (Sal 47, 6-9). Con el exilio se espera un nuevo éxodo, una nueva alianza. En Dn 2, 44 se habla de un reino indestructible. Hay una escatologización de la esperanza: se espera un nuevo eón (siglo, mundo). Se trata de la certeza de la fe de que Dios al final acabará por mostrarse como absoluto Señor de todo el mundo.

¹ Según Orígenes, gran teólogo del s. III, Jesús es el reino de Dios por antonomasia (**autobasileía**) (*Com in Mt* 14, 7, PG 13, 1197B)..

² Ex 20, 2s. La idea del señorío de Dios encontró en el A. T. su expansión universal en la fe en la creación. Por tanto, todo lo que existe sale en cada momento de las manos de Dios. Así, el Dios de Jesús, en contraste con cierta concepción del judaísmo tardío, es un Dios cercano, que se preocupa de la hierba del campo y de alimentar a los pájaros del cielo (Mt 6, 26-30).

³ Este anuncio no parecería corresponder a la realidad. Jesús lo explica en parábolas: el reino de los cielos es como un grano de mostaza que se convertirá en un gran árbol. Porque el reino llega en lo oculto y hasta en el fracaso, como cuando la semilla cae en mala tierra. El reino es un misterio (Mc 4, 11); está en medio de nosotros de modo incomprensible (Lc 17, 20s). El hecho de que el reino en la actualidad esté todavía oculto corresponde a la tensión entre los dichos de Jesús sobre el presente y futuro del reino (cf. p. e. Lc 11, 2)

A este respecto, la teología paulina será caracterizada como una tensión entre el "ya" y el "todavía no".

⁴ Lc 12, 32. Porque es acción de Dios: su señorío en el sentido propio del término. Véase Mt 20, 1-16.

⁵ Lc 4, 43; 8,1par; 16, 16. Cf. Mt 4, 23; Lc 9,2par.60. Advierte W. Kasper (*El Dios de Jesucristo* [Verdad e Imagen, 89], Salamanca 1986, 2a ed., p. 169): "Habida cuenta que el reinado de Dios y su llegada son un asunto exclusivo de Dios, no se puede merecer ni forzar mediante una conducta religiosa-ética ni la lucha política. Es un don (Mt 21, 43; Lc 12, 32) y una herencia (Lc 22, 29). Las parábolas destacan este extremo con especial énfasis: la aparición del reino de Dios, contra todas las expectativas, resistencias, cálculos y planes humanos, es un milagro de Dios... La absoluta independencia de las condiciones intramundanas y la pura gratuidad son notas características del reinado de Dios en la actitud de Jesús. Su amor hacia los pecadores, hacia los alejados de Dios es una cara de este mensaje; la otra cara, fundamento de la primera, es su presentación de Dios como Padre amante y misericordioso. Ella expresa con perfecta claridad que el reinado de Dios tiene su origen en Dios, que es pura gracia, exquisita misericordia."

⁶ Ante el reino, son dichosos los pobres (Mt 5, 3par), los perseguidos (Mt 5, 10). Es de los niños (Mt 19, 14par; cf. 18, 3; Mc 10, 15par). Jesús perdona los pecados; el Padre perdona al hijo pródigo. Cf. Lc p. e. 18, 9-14.

Los pobres no tienen nada que esperar del mundo y todo lo esperan de Dios. El acercarse del reino a los pobres muestra el rostro misericordioso, benigno, gratuito, del Padre Dios. La salvación que trae el reino es la vida, la gran alegría del perdón. Es también el reino del amor y del perdón entre los hombres (Mt 18, 23-35).

⁷ El reino de los cielos se parece a un rey que invita a las bodas de su hijo, pero los invitados no eran dignos. Entonces invita en las plazas y caminos (según Lc a los pobres y estropeados) y después excluye al que no tenía el vestido de bodas (Mt 22, 1-14par). Diversas parábolas del reino hablan del juicio.

⁸ Mt 21, 31.

DIOS UNO Y TRINO I

serán echados fuera.¹ Porque si nuestra justicia no sobrepasa la de los escribas y fariseos, no entraremos en el reino.² Lo importante para entrar en el reino es hacer la voluntad del Padre (Mt 7, 21). Por lo tanto, Dios viene a los hombres como Padre amante (cf. p. e. Lc 15).³ Y este Dios no era el que los fariseos creían conocer.⁴

No es demasiado lo que Jesús habla sobre el Espíritu.⁵ David (Sal 110, 1) en el Espíritu llamó Señor al mesías (Mt 22, 43par). Contraponiéndolo a su bautismo, Juan Bautista anuncia que Jesús bautizará en Espíritu Santo y en fuego (Mt 3, 11par). En la teofanía del bautismo, el Espíritu baja en forma de paloma sobre Jesús (Mt 3, 16par).⁶ Según Hch 10, 38, Dios lo ungió con Espíritu Santo y con poder. Así Jesús, lleno del Espíritu Santo (Lc 4, 1), es empujado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo (Mc 1, 12par). Desde ahí vuelve en el poder del Espíritu a Galilea (Lc 4, 14) y proclama en Nazaret: "El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres, me ha enviado a proclamar la liberación a los prisioneros y la vista a los ciegos, para enviar a los oprimidos en libertad, y proclamar un año propicio del Señor" (Lc 4, 18s). Mt 12, 18-21 aplica una profecía de Isaías sobre el siervo de Yahweh a Jesús: "Pondré mi espíritu sobre él y anunciará el juicio a las naciones; no disputará ni gritará.. hasta que lleve a la victoria el juicio..." Contra los judíos que lo atribuían a Beelzebul, Jesús expulsa los demonios en el Espíritu de Dios, lo que significa la llegada del reinado de Dios (Mt 12, 28). Y a este propósito advierte que la blasfemia contra el Espíritu Santo no será perdonada (Mt 12, 31spar). Porque el Padre revelaba las cosas del reino a los pequeños y las ocultaba a los sabios e inteligentes, Jesús exultó en el Espíritu Santo y alabó al Padre (Lc 10, 21). Cuando los cristianos sean arrastrados a las sinagogas y tribunales, el Espíritu del Padre es el que hablará en ellos (Mt 10, 20), el Espíritu Santo les enseñará lo que tiene que decir (Lc 12, 12). El Padre dará el Espíritu a quienes se lo pidan (Lc 11, 13).

El resucitado enviará a sus discípulos la promesa del Padre y les dice que permanezcan en la ciudad hasta ser revestidos por el poder que viene de lo alto (Lc 24, 49).⁷ El bautismo será en el

¹ Mt 8, 11spar. Cf. Mt 21, 43; Lc 13, 28.

² Mt 5, 20.

³ Perdona los pecados. Según R. Fabris (*op. cit.*, 147), Mt insiste en que, como pastor solícito, se preocupa de los pequeños.

⁴ Dice J. Jeremias (*op. cit.*, 225-227): "El signo principal de la vida nueva, signo más importante que cualquier otra cosa, es la relación nueva con Dios. Para el judaísmo antiguo, Dios es ante todo el Señor... Respeto y temor constituyen, igualmente en el dominio del evangelio, la base de la relación con Dios... El respeto ante Dios, Dueño absoluto, es una parte esencial del evangelio, -pero no es el centro... El centro del evangelio es diferente: para los discípulos de Jesús, Dios es el Padre... A los ojos de Jesús, la filiación divina no es, por tanto, un don de la creación, sino el don escatológico de la salvación. Sólo aquel que pertenece al Reino de Dios puede llamar a Dios **Abba**; él tiene desde ahora a Dios por Padre; él está desde ahora en el estado de hijo. La filiación de los discípulos es una participación en la filiación de Jesús. Ella es una participación del cumplimiento final."

Contrastado con el legalismo meritorio de los fariseos, Jesús llama a la conversión hacia el reino de Dios. Dice J. Gilet, *op. cit.*, 237): "Tales eran, pues, los dos grandes polos de la predicación de Jesús: la venida del reino de Dios, que subrayaba la trascendencia y la pura gracia de Dios, y la exigencia moral tanto más simple cuanto es más radical."

⁵ Afirma F. J. Schierse (*La revelación de la Trinidad en el Nuevo testamento*, p. 130, en *Mysterium Salutis* II, 1, pp. 117-165): "Un detenido examen demuestra que dentro de la tradición sinóptica sólo hay una afirmación sobre el Espíritu que tenga garantía de autenticidad, a saber el logion de Mc 3, 28-30."

⁶ El testimonio del bautista en Jn 1, 33 es que el Espíritu baja y permanece en él, que es quien bautiza en Espíritu Santo. En la teofanía de la transfiguración, en la que Jesús fue transformado por la gloria y parece conversando con Moisés y Elías, algún autor ve la presencia del Espíritu simbolizada en la nube luminosa que los cubre (cf. Lc 1, 35), desde donde sale la voz del Padre (Mt 17, 2-6par). La nube ciertamente recuerda las teofanías del A. T., como la sobre el Sinaí (Ex 19, 16; 24, 15s), la sobre la tienda de la reunión (Ex 40, 34s) y sobre el templo (1R 8, 10-12).

⁷ Lc, que es el que más insiste en el Espíritu, relaciona Espíritu y poder (**dúnamis**) (Lc 1, 35; 4, 14; Hch 1, 8; 10, 38).

DIOS UNO Y TRINO I

nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 19). Lo engendrado en María es del Espíritu Santo (Mt 1, 18,20), porque el Espíritu Santo viene sobre ella y el poder (**dúnamis**) del Altísimo la cubre con su sombra (Lc 1, 35).¹ Según el evangelio de la infancia de Lc, Juan Bautista es colmado del Espíritu Santo desde el vientre de su madre (Lc 1, 15); Isabel fue llena del Espíritu Santo en la visitación y saluda a María (Lc 1, 41); igualmente Zacarías, lleno del Espíritu Santo, a propósito del Bautista profetiza (Lc 1, 67). El Espíritu Santo estaba en Simeón, quien le había revelado que no vería la muerte antes de ver al mesías del Señor (Lc 2, 25s). Así va al templo en el Espíritu (Lc 2, 27).

En resumen, Jesús es un hombre lleno del Espíritu para su misión. Este ya interviene en su misma encarnación. El bautismo de Jesús es una unción con el Espíritu. Expulsa los demonios en el Espíritu y bautizará con Espíritu Santo. Este Espíritu lo enviará Jesús a los hombres (también ha sido prometido por el Padre y será dado por éste). Uno de sus roles es revelar, profetizar, hablar ante los tribunales, hacer exultar y alabar. El Espíritu unge para la misión; conduce. Es un poder que reviste al hombre, lo que puede llevar a la concepción virginal de Jesús, a la expulsión de demonios, a la profecía. El Espíritu está muy relacionado al bautismo. La blasfemia contra el Espíritu Santo es imperdonable; no así la contra el Hijo

B) El acontecimiento de Pascua

La pretensión de Jesús, que despertó la fe de los que lo siguieron, era inaudita en sus implicancias. Si Pilato lo crucifica como rey de los judíos, éstos lo condenan a muerte como blasfemo. Según ellos, en la versión joánica, Jesús debe morir porque se ha hecho Hijo de Dios.² La cruz pareció haber aniquilado esa pretensión.³ "Maldito todo el que está colgado de un madero" (Ga 3, 13).⁴ Pero sucedió lo inimaginable. Ese Jesús a quien vosotros matasteis, Dios lo resucitó (Hch 4, 10)⁵ y exaltó.⁶ De él los cristianos reciben el don del Espíritu, cuya experiencia los transforma en testigos y en Iglesia. Dios lo resucitó dándole el Espíritu⁷ que él ha derramado sobre nosotros.⁸ Así Dios lo ha constituido Señor y Mesías (Hch 2, 36).⁹ Se espera su venida a juzgar.¹⁰ La resurrección es el centro del kerygma de la Iglesia primitiva.¹¹ Su muerte fue conforme a las Escrituras¹² y por nuestros pecados.¹³ Era el siervo de Yahweh¹⁴, el verdadero cordero pascual.¹ La comunidad

¹ Por eso lo que va a nacer será llamado santo, Hijo de Dios.

² Jn 19, 7.

³ "Si eres Hijo de Dios, baja de la cruz" (Mt 27, 40; cf. 27, 43).

⁴ Cf. 2Co 5, 21. Un mesías crucificado era locura para los griegos y escándalo para los judíos (1Co 1, 18ss)

⁵ Cf. Hch 2,23s; 3, 15; 10, 39s; 13, 28-30.

⁶ Cf. Hch 2,32s; 5, 30s; Flp 2, 9-11. Está a la diestra de Dios (Mt 26, 64par; Mc 16, 19; Hch 2, 34; 7, 55s; Rm 8, 34; Ef 1, 20s; Col 3, 1; Hb 1, 3; 8, 1; 10, 12s; 12, 2; 1P 3, 22. Véase Sal 110, 1.

⁷ Cf. Rm 8, 11; 1P 3, 18. El último Adán es espíritu vivificante (1Co 15, 45). Véase 2Co 3, 17s

⁸ "Exaltado por la diestra de Dios, recibiendo del Padre el Espíritu Santo prometido, lo derramó, como vosotros lo veis y oís" (Hch 2, 33). Cf. Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7; 20, 22; Tt 3, 6. Véase Jn 7, 37-39.

⁹ Cf. Hch 13, 33; Rm 1, 3s; 10, 9; Flp 2, 11. Véase Rm 14, 9.

¹⁰ Hch 10, 42; 17, 31; Rm 2, 16; 1Co 4, 4s; 2Tm 4, 1.

¹¹ Cf. 1Co 15, 1-4.11.14-19. Véase Hch 4, 2; 23, 6; 25, 19; Rm 10, 9; 1Ts 1, 10; 2Tm 2, 8. Y Dios es quien resucita a los muertos.

¹² 1Co 15, 3; Lc 24, 27.44.46; Hch 13, 29; 17, 2s. Véase Mt 26, 24par.54.56par; Mc 9, 12; Lc 18, 31; 22, 37; Jn 13, 18; 17, 12; 19, 24.28.36s

¹³ 1Co 15, 3; Rm 4, 25; Ga 1, 4; 1Ts 5, 10; 1P 3, 18, etc.

¹⁴ Hch 8, 32-35; 1P 2, 22-24..

DIOS UNO Y TRINO I

primitiva lo confiesa Señor², que es título divino. Y cuando tratan de profundizar, lo explican como Hijo, en sentido propio. Y si es tan determinante en la escatología, también lo es en la creación: todo fue creado en él, por él y para él.³ El desarrollo del N. T. será una explicitación progresiva de la fe en la divinidad de Cristo. Esto es una revolución en el concepto de Dios. No sólo porque el único Dios pasa a ser el Padre del Hijo sino porque entrega a su Hijo a la muerte como sacrificio por nuestros pecados.⁴ Así Cristo reconcilia el mundo con el Padre.⁵ Luego el rostro de Dios es amor (1Jn 4, 8.16). Dios se nos ha revelado en su Hijo⁶, quien es su imagen.⁷ Por otro lado, una fuerte experiencia del Espíritu prometido para los últimos tiempos⁸, para el mesías⁹, experiencia que testimonia que somos hijos adoptivos de Dios¹⁰ en Cristo el unigénito¹¹, colma nuestros corazones del amor de Dios.¹² La nueva vida es en el Espíritu. Este conduce a su Iglesia.¹³ Así se va manifestando como "tercero" en Dios. Se bautizará en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 19). Gracias a la Pascua, asistimos, pues, a una verdadera revolución en el concepto de Dios, que sigue siendo el Dios único del A. T. Ahora estamos en los últimos tiempos¹⁴ (la resurrección es una irrupción de lo final en el tiempo) y se habla más de Jesús que del reino.¹⁵ Esta nueva vivencia de Dios está presente aun en los sinópticos, que se escriben a la luz de la resurrección.¹⁶

C) El concepto de Dios en los escritos paulinos

1) Introducción: comentario de L. De Lorenzi partiendo de los textos sobre la nueva creación.¹⁷

¹ Cf. Jn 1, 29; 1Co 5, 7; 1P 1, 19; Ap 5, 6.9.12; 7, 14; 12, 11; 13, 8.

² Cf. p. e. Rm 10, 9; Flp 2, 11; Jn 20, 28. Véase Rm 14, 9.

³ Jn 1, 3; 1Co 8, 6; Col 1, 16; Hb 1, 2.

⁴ Jn 3, 16; Rm 5, 8; 8, 32; 1Jn 4, 10. Véase Jn 13, 1; Ef 5, 2.

⁵ Cf. Rm 5, 10; 2Co 5, 18s; Ef 2, 13-17; Col 1, 20.22.

⁶ Cristo es el revelador del Padre. Cf. Mt 11, 27par; Jn 1, 18; 6, 46. Véase Jn 3, 11.31-33; 17, 6.23.

⁷ 2Co 4, 4; Col 1, 15; Jn 14, 8s. Véase 2Co 4, 6; Hb 1, 3.

⁸ Hch 2, 16-18. F. J. Schierse (*op. cit.* 146) afirma: "Los profetas habían anunciado para los tiempos mesiánicos una efusión del Espíritu (Jl 3, 1-5 (?); Is 44, 3; Ez 36, 26s; 37, 14; 39, 29), y en el judaísmo la ausencia del don profético había reavivado la esperanza de una comunicación del Espíritu (Jub 1, 23; TestXIII Lev 18; TestXII Jud 24)."

⁹ Cf. Is 11, 1s; 61, 1-3.

¹⁰ Rm 8, 14-17; Ga 4, 4-7.

¹¹ Cf. Rm 8, 29; Ga 3, 26; Ef 1, 5; Hb 2, 10.

¹² Rm 5, 5. Véase Rm 15, 30; Ga 5, 22; Col 1, 8; 2Tm 1, 7.

¹³ En Hch el Espíritu Santo es el verdadero iniciador de la misión apostólica. El es dado principalmente en vista de la predicación y del testimonio apostólico (p. e. 4, 8.31; 5, 32; 6, 10). Así, por ejemplo, interviene directamente en la misión a los paganos actuando sobre la conducta de los apóstoles (13, 2.4; 15, 28), de Felipe (8, 29.40), de Pedro (10, 19.44-47; 11, 12.15; 15, 8), de Pablo (16, 6s; 19, 21; 20, 22.23; 21, 1). Según Pablo, el poder del Espíritu ha acompañado la predicación apostólica (Rm 15, 19; 1Co 2, 4s; 1Ts 1, 5).

¹⁴ Cf. p. e.: Hch 2, 17; 1Co 10, 11; Hb 1, 2; 1P 1, 20; 1Jn 2, 18. Se ha derramado el Espíritu.

¹⁵ Este desplazamiento se ve claro en Hch 8, 12; 28, 23.31 en que el anuncio es del reino y de lo de Jesús. Y sólo se ha hablado del anuncio del reino en Hch 14, 22; 19, 8; 20, 25.

¹⁶ De aquí la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo que presentan los sinópticos, problema que dejamos para el futuro tratado de cristología.

¹⁷ Resumimos a nuestra manera el estudio de L. De Lorenzi, *Il Dio di Paolo*, Sc Catt 117(1989)231-286. Tiene varias disgresiones y repeticiones.

DIOS UNO Y TRINO I

Los dones de la gracia de Dios Pablo los conoce por el Espíritu que ha recibido.¹ Al hacerse cristiano, Pablo no renegó del Dios de los Padres. El acontecimiento de Jesús más bien le confirmó la omnipotencia de Dios y le manifestó el inaudito amor de Dios por el pueblo elegido, el pueblo de la fe de Abraham.² El Dios único y universal³, el Padre de la 'casa de Israel', era también, y de manera peculiar, Padre de su propio Hijo Jesús, del resucitado de entre los muertos, que los libera de la cólera que viene.⁴ En la línea más pura de la tradición judía, Pablo acoge a Dios en sus manifestaciones y a través de la historia. Todo se mueve bajo el signo de la presencia de Dios. Se ha iniciado una nueva era, una nueva creación.

a) El Dios de la nueva creación

Frente a un mundo destinado a terminar⁵, Pablo anuncia que en la muerte y resurrección de Jesús se ha inaugurado la nueva creación, que alcanza su eficacia gracias a la predicación del apóstol, hecha con el poder del Espíritu para que la fe se funde sobre el poder de Dios.⁶

1) LA NUEVA CREACION EN EL HOMBRE

Así ya no vive Pablo sino que Cristo es quien vive en él (Ga 2, 20). "El Dios que dijo que brille la luz en medio de las tinieblas⁷, el mismo ha brillado en nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de su gloria que irradia en el rostro de Cristo" (2Co 4, 6). Esta nueva creación nace igualmente del poder de Dios, poder que se ha manifestado en la cruz (1Co 1, 24)⁸ y en la resurrección.⁹ Ahora "si alguien está en Cristo, es una nueva creación (2Co 5, 17). El mundo antiguo ha pasado, he aquí que lo nuevo ha llegado" (2Co 5, 17). Pablo, crucificado al mundo es "nueva creación" (Ga 6, 14s). La nueva creación había sido vislumbrada y anunciada por los profetas. El judaísmo de la época usaba la expresión "nueva creación" (o creatura) para acoger al prosélito y para el perdón de los pecados en el día de la expiación. Pero se trataba sólo de un nuevo comienzo, de un volver a partir. Para Pablo, en cambio, es algo profundamente nuevo: es una vida nueva porque se ha recibido el Espíritu y se es de Cristo.¹⁰ Por la cruz de Cristo hemos sido sustraídos del mundo presente¹¹; estamos en la plenitud de los tiempos.¹² El cristiano, mediante la fe verificada en el bautismo, vive en sí la muerte y resurrección del Hijo, es hijo de Dios.¹³ Ya no hay diferencias entre judío y griego, entre hombre y mujer.¹⁴ Muertos al pecado, caminamos en una vida nueva.¹⁵ Ya no

¹ 1Co 2, 12s. Cf. Ga 1, 1s. Quiere que la Palabra sea recibida como Palabra de Dios, que opera en el creyente (1Ts 2, 13).

² Cf. Ga 3, 14.29; Rm 4, 1-25.

³ Cf. Ga 3, 20; Rm 3, 29s.

⁴ 1Ts 1, 10.

⁵ Cf. 1Co 7, 31.

⁶ Cf. 1Co 2, 4s.

⁷ Cf. Gn 1, 3.

⁸ Cf. 1Co 5, 7s.

⁹ Cf. Flp 3, 10.

¹⁰ Cf. Rm 8, 14s.

¹¹ Cf. Ga 1, 4.

¹² Cf. Ga 4, 4.

¹³ Cf. Ga 3, 26s.

¹⁴ Cf. Ga 3, 27s. Véase 1Co 12, 13

¹⁵ Rm 6, 2-5.

DIOS UNO Y TRINO I

caminamos según la carne sino según el Espíritu.¹ Así crucificados y animados del mismo Espíritu, don de Dios, gracias a la obra de Cristo, formamos el pueblo según la promesa.² El mismo realismo de la novedad se ve en la cita de 2Co 5, 17. En Cristo todos hemos muertos y hemos llegado a ser justicia de Dios.³ El hombre ya no vive del pasado sino de la vida del resucitado.⁴ Dios efectúa la pacificación, justificación y reconciliación por medio de Cristo (2Co 5, 18-21).⁵ La justicia de Dios se ha mostrado en Cristo (Rm 3, 21.26).⁶

2) DIOS Y EL ESPIRITU EN LA NUEVA CREACION

Aunque no se hable explícitamente del Espíritu en 2Co 5, 14-21, el Espíritu marca profundamente esta carta, especialmente en lo que precede a esta sección. Hay un ministerio del Espíritu (3, 8). Pablo escribió una carta de Cristo con el Espíritu del Dios viviente en los corazones de los Corintios (3, 3s). La nueva alianza es la del Espíritu, que vivifica (3, 6).⁷ El Espíritu nos ha sido dado como prenda (5, 5); es un anticipo.⁸ Se tiene la vida y no la condenación.⁹ Se puede contemplar con el rostro descubierto la gloria del Señor (3, 18). Donde está el Señor, ahí está el Espíritu del Señor (3, 17). El cristiano tiene la parresía y la libertad.¹⁰ Luego, es realmente una nueva creación por la muerte y resurrección de Jesús y por el poder del Espíritu.¹¹

El cristiano tiene la primicia del Espíritu en espera de la resurrección del cuerpo (Rm 8, 23).¹² Camina según el Espíritu.¹³ "El que siembra para el Espíritu, cosechará del Espíritu vida eterna" (Ga 6, 8). El Espíritu ya es vida (Rm 8, 10) y quiere la vida (Rm 8, 6). Y el cristiano es el templo de ese Espíritu (1Co 3, 16s). Así Dios dará la vida también a los cuerpos mortales a través del Espíritu que habita en los cristianos (Rm 8, 11). En el Espíritu, pues, y gracias a él, la vida escatológica está activa en el cristiano.

El Espíritu es para Pablo, ante todo, el Espíritu de Dios.¹⁴ Dios es a quien el Espíritu revela (1Co 2, 10s).¹⁵ El Espíritu es también la potencia vital de Dios, el que crea la vida. Por eso, el Espíritu es ante todo el poder divino que resucita a los muertos.¹⁶ Por el Espíritu de santidad Jesús es constituido Hijo de Dios con poder a partir de la resurrección (Rm 1, 4). Dios expresa su fuerza, su creatividad de vida cuando da el Espíritu. Jesús resucitado, que vive por el poder de Dios (2Co 13, 4), ha llegado a ser también Espíritu vivificante. (1Co 15, 45). Según 2Co 3, 17, al Señor se lo encuentra

¹ Rm 8, 4. Si crucificamos la carne, caminemos según el Espíritu (Ga 5, 24s).

² Ga 3, 29; 6, 16.

³ Cf. 2Co 5, 14.21.

⁴ Cf. 2Co 5, 15. Véase Rm 6, 11. La vida que viven los cristianos es la de la resurrección de Cristo (cf. 1Co 15,45), que le es dada por Dios.

⁵ Ahora tenemos acceso al Padre. Pablo colabora en la reconciliación (2Co 5, 18.20).

⁶ Por eso estamos en el fin de los tiempos (1Co 10, 11).

⁷ Contrapuesto a la letra que mata.

⁸ Cf. 2Co 1, 22.

⁹ Cf. Rm 8, 1s; 2Co 2, 15s.

¹⁰ 2Co 3, 12.17. El Espíritu sigue haciendo crecer al cristiano (3, 18).

¹¹ En Rm 1, 4 se encuentran la resurrección de Jesús y el poder del Espíritu en el acto escatológico salvífico de Dios.

¹² Cf. 2Co 5, 4s.

¹³ P. e.: Rm 8, 4s.14; Ga 5, 16.18.25. Véase 1Co 3, 3.

¹⁴ P. e. Rm 8, 9.14; 1Co 2, 11-14. Aunque también lo atribuya al Cristo con idénticas relaciones. p. e. en Rm 8, 9; Ga 4, 6 y Rm 8, 14.

¹⁵ Comenta nuestro autor (*op. cit.*, 253): "Pareciera casi que Dios se abre a sí mismo y se reconoce mediante el Espíritu."

¹⁶ Cf. Rm 8, 11.

DIOS UNO Y TRINO I

en el Espíritu, en el que justamente se nos vuelve accesible.¹ Semejante al Cristo resucitado, el Espíritu intercede por nosotros en Rm 8, 26s. El Espíritu inhabita en nosotros y nosotros en el Espíritu. Dios se abre a nosotros en el Espíritu. Dios, dando el Espíritu se da a sí mismo en Cristo.² Dios es el que ha enviado el Espíritu (Ga 4, 6); lo ha dado a los bautizados, en sus corazones (2Co 1, 22; Rm 5, 5).³ Estos han sido sellados por Dios con el Espíritu (2Co 1, 22). Y Dios continúa dándoles el Espíritu.⁴ Tenemos el Espíritu que es de Dios (1Co 6, 19).

Con el Espíritu, el cristiano comienza la vida nueva (Ga 3, 3), de los que viven en el Espíritu (Ga 5, 25). El cristiano debe vivir en el Espíritu (Ga 5, 16) y dejarse guiar por él (Ga 5, 18; Rm 8, 14; 1Co 6, 19). El Espíritu es el que comunica la presencia de Dios y lo hace templo (1Co 6, 19). El Espíritu se apodera de nosotros y pasamos a estar en Cristo, a ser de Cristo (Rm 8, 9). Todo sucede en Cristo, esto es en su Espíritu, que es el Espíritu de Dios. Pablo forma frases tanto con Cristo (Señor) como con el Espíritu.⁵ La función del Espíritu es hacer que la historia única de Cristo, en sí misma irreplicable, se repita en la vida del cristiano, que verdaderamente vive en Cristo. El cristiano es realmente hijo de Dios, llevando la imagen de Cristo (Rm 8, 29), que es la imagen del Padre (2Co 4, 4).

b) El Dios del acontecimiento Jesús

Pero el gran rasgo que caracteriza al Dios creído y testimoniado por Pablo es su paternidad respecto a su Hijo Jesús. El Dios de los Padres no sólo confió su plan de salvación a su Hijo Jesús, sino que mediante él lo hizo culminar, mediante el Mesías crucificado, manifestación incontrovertible del amor y poder divinos. Dios hacía una historia muy diferente de los proyectos de los hombres. Todos bajo el pecado para ser todos salvados por Dios (Cf. Rm 11, 32).⁶ Es la experiencia de Pablo en el camino de Damasco. Dios le había revelado a su Hijo Jesús y le había confiado el anuncio a los paganos. Al resucitar a Jesús se había mostrado Dios. Venciendo a la muerte y al pecado, ponía entre los hombres su propia imagen: Jesús resucitado. El creyente recibe en su corazón al Espíritu Santo que clama **abba**, papá.

1) DIOS REVELA A PABLO SU HIJO JESUS

Creer que en el acontecimiento de Jesús estaba la verdadera historia de salvación era heroico, como lo fue la fe de Abraham. Es una revelación para una misión (Ga 1, 15s; cf. 1Co 9, 1). Pablo lo consideraba una nueva creación (cf. 2Co 4, 6). El Dios de los Padres era el Padre de Jesús, Hijo preexistente, enviado a nacer como verdadero hombre (Ga 4, 4; cf. Flp 2, 6-11; Rm 8, 3). El crucificado era revelado como Hijo de Dios mediante la resurrección (Rm 1, 3s). Lo que tocó profundamente a Pablo es el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo (2Co 4, 6; cf. 2Co 13, 4). Se trata de una auténtica revelación.⁷ El Señor resucitado se le ha aparecido a Pablo como a los otros apóstoles (1Co 9, 1; 15, 8).

¹ Gracias al Espíritu presente, el cristiano forma un solo espíritu con Cristo (1Co 6, 17).

² Cf. 1Co 2, 12.

³ Cf. 2Co 5, 5.

⁴ Cf. 1Ts 4, 8; Ga 3, 5.14.

⁵ P. e. : Ga 3, 27 y 1Co 12, 13 (bautizado en); Rm 8, 10 y 8, 9 (Cristo y el Espíritu habitan en); Flp 4, 7 y Rm 14, 17 (respecto a la paz); Flp 3, 1 y Rm 14, 17 (respecto al gozo); Rm 8, 9 y 1Co 1, 30 y Rm 8, 1 (estar o encontrarse); Flp 1, 27 y 4, 1 y 1Ts 3, 8 (estar firme); Rm 15, 16 y 1Co 1, 2 (santificar); 1Co 1, 9 y 2Co 13, 13 y Flp 2, 1 (tener comunión con).

⁶ Cf. Ga 3, 22.

⁷ Ga 1, 12.16.

DIOS UNO Y TRINO I

Y desde esta revelación se funda la certeza del evangelio de Pablo.¹ Desde esta experiencia ve el amor generoso y fiel de Dios que irrumpe gratuita y poderosamente sobre todos los que creen (Rm 1, 16s; 3, 22-24). Estos viven del inagotable dinamismo del poder de Dios que se manifiesta en el Cristo glorioso por el Espíritu, aunque siempre llevan el morir de Jesús.² Entonces entra en contacto con las otras tradiciones de Jesús. Todo era visto a la luz del exaltado.

2) EL DIOS CRUCIFICADO

El acontecimiento central de Jesús es su muerte y resurrección. La muerte en cruz es un signo característico de Cristo (1Co 1, 17s). Pablo presenta a Jesucristo crucificado (Ga 3, 1).³ Es el misterio de Dios (1Co 2, 1s). Y Cristo crucificado es escándalo para los judíos y locura para los paganos (1Co 1, 23). Dios entrega a su Hijo a la muerte para hacerlo instrumento de la revelación de su justicia en nosotros (2Co 5, 21). La justicia de Dios es el mismo Dios en cuanto es justo y fiel a sus promesas de salvación. Según Rm 3, 21-25, Cristo en la cruz es la revelación de la justicia de Dios, es decir de su fidelidad a su promesa.⁴ Comunicándose al hombre, dándole su justicia, lo pone en condiciones de corresponder a la exigencia del don. El hombre ahora es una nueva creación (2Co 5, 17). Está reconciliado con Dios mediante la muerte de su Hijo (2Co 5, 18-20; Rm 5, 10s). La muerte en cruz es signo transparente y eficaz de la intervención divina en la historia humana. No reservó a su propio Hijo sino que lo entregó a la muerte por nosotros (Rm 8, 32)⁵, por nuestros pecados.⁶ Es la manifestación del amor y poder de Dios (Rm 8, 31-39). Dios operaba con su poder (**dúnamis**) mediante la sangre de Cristo (Rm 3, 25; 5, 9s).⁷ La acción en la cruz muestra la omnipotencia del Padre, que, mediante la acción del Hijo y su morir por los hombres y por Dios (obediencia), crea nuevamente una humanidad según su beneplácito.

Cristo muere por obediencia al Padre (Flp 2, 8), cumpliendo su voluntad (Ga 1, 4), manifestada en las Escrituras (1Co 15, 3). Luego, el amor donación de Cristo no sólo es respecto a los hombres sino también respecto al Padre, por lo que es superexaltado (Flp 2, 9). Es esta relación a Dios la que hace que la muerte de Cristo sea fuente de vida nueva. El crucificado también expresa en la cruz el amor del Padre a él y a los hombres (Rm 5, 8; 8, 3).⁸ Es la suma y definitiva revelación de Dios nuestro Padre y salvador, del Dios omnipotente y único, creador.

3) EL DIOS DE JESUS RESUCITADO Y SEÑOR

La resurrección fue para Pablo la experiencia primordial de su cristianismo. Cristo fue resucitado por Dios⁹, mediante la gloria del Padre (Rm 6, 4). Dios, al resucitarlo, se revela Padre, y también Padre de los cristianos, pasando Cristo a ser primogénito entre muchos hermanos (Rm 8, 29). A estos cristianos Dios comunica la gloria (Rm 8, 30), llamada a manifestarse en la escatología final. Dios ejerció la vida y la verdad al resucitar a Jesús colocándolo en los cielos (1Ts 1, 9s). La obra de Dios, a través de la muerte y resurrección del Señor, es salvarnos de la ira o castigo y hacernos vivir junto con el Señor (1Ts 5, 9s; 4, 14).¹⁰ Es la comunión con el Hijo (1Co 1, 9), de nosotros hijos por

¹ Ga 1, 1.8s.11s.15s.

² 2Co 4, 10. Cf. 2Co 4, 11; 1Co 15, 30s.

³ Esta es su gloria de apóstol.

⁴ La promesa concernía el envío del Hijo (Rm 1, 2s).

⁵ Cf. Gn 22, 16.

⁶ 1Co 15, 3.

⁷ Nuestro autor tiende a equivaler la **dúnamis**, la **dóxa** (gloria) y el **pneûma** (espíritu) del Padre

⁸ Cf. 2Co 5, 19.

⁹ 1Ts 1, 10; 1Co 6, 14; 15, 15; 2Co 4, 14; Rm 4, 24; 8, 11; 10, 9.

¹⁰ Somos transformados para vivir como él, con él y de él (Rm 6, 3-11; 8, 17).

DIOS UNO Y TRINO I

adopción (Ga 4, 5; Rm 8, 15). El resucitado siempre presente evoca al crucificado (dos aspectos del mismo acontecimiento de salvación) y nos manifiesta el poder creador del amor del Padre y del Hijo por nosotros.

Flp 2, 6-11 es un himno prepaolino, donde ha influido la teología del siervo de Yahweh. La pasión y muerte en cruz es el acto supremo de la sumisión de Jesús a la voluntad salvífica de Dios. La humillación del preexistente lleva a la entronización suprema como Señor, donde todos lo adoran, para gloria de Dios el Padre.¹ La obra del Hijo es para la gloria de Dios el Padre (cf. también Ga 1, 1-5). Ella testifica su poderoso amor paterno por todos nosotros. Por Dios nosotros estamos en Cristo, que (crucificado) llegó a ser para nosotros justicia, santificación², y redención de parte de Dios (1Co 1, 30). La muerte y resurrección de Cristo, y su vida presente ahora en el cristiano, gracias al don del Espíritu conectado a la resurrección y la recepción del evangelio, es lo substancial del anuncio paulino. El Dios que resucitó a Jesús también nos resucitará a nosotros en nuestro cuerpo, que es miembro de Cristo (1Co 6, 13-15.19s). También es obra de Dios lo que Jesús realiza como segundo Adán. Nosotros tenemos el Espíritu de santificación de ese Jesús constituido Hijo de Dios desde la resurrección (Rm 1, 4). Es el Espíritu del Hijo (Ga 4, 6), que nos garantiza ser hijos de Dios y herederos con Cristo (Rm 8, 16s), hijos del mismo Padre (Rm 8, 29s). El Padre que resucitó a su Hijo es también nuestro Padre. Así somos nosotros los circuncisos que damos culto por el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús (Flp 3, 3).

En cuanto somos de Cristo, somos estirpe de Abraham, herederos según la promesa (Ga 3, 29). La promesa de Dios se cumple en la plenitud de los tiempos en la resurrección de Jesús y en nuestra filiación (Ga 4, 4s; 3, 26).³ Y junto con la filiación adoptiva nos viene el don del Espíritu (Ga 3, 14), que es el don del Cristo resucitado. La bendición de Abraham pasó a los gentiles en Cristo Jesús y así nosotros, por la fe, recibimos el Espíritu, objeto de la promesa (Ga 3, 14). Se ha manifestado la justicia de Dios en Cristo (Rm 3, 22.26) y los hombres han sido justificados⁴, reconciliados con Dios, con acceso a su presencia (Rm 5, 1.10s). La vida que Pablo vive es la de Cristo (Ga 2, 20) y es propio de ella la presencia dinámica del Espíritu. Ahora la ley está interiorizada en el Espíritu y da vida (Rm 8, 2).

Concluyendo en Jesús y en su obra de salvación está la revelación suma y total del amor de Dios, del Dios del éxodo y de la creación, de la ley y de Moisés. El envió a su Hijo nacido bajo la ley (Ga 4, 4). A este Dios (Padre) Pablo dirige sus plegarias.

c) Resumen personal de lo anterior

El autor que hemos resumido sólo se apoya en las epístolas de cuya autenticidad paulina está cierto: 1Ts, Ga, Rm, 1Co, 2Co, Flp. Pablo, siendo fiel al Dios de la historia recibió la revelación de Dios respecto a su hijo Jesús⁵ en el camino a Damasco. La omnipotencia de Dios resucitó⁶ a ese mesías crucificado. Lo que tocó profundamente a Pablo es el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo.⁷ Pablo está cierto de su misión: se le ha aparecido el Señor resucitado. Porque el resucitado es el Señor a quien todos rinden culto. Es la revelación del inaudito amor de

¹ También es el Padre de los cristianos, cuyo ejemplo de humillación es Jesús.

² Nos da el Espíritu.

³ Cf. Rm 4, 24s.

⁴ Rm 3, 24.26.30; 8, 30, etc.

⁵ Ga 1, 15s. Cf. Rm 1, 1-4.

⁶ Ga 1, 1; Rm 4, 24; 6, 4; 10, 9; 1Co 6, 14; 15, 15.

⁷ Cf. Rm 6, 4; 2Co 3, 18; 4, 4.6.

DIOS UNO Y TRINO I

Dios¹ que en Cristo y por su Espíritu ha hecho una nueva creación.² El Dios que justificó a Abraham por la fe, es el que justifica a los cristianos herederos de su promesa. Cristo en la cruz es la revelación de la justicia de Dios.³ Dios opera a través de él la pacificación, justificación, reconciliación, redención.⁴ La obra del Hijo es para gloria del Padre. Pero Cristo no sólo es el mesías sino el Hijo, y en este Hijo, por el don del Espíritu⁵, los cristianos reciben la filiación adoptiva y claman: papá.⁶ En la nueva creación todo se mueve por impulso del Espíritu,⁷ anticipo⁸ recibido de la vida escatológica ya presente en el cristiano.⁹ Donde está presente el Señor resucitado, ahí está el Espíritu del Señor. El Espíritu es ante todo el Espíritu de Dios, que conoce sus profundidades y nos lo revela.¹⁰ Es el Espíritu de vida que resucita a los muertos.¹¹ Es el que nos hace estar en Cristo. Dios nos ha enviado su Hijo y nos ha dado su Espíritu.¹² Dios ha cumplido su promesa¹³ y nos ha manifestado su increíble poder y amor. Pablo predica a un mesías crucificado¹⁴, locura para los griegos y escándalo para los judíos, pero que es sabiduría y fuerza de Dios. La resurrección fue para Pablo la experiencia primordial de su cristianismo.

2) Visión de conjunto¹⁵

Realizada la introducción anterior, pasemos ahora a nuestra visión de conjunto en las mismas cartas que utiliza Lorenzini.¹⁶ Es de notar que Pablo aplica generalmente Señor (**kúrios**) a Cristo, salvo en torno a citaciones del A. T. Y reserva Dios (**theós**) para el Padre, salvo el controvertido pasaje de Rm 9, 5 (sin artículo).¹⁷ Si no nos fijamos directamente en Cristo y su

¹ Rm 5, 8; 8, 32.39; 1Co 2, 9.

² Ga 6, 15; 2Co 5, 17.

³ Cf. Rm 1, 17.

⁴ Rm 3, 25; 5, 10s; 8, 3; 1Co 1, 30; 2Co 5, 18ss.

⁵ Ga 3, 14; Rm 8, 21-27.

⁶ Ga 4, 5-7; Rm 8, 15s.29.

⁷ Rm 8, 4ss.14; Ga 5, 16.18.25. Cf. Rm 7, 6.

⁸ Rm 8, 23; 2Co 5, 5.

⁹ Cf. Rm 8, 2.

¹⁰ 1Co 2, 10.12.

¹¹ Rm 8, 11.

¹² Rm 5, 5; 2Co 5, 5; 1Ts 4, 8.

¹³ 2Co 1, 20.

¹⁴ Ga 3, 1; 1Co 1, 22s.

¹⁵ F. F. Ramos, (*Dios en la Biblia. 2. Nuevo Testamento*, p. 185, en *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, pp.176-203) dice respecto al corpus paulino: "El evangelio de Pablo es en realidad la formulación del propio redescubrimiento de Dios en Cristo. La cristianización de Dios tuvo como contrapunto su "desjudaización" o la superación de la domesticación que el judaísmo había hecho de Dios. Su comprensión de la ley fue reemplazada por la visión que da la gracia. Esta es la palabra mágica. Pablo descubrió a Dios como gracia en el don supremo de su Hijo, merced a la acción del Espíritu Santo, y quedó extasiado en la contemplación del gran regalo de Dios: el esfuerzo gigantesco para acercarse a Dios debía dar lugar a la acogida agradecida del Dios que se acerca al hombre... La gracia es la prueba suprema de que Dios nos ama."

¹⁶ Incluimos también Flm. Esta parte fue construida poniendo todo el material correspondiente, encontrado en la lectura de las cartas.

¹⁷ Cf. también el uso en Flp 2, 6.

DIOS UNO Y TRINO I

función, lo que dejamos para cristología¹, encontraremos respecto a Dios y al Espíritu los siguientes rasgos.

El Dios de Pablo es el Dios de Abraham² y de la promesa³, el Dios soberano de la Historia.⁴ Elige a quien quiere⁵ y hace misericordia a quien quiere (Rm 9, 15-18).⁶ Así como injertó a los gentiles en el olivo de Israel, y éstos han pasado a ser auténticos hijos de Abraham⁷, así puede volver a injertar a los judíos infieles (Rm 11, 23).⁸ Es el Dios que justifica al impío (Rm 4, 5), que llama a la existencia lo que no existe⁹, que resucitó a Jesús¹⁰, que nos resucitará¹¹ con el poder de su Espíritu (cf. Rm 8, 11). Así como hizo brillar la luz en los comienzos, creando el mundo (2Co 4, 6), así ha hecho una nueva creación (creatura) en Cristo (Ga 6, 15; 2Co 5, 17) por el Espíritu.

Por supuesto, es el Dios único¹², el Padre, de quien viene¹³ y a quien vuelve todo (y nosotros también) por Cristo único Señor (por quien nosotros también)(1Co 8, 6).¹ "Todo de él, por él

¹ Es de notar que esto es un absurdo a que nos obliga la ordenación curricular, porque Cristo está íntimamente asociado a la obra del Padre. El Padre revela a su Hijo a Pablo (Ga 1, 16) y ése es el evangelio (cf. Rm 1, 1-4.9). Y conocer el misterio de Cristo es conocer al Padre. Tendremos en cuenta especialmente las referencias explícitas a Dios.

² Es el que habla en los profetas (p. e. Rm 9, 25; 14, 11). Cf. 1Co 9, 10; 14, 21; 2Co 6, 18.

³ Rm 4, 20s; Ga 3, 17s (Testamento).²¹

⁴ P. e., los oráculos de Dios han sido confiadas a los judíos (Rm 3, 2). Dios pone en Sion una piedra de tropiezo (Rm 9, 33). Les ha dado un espíritu de embotamiento (cita de Dt 29, 3 en Rm 11, 8).

⁵ P. e. Rm 9, 24ss. El designio de Dios es por elección y no depende de las obras sino de aquel que llama (Rm 9, 11-13).

⁶ Y endurece a quien quiere. No se trata de querer o correr sino de que Dios tenga misericordia. No hay injusticia en Dios (Rm 9, 14).

⁷ Ga 3, 7.29. Cf. Rm 4, 11s.16-18. El hombre que recibe la alabanza de Dios es el circunciso de corazón en el Espíritu (Rm 2, 29). Los circuncisos somos nosotros, los que rendimos culto por el Espíritu de Dios (Flp 3, 3). Dios iba a justificar a los gentiles por la fe, por eso serán benditas en Abraham todas las naciones (Ga 3, 7-9).

⁸ Los volverá celosos (Rm 10, 19s: fue encontrado por aquellos que no lo buscaban y se manifestó a aquellos que no preguntaban por él). Dios no ha rechazado a su pueblo, a quien conoció de antemano (Rm 11, 1s). Según la elección es amado a causa de los Padres (Rm 11, 28). En el presente, Dios se ha reservado un resto, pero elegido por gracia (Rm 11, 5; cf. 9, 27.29). Tú más bien teme, porque Dios no perdonó a las ramas naturales. Considera la bondad y la severidad de Dios, severidad para los que cayeron, bondad para contigo con tal que tú permanezcas en su bondad (Rm 11, 19-22). Todo Israel será salvado; Dios borrará sus pecados (Rm 11, 26s, citando a Is). A causa de su desobediencia a Dios, nosotros hemos obtenido misericordia; por esta misericordia ellos han desobedecido a fin de que ellos también obtengan ahora misericordia (Rm 11, 30s).

⁹ Rm 4, 17.

¹⁰ Rm 4, 24 (entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación); Rm 6, 4 (resucitado mediante la gloria del Padre); 10, 9; 1Co 15, 15; Ga 1, 1; 1Ts 1, 10. Cf. Flp 2, 9-11). Vive por el poder de Dios (2Co 13, 4). Cristo resucitado está a la diestra de Dios e intercede por nosotros (Rm 8, 34.)

¹¹ Rm 4, 17; 1Co 6, 14; 2Co 4, 14; 1Ts 4, 14 (al sonido de la trompeta de Dios: 1Ts 4, 16). Es el Dios poderoso que resucita a los muertos, en quien Pablo confía (2Co 1, 9s). Dios da el cuerpo como él quiere, a cada semilla un cuerpo propio (1Co 15, 38). Dios nos da la victoria por Jesucristo (1Co 15, 57).

¹² Un Dios único (1Co 8, 4-6; Ga 3, 20), un solo Dios de los judíos y gentiles, que va a justificar por la fe a unos y otros (Rm 3, 29s). Según la profecía de Is 1, 9, es el Señor **sabaoth** (Rm 9, 29), y según Os 2, 1, es el Dios viviente (Rm 9, 26; cf. también Rm 11, 14, 11 en cita de Is; 2Co 3, 3; 6, 16), viviente y verdadero (1Ts 1, 9). Es el Dios incorruptible (Rm 1, 22) con perfecciones invisibles: poder eterno y divinidad (cf. Rm 1, 20). El Dios eterno (Rm 16, 26), que está por encima de todo (Rm 9, 5, texto que gramaticalmente se aplicaría a Cristo, lo que parecería contrario a la expresión teológica paulina). Es el único sabio (Rm 16, 27). Es omnipotente (2Co 6, 18). Es el creador (cf. Rm 4, 17). Puede humillar (2Co 12, 21). Es rico y glorioso (Flp 4, 19). La simplicidad y pureza reciben el genitivo "de Dios" (2Co 1, 12). Hay un celo de Dios (2Co 11, 2). Pablo lo pone a menudo como testigo de sus afirmaciones (Rm 1, 9; cf. Ga 1, 20; 2Co 1, 23; 11, 31; Flp 1, 8; 1Ts 2, 5.10). Véase 2Co 11, 11; 12, 2s

¹³ Cf. 1Co 11, 12.

DIOS UNO Y TRINO I

él y hacia él; a él la gloria por los siglos, amén" (Rm 11, 36).² A él va dirigida la oración³ y la acción de gracias⁴; a él la gloria por Cristo.⁵ El es el Padre de Cristo⁶, a quien superexalta y le confiere el nombre sobre todo nombre: "Señor" (Flp 2, 9-11).⁷ El Padre es la cabeza de Cristo (1Co 11, 3).⁸ "Todo es de vosotros, vosotros de Cristo, Cristo de Dios" (1Co 3, 23). Al final, Dios será todo en todos, cuando Cristo le entregue el reino a Dios Padre, después de que éste le haya sometido a todos los enemigos bajo sus pies (1Co 15, 24-28).⁹

No hace acepción de personas.¹⁰ Es el Dios justo¹¹, cuya ira¹² nos amenaza en el día del juicio.¹³ Pero su justicia se manifiesta en la cruz de Cristo haciendo a su Hijo, que no conocía el pecado, pecado por nosotros para que nosotros llegáramos a ser, por él, justicia de Dios (2Co 5, 21). Es un Dios de misericordia¹⁴ y de bondad¹⁵, que nos consuela (2Co 1, 3s)¹⁶ y nos llena de gozo y de

¹ Es un texto contra los muchos dioses y señores del politeísmo. Según Rm 13, 1s, de él viene toda autoridad y las que existen han sido establecidas por él. Están al servicio de Dios para incitar al bien y aplicar el castigo al que obra mal (Rm 13, 4). Los que perciben los impuestos son servidores de Dios (Rm 13, 6).

² "A Dios, único sabio, por Jesucristo, a él la gloria por los siglos de los siglos, Amén" (Rm 16, 27).

³ Rm 10, 1; 15, 30; 1Co 11, 13; Flp 4, 6. A Dios se habla en lenguas (1Co 14, 2.28).

⁴ Rm 1, 8; 6, 17; 7, 25; 14, 6; 1Co 1, 4; 14, 18; 15, 57; 2Co 2, 14; 4, 15; 8, 16; 9, 11s.15; Flp 1, 3; 4, 6; 1Ts 1, 2; 2, 13; 3, 9; Flm 4.

⁵ Rm 4, 20; 15, 6s.9.11; 1Co 6, 20; 10, 31; 2Co 1, 20; 4, 15; 9, 13. Ga 1, 5.24; Flp 1, 11 (para gloria y alabanza de Dios); Flp 4, 19. A él Pablo da culto (Rm 1, 9). Los dones que Epafrodito trajo a Pablo son perfume de buen olor, sacrificio aceptable y agradable a Dios (Flp 4, 18). A él se debe ofrecer el sacrificio (1Co 10, 20); a él se adora (1Co 14, 25). A él la bendición (Rm 1, 25; 9, 5 (por los siglos; texto que algunos aplican a Cristo); 2Co 1, 3); 2Co 11, 31; Flp 2, 11. A él se convierten para servir al Dios viviente y verdadero (1Ts 1, 9s). En todas partes es conocida la fe de los Tesalonisenses en Dios (1Ts 1, 8).

⁶ Es llamado Padre de Nuestro Señor Jesucristo en Rm 15, 6; 2Co 1, 3; 11, 31. Véase Rm 6, 4; Ga 1, 1. Muchas más veces se habla del Hijo de Dios (Rm 1, 3s.9; 5, 10; 8, 3.29.32; 2Co 1, 19; Ga 2, 20), de su Hijo (1Co 1, 9; Ga 1, 16; 4, 4.6; 1Ts 1, 10). Cf 1Co 15, 28

⁷ Cristo es preexistente, de condición divina, que en vez de retener avidamente el ser igual a Dios, se anonadó tomando condición de siervo, y se abajó haciéndose obediente hasta la muerte de Cruz. Por lo cual Dios lo superexaltó y le otorgó el nombre que está por encima de todo nombre, a fin de que toda rodilla se doble en los cielos, sobre la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre (Flp 2, 6-11).

⁸ Como Cristo lo es de todo hombre.

⁹ Conforme al Sal 110, 1.

¹⁰ Rm 2, 11; Ga 2, 6.

¹¹ Cf. Rm 2, 2. Dios no es injusto (cf. Rm 9, 14) porque desate su ira. Es el que juzga el mundo. Nuestra injusticia hace resaltar su justicia, su verdad para su gloria. (Rm 3, 5-7)

¹² Cf. Rm 1, 18

¹³ Dios es el que venga y retribuye (Rm 12, 19; véase Rm 14,3). En el día de la cólera se revelará el justo juicio de Dios que dará a cada uno según sus obras, etc. (Rm 2, 5ss). Todos compareceremos ante el tribunal de Dios, ante quien se doblará toda rodilla (Rm 14, 10-12). Nadie se burla de Dios: lo que uno siembra, eso cosechará (Ga 6, 7s). Los hombres que obran según los deseos de la carne, no heredarán el reino de Dios (Ga 5, 21; cf. Rm 14, 17; 1Co 6, 9s; 15, 50). Dios juzgará por Jesucristo lo oculto de los hombres (Rm 2, 16; cf. 1Co 4, 5). Dios juzga a los de afuera (1Co 5, 13). Dios no nos ha destinado a la ira sino a obtener la salvación por medio de Nuestro Señor Jesucristo (1Ts 5, 9). Que el Señor consolide los corazones de los Tesalonisenses como irreprochables en santidad delante del Dios y Padre nuestro en la venida de nuestro Señor Jesús (1Ts 3, 13).

¹⁴ Rm 12, 1; 2Co 1, 3 (Padre de las misericordias). Los gentiles glorifican a Dios por la misericordia (Rm 15, 9). Véase Flp 2, 27.

¹⁵ Rico en bondad, y longanimidad (Rm 2, 4). Bondad y severidad (Rm 11, 22).

¹⁶ Rm 15, 5 (y Dios de la perseverancia); 2Co 7, 6 (consuela a los humildes, a Pablo).

DIOS UNO Y TRINO I

paz.¹ Es un Dios fiel², que en Cristo cumple todas su promesas (cf. 2Co 1, 20).³ Es el que llama y elige, destina de antemano.⁴ Tiene un plan⁵, misterio que había permanecido secreto durante siglos eternos⁶; tiene una voluntad⁷ sobre la historia y sobre los individuos (Rm 11, 32).⁸ Quiso encerrar a todos en la desobediencia para hacer a todos misericordia.⁹ "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!" (Rm 11, 33).¹⁰ No puede el vaso de arcilla pedir cuentas al que lo hizo.¹¹

Nadie es justo delante de Dios, ni el judío que se gloría en la ley¹² ni el gentil.¹³ "Todos, tanto judíos como griegos están bajo el pecado" (Rm 3, 9).¹⁴ Entonces Dios gratuitamente mostró su justicia entregando a su Hijo a la muerte, como propiciación por nuestros pecados (Rm 3,

¹ Rm 15, 13. La paz de Dios que sobrepasa toda inteligencia custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús (Flp 4, 7). Gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre: Rm 1, 7; 1Co 1, 3; 2Co 1, 2; Ga 1, 3; Flp 1, 2; Flm 3. El Dios de la paz (Rm 15, 33; Flp 4, 9; 1Ts 5, 23) y que aplastará pronto a Satanás (Rm 16, 20). Pablo nos exhorta a la concordia del amor, porque Dios no es Dios de desorden, sino de paz (1Co 14, 33). Dios os ha llamado a vivir en paz (1Co 7, 15). El Dios de amor y de paz esté con vosotros (2Co 13, 11).

² Rm 3, 3s (es verídico); 1Co 1, 9; 2Co 1, 18; 1Ts 5, 24. Tiene poder para cumplir lo prometido (Rm 4, 21). Dios es fiel para no tentar sobre las fuerzas; con la tentación os dará la fuerza (1Co 10, 13). Los dones y el llamado de Dios son irrevocables (Rm 11, 29). Por causa de la veracidad de Dios, Cristo se hizo servidor de los circuncisos para dar cumplimiento a las promesas hechas a los Padres (Rm 15, 8). Cf. Rm 9, 6.28. Dios de la esperanza (Rm 15, 13).

³ Cf. Ga 3, 22.

⁴ Rm 4, 17; 8, 29s.33; 9, 11s.24; 11, 29; 1Co 1, 1.9 (a la comunión con su Hijo).27; 2, 7; 7, 15.17; Ga 1, 6.15 (por su gracia); 2Co 5, 20; Flp 3, 14 (hay un premio a conquistar); 1Ts 1, 4 (amados de Dios); 1Ts 2, 12 (a su reino y a su gloria); 1Ts 4, 7 (a vivir en la santidad: rechazar esto es rechazar a Dios que nos da su Espíritu); 1Ts 5, 24. Dios es el que prueba los corazones (1Ts 2, 4).

⁵ Así, p. e., hubo un tiempo de la paciencia de Dios (Rm 3, 26)

⁶ Y revelado ahora, según orden del Dios eterno (Rm 16, 25s). Cf. 1Co 2, 1.7 (sabiduría de Dios).

⁷ Rm 1, 10; 2, 18; 9, 19; 12, 2 (lo bueno, lo agradable, lo perfecto); 15, 32; 1Co 1, 1; 2Co 1, 1; 8, 5; Ga 1, 4 (según ella Cristo nos salva); 1Ts 4, 3 (la santificación de los Tesalonisenses); 1Ts 5, 18 (que demos gracias en todo). Hay una ley de Dios (Rm 7, 22.25; 8, 7), mandamientos de Dios (1Co 7, 19). Cf. 1Co 9, 21; 12, 18 (respecto a los miembros del cuerpo).

⁸ Todo contribuye para el bien de los que aman a Dios, de los llamados según el designio divino. Dios los conoció de antemano, los predestinó a ser conforme a la imagen de su Hijo, los llamó, los justificó, los glorificó (Rm 8, 28-30)

⁹ Queriendo mostrar su cólera y hacer conocer su poder, soportó con paciencia los vasos de cólera para hacer conocer la riqueza de la gloria respecto a los vasos de misericordia, preparados para la gloria, nosotros, llamados de entre los judíos y de entre los gentiles (Rm 9, 22-24).

¹⁰ Sus juicios son insondables y sus caminos impenetrables. ¿Quién ha dado primero a Dios para que deba ser retribuido por él? (Rm 11, 33-35)

¹¹ Rm 9, 20s

¹² Rm 3, 20. El judío deshonra a Dios transgrediendo la ley (Rm 2, 23s). Buscan su propia justicia (Rm 9, 32) desconociendo la justicia de Dios y no sometándose a ella (Rm 10, 3). Todo el día Dios extendió sus manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde (cita de Is 65, 2 en Rm 10, 21). Por la ley nadie es justificado delante de Dios, porque el justo por la fe vivirá (Ga 3, 11). Los judíos mataron al Señor Jesús y a los profetas, han perseguido a los cristianos e impiden predicar a los paganos para colmar sus pecados: no agradan a Dios (1Ts 2, 15s).

¹³ Los gentiles pudieron conocer a Dios por la creación, pero no lo sirvieron: ni le dieron gloria ni acción de gracias sino que trocaron la gloria de Dios por imágenes de cosas corruptibles (Rm 1, 18-23). Cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la creatura en vez del creador, etc. (Rm 1, 25.28). Por eso Dios los ha entregado a sus pasiones (Rm 1, 24.26). Son enemigos de Dios (Rm 1, 30). Según el veredicto de Dios son dignos de muerte (Rm 1, 32). El juicio de Dios es según verdad, y tú que haces lo mismo, ¿piensas escapar a ese juicio? (Rm 2, 2s). Los gentiles no conocen a Dios (1Ts 4, 5).

¹⁴ Cf. Rm 3, 11.19. Véase Rm 3, 23.

DIOS UNO Y TRINO I

21-26).¹ A través de él reconcilia el mundo (2Co 5, 18-21)², hace la paz³, nos redime, nos justifica⁴ por la fe en Jesucristo.⁵ Así pues, venida la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo preexistente, nacido de mujer, nacido bajo la ley para que rescata a los que estaban bajo la ley (Ga 4, 4s).⁶ Este Hijo es el mesías crucificado, que predica Pablo⁷, escándalo para los judíos y locura para los gentiles (1Co 1, 23), pero para los que se salvan sabiduría, fuerza de Dios (1Co 1, 19.24.30). Dios quiso confundir a los sabios y poderosos de este mundo para que nadie se gloría sino el Señor (1Co 1, 19s.27-29.31).⁸ Dios resucita a su Hijo y nos da su Espíritu⁹ y así pasamos a ser nueva creación, santificada, que en la gracia de Dios puede responder a la voluntad y llamado del Padre. Porque por el Espíritu se nos da en Cristo la adopción filial y somos hijos de Dios, clamando **Abba** (Rm 8, 15-17).¹⁰ El plan de Dios era que Cristo fuera primogénito entre muchos hermanos (Rm 8, 29).

Lo anterior muestra el increíble amor de Dios¹¹ por nosotros, que no perdonó a su Hijo y lo entregó por nosotros que éramos enemigos, pecadores (Rm 5, 8; 8, 32).¹² Por eso nada nos podrá separar del amor de Dios manifestado en Jesucristo (Rm 8, 39). Y en nosotros llegará a manifestarse la gloria eterna.¹³ Esta se refleja en el rostro descubierto del Cristo resucitado (2Co 4, 6)¹⁴, y

¹ Cf. Rm 8, 3s; 2Co 5, 21. Así ha mostrado su justicia en el tiempo presente para ser él justo y justificador del que cree en Jesús (Rm 3, 26). Por Dios, nosotros estamos en Cristo que llegó a ser para nosotros sabiduría de Dios, justicia, santificación, redención (1Co 1, 30). El evangelio es poder de Dios para salvación de todo creyente, en el que se revela la justicia de Dios por la fe y para la fe (Rm 1, 16s). Véase Flp 3, 9; Rm 5, 10s.

² La gracia de Dios dada en Cristo se ha desbordado sobre la muchedumbre (Rm 5, 15).

³ Cf. Rm 5, 1

⁴ Rm 3, 24. Así como Dios es el que llama de la nada al ser, es el que justifica al impío y resucita a los muertos. Según 1Co 6, 11, hemos sido lavados, santificados y justificados en el nombre de Cristo y en el Espíritu Santo. No toma en cuenta nuestras trasgresiones (2Co 5, 19).

⁵ Abraham también había sido justificado por la fe y no por las obras (cf. Rm 4, 2ss; Ga 3, 6).

⁶ Cf. Rm 8, 3s.

⁷ 1Co 1, 23; 2, 2; Ga 3, 1.

⁸ Porque el mundo no conoció a Dios en su sabiduría; Dios tuvo a bien salvar a los que creen por la locura de la predicación (1Co 1, 21). Lo que es locura y debilidad de Dios es más sabio y fuerte que los hombres (1Co 1, 25). Cf. 1Co 3, 19s; 2Co 10, 17s. Véase 2Co 10, 5.

⁹ Rm 5, 5; Ga 3, 5; 4, 6; 2Co 1, 21s (nos unge, nos marca con su sello y pone en nuestros corazones las arras del Espíritu); 5, 5 (nos da las arras del Espíritu); 1Ts 4, 8. El Espíritu viene de Dios (p. e. 1Co 2, 12; 6, 19). Gracias a la redención de Cristo, por la fe, recibimos el Espíritu, objeto de la promesa (Ga 3, 13s; cf. Ga 3, 1). Según Kl. Berger (*Geist, Heiliger Geist, Geistesgaben*. III: *Neues Testament*, p. 189, TRE XII, pp. 178-196), "Pablo no conoce ninguna actividad del Espíritu anterior a Jesucristo"

¹⁰ Es Espíritu de hijos adoptivos que testimonia que somos herederos de Dios (cf. Ga 4, 7, por Dios). Somos hijos, ya que Dios envió al Espíritu de su Hijo a nuestros corazones que clama **abba** (Ga 4, 6). Cf. Rm 8, 14.16s (**tékna**).19.21(**tékna**).23; 9, 8 (**tékna**). 26; 2Co 6, 18; ; Ga 3, 26; Flp 2, 15 (**tékna**). Dios es nuestro Padre (Rm 1, 7; 8, 15; 1Co 1, 3; 2Co 1, 2; Ga 1, 3s; Flp 1, 2; 4, 20; 1Ts 1, 3; 3, 11.13; Flm 3). Dios es el Padre, de quien todo y a quien todo, por Cristo (1Co 8, 6).

¹¹ Cf. Rm 1, 7; 1Ts 1, 4. Nadie ha imaginado lo que Dios ha preparado para los que lo aman (1Co 2, 9).

¹² ¿Cómo no nos va a dar todo junto con él? (Rm 8, 32). Dios está por nosotros; es el que justifica, no acusa a los elegidos de Dios (Rm 8, 31.33).

¹³ Cf. Rm 8, 18.21.30; 1Co 15, 43; 2Co 4, 17; Flp 3, 21. El varón ya es imagen y gloria de Dios (1Co 11, 7). Tenemos una casa eterna en los cielos, no hecha por manos de hombres, edificación de Dios (2Co 5, 1). Es Dios que nos forma para este porvenir, el que nos da las arras del Espíritu (2Co 5, 5).

¹⁴ Es el Dios que creó la luz, el que brilló en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de su gloria que está en el rostro de Cristo (2Co 4, 6). Desde la resurrección Dios lo constituyó por el Espíritu en Hijo y Señor con poder (cf. Rm 1, 4). Cf. Rm 6, 4; 1Co 15, 43; Flp 3, 21. Toda rodilla se dobla ante él, superexaltado, y proclama que es Señor Flp 2, 9-11; cf. Rm 14, 9). El que lo confiesa se salvará (Rm 10, 9-13).

DIOS UNO Y TRINO I

nosotros nos vamos transformando por el Espíritu, de gloria en gloria a imagen de él (2Co 3, 18)¹, que es imagen de Dios (2Co 4, 4). Llevaremos la imagen del hombre celeste (1Co 15, 48s). El Señor Jesucristo transformará nuestro cuerpo humillado conformándolo a su cuerpo de gloria con la fuerza que lo capacita también para someter todas las cosas (Flp 3, 21). Pero todavía no estamos salvados. Esperamos con ansias la revelación del Señor Jesús², la redención de nuestro cuerpo por el Espíritu (Rm 8, 18-25)³, poder estar siempre con el Señor.⁴ Entonces veremos cara a cara, y no como en un espejo.⁵ Ya tenemos la vida (el anticipo⁶ del Espíritu vivificante)⁷, pero no está culminada.

Entretanto debemos andar no según la carne sino según el Espíritu⁸, que es novedad.⁹ En un solo Espíritu todos hemos sido bautizados y abrevados (1Co 12, 13).¹⁰ Ya no hay nada de condenación para los que están en Cristo Jesús.¹¹ El Espíritu Santo nos santifica¹², habita en nosotros (Rm 8, 11).¹³ Somos templos del Espíritu (cf. 1Co 6, 19). "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rm 5, 5).¹⁴ El Espíritu

¹ Cf. Rm 8, 29s.

² Cf. p. e. 1Co 1, 7; 16, 22; 1Ts 1, 10. "El Dios de la esperanza llene vuestros corazones de gozo y de paz en la fe, a fin de que vosotros desbordéis en esperanza por la fuerza del Espíritu Santo" (Rm 15, 13).

³ Tendremos la gloria de los hijos de Dios. Cf. 2Co 5, 2-4; Flp 3, 20s. En el Espíritu, por la fe, esperamos la esperanza de la justicia (Ga 5, 5).

⁴ 1Ts 4, 17. Cf. Rm 14, 8; 2Co 5, 6; Flp 1, 23; 1Ts 4, 14; 5, 10.

⁵ 1Co 13, 12. Conoceremos, como somos conocidos.

⁶ Cf. Rm 8, 23; 2Co 1, 22; 5, 5

⁷ El Espíritu nos vivifica (Rm 8, 10; 2Co 3, 6; cf. Rm 8, 2,6; Ga 5, 25). El que siembra para el Espíritu, cosechará del Espíritu vida eterna (Ga 6, 8). Pero el resucitado también es espíritu vivificante (1Co 15, 45; cf. 2Co 3, 17). El don de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús (Rm 6, 23).

⁸ Cf. Rm 7, 6 (la novedad del Espíritu); 8, 4-6.9.13; 1Co 2, 13s; Ga 3, 3; 5, 16-18.25. Desbordamos de esperanza por el poder del Espíritu Santo (Rm 15, 13; Ga 5, 5). El nacido según el Espíritu es perseguido por el nacido según la carne (Ga 4, 29). Los Corintios son una carta de Cristo redactada por ministerio de Pablo, escrita en los corazones con Espíritu del Dios viviente (2Co 3, 3). No extingáis el Espíritu (1Ts 5, 19). Pablo cree tener el Espíritu de Dios, cuando aconseja (1Co 7, 40). El reino de Dios es asunto de justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo (Rm 14, 17). El reino de Dios no consiste en palabras sino en poder (1Co 4, 20). Los que rinden culto a Dios en el Espíritu y se glorían en Cristo, son los circuncisos (Flp 3, 3). Para una somera presentación de lo que dice Pablo sobre el Espíritu en cada carta, remito a B. Villegas, *Teología del Espíritu Santo en la Escritura*, p. 75-78, en CELAM, *Renovación en el Espíritu. Movimientos carismáticos en América Latina*, Bogotá 1977, 67-92.

⁹ Comenta A. Darrieuourt (*Esprit de Dieu*, col 322, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 313-323, Paris 1964): "Bajo formas muy variadas, la experiencia del Espíritu es en el fondo siempre la misma: a una existencia condenada y ya marcada por la muerte ha sucedido la vida. La Ley que nos tenía prisioneros en la vetustez de la letra ha sido desplazada por la "novedad del Espíritu" (Rm 7, 6); la maldición de la Ley ha sido desplazada por la bendición de Abraham en el Espíritu de la promesa (Ga 3, 13s); a la Alianza de la letra que mata sucede la Alianza del Espíritu que vivifica (2Co 3, 6). Al pecado que imponía la ley de la carne, sucede la ley del Espíritu y de la justicia (Rm 7, 18.25; 8, 2.4). A las obras de la carne suceden los frutos del Espíritu (Ga 5, 19-23). La condenación que hacía pesar sobre el pecador la "tribulación y la angustia" (Rm 2, 9) de la cólera divina, ha dado lugar a la paz y el gozo del Espíritu (1Ts 1, 6; Ga 5, 22...)."

¹⁰ Para formar un cuerpo de Cristo (judíos o griegos, esclavos o libres). Ungidos y marcados como con un sello por Dios (2Co 1, 22; cf. 1Co 6, 11). Recibieron el Espíritu (2Co 11, 4; Ga 3, 2.14; cf. Rm 8, 15; 1Co 2, 12).

¹¹ Rm 8, 1. La ley del Espíritu de vida nos ha liberado de la ley del pecado y de la muerte (Rm 8, 2; cf. Rm 7, 6; Ga 5, 18). Donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad (2Co 3, 17).

¹² Rm 15, 16; 1Co 3, 16s; 6, 11; 1Ts 4,7s. Santificada por el Espíritu, la oblación de los gentiles se convierte en agradable (Rm 15, 16). En Rm 1, 4 es llamado Espíritu de santidad.

¹³ Cf. Rm 8, 9.11; 1Co 3, 16.

¹⁴ Pablo exhorta por el amor del Espíritu (Rm 15, 30). Los frutos del Espíritu son: amor, gozo, paz (cf. Rm 8, 6), paciencia, bondad, benevolencia, fe, mansedumbre, dominio de sí (Ga 5, 22s). Dice Villegas (*op. cit.*, 78) refiriéndose a

DIOS UNO Y TRINO I

mismo intercede por nosotros con gemidos inenarrables (Rm 8, 26s).¹ Si tenemos el Espíritu de Cristo, somos de Cristo (cf. Rm 8, 9).² Los que son conducidos por el Espíritu, esos son los Hijos de Dios (Rm 8, 14).³ El Espíritu es el que nos revela el interior de Dios⁴, el que acompaña la predicación apostólica con su fuerza y sus manifestaciones.⁵ El Espíritu nos da sus carismas para la edificación de la Iglesia, cuerpo de Cristo.⁶ Pablo tiene el glorioso ministerio de la nueva Alianza, la del Espíritu (2Co 3, 6.8-11).⁷ Los Tesalonisenses, a pesar de las tribulaciones, acogieron la palabra con el gozo del Espíritu Santo.⁸

Pero Pablo, al Espíritu Santo, que es de Dios⁹ y dado por él, también puede llamarlo Espíritu de Cristo (Rm 8, 9), de Jesucristo¹⁰, del Señor¹¹, de su Hijo.¹² Y en la perícopa de Rm 8, 9-11, Pablo intercambia entre sí las expresiones "Espíritu de Dios", "Espíritu de Cristo" y "Cristo en vosotros". El Espíritu, además de concedernos las actitudes de Cristo¹³, ¿se identifica con el Cristo

Rm 5, 5 la siguiente apreciación: "Aquí le atribuye San Pablo al "Espíritu Santo que nos ha sido dado", el que nuestra conciencia quede empapada e impregnada con la convicción del Amor que Dios nos tiene como cuando se derrama un perfume; y señala que es esta convicción la que hace segura e irreprimible la esperanza cristiana (y cf. Rm 15, 13). De la misma raíz nace que el amor (**agápe**), en cuanto actitud anidada en el corazón humano, pueda referirse al Espíritu Santo como a su principio (cf. Rm 15, 30; ya en Ga 5, 22 y luego en Col 1, 8)."

¹ Viene en ayuda de la debilidad de nuestro espíritu. Pablo se apoya en el testimonio del Espíritu en su conciencia (Rm 9, 1; cf. 8, 16)

² Por el Espíritu podemos confesar a Jesús como Señor (1Co 12, 3). Como se verá en cristología, el cristiano vive en el Espíritu, sino igualmente en Cristo, en el Señor. Los que están en Cristo, han crucificado la carne, viven en el Espíritu (Ga 5, 24s).

³ Ga 5, 18.

⁴ Por medio de él, que sondea las profundidades de Dios, Dios nos ha revelado lo que ha preparado para nosotros (1Co 2, 10s). Es el Espíritu que viene de Dios y que nos hace conocer los dones de la gracia de Dios (1Co 2, 12). Según F. J. Schierse (*op. cit.*, 150s), el Espíritu nos hace entender más profundamente la cruz de Cristo, donde se revela la sabiduría de Dios.

⁵ Rm 15, 19; 1Co 2, 4; 1Ts 1, 5. Cf. Ga 3, 2.5. Asiste a Pablo prisionero (Flp 1, 19). Dice F. J. Schierse (*op. cit.*, 148) citando a O. Kuss (*Der Römerbrief*, 560s): "Pablo abrió sus propios ojos y los de las comunidades por él instruidas al hecho de que el Espíritu no actuó sólo a través de unos dones espirituales excepcionales, que capacitaban para tareas asombrosas, extáticas, extraordinarias e indescriptibles. sino que, ante todo y sobre todo, empujaba, llenaba y movía a cada uno de los creyentes y bautizados. Haber colocado este conocimiento en el punto central de la teología del Espíritu es una de las grandes aportaciones del predicador y teólogo Pablo."

⁶ 1Co 12, 1ss; 14, 1ss. Son manifestaciones del Espíritu (1Co 12, 7). Todo esto lo produce el mismo Espíritu, distribuyéndolos según su voluntad (1Co 12, 11; cf. 12, 8-10). Uno de los carismas es para distinguir los espíritus (1Co 12, 10). Los Corintios, cuando eran gentiles, se dejaron arrastrar hacia los ídolos mudos. "Por eso, os hago saber que nadie hablando en el Espíritu de Dios dice "anatema de Jesús". Y nadie puede decir "Jesús es Señor" sino en el Espíritu Santo" (1Co 12, 2s). Dice Villegas (*op. cit.*, 76): "El Espíritu de Dios al actuar sobre el hombre, lejos de disminuir su personalidad consciente y reducirlo -como lo hacían los "espíritus" operantes en las religiones orgiásticas greco-orientales- a un "objeto" arrastrado pasivamente por fuerzas oscuras e irresistibles, más bien fortalece el centro lúcido de su vida consciente (el **noûs**) y se somete a "discernimientos" de una fe adulta (cf. 1Co 12, 1-3; 14, 6-25.32s). El Espíritu de Dios, a través de la multiplicidad y diversidad de sus dones, es en realidad un factor de unidad, y no de dispersión, para la Iglesia; su papel consiste en hacer que el "bien común" de ésta (**tò sumphéron**) sea rico y multiforme (cf. 1Co 12, 4-11.13)."

⁷ Es ministro de Dios por el Espíritu Santo (2Co 6, 4.6).

⁸ 1Ts 1, 6.

⁹ Rm 8, 9.11.14; 1Co 2, 11.12.14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; 2Co 3, 3; Flp 3, 3; 1Ts 4, 8

¹⁰ Flp 1, 19. Cf. Hch 16, 7 (de Jesús); 1P 1, 11 (de Cristo).

¹¹ 2Co 3, 17.

¹² Ga 4, 6.

¹³ Cf. p. e. Rm 8, 14-16; Ga 4, 6.

DIOS UNO Y TRINO I

pneumático que habita en el creyente como podría insinuar el discutido pasaje de 2Co 3, 17?¹ Pero en otros pasajes los distingue con toda claridad. Con todo, no existe la menor duda de que, para Pablo, el Espíritu sólo es accesible a través de Cristo y Cristo a través del Espíritu. Esta íntima vinculación se trasluce también en que Pablo puede definir la existencia cristiana y sus bienes de salvación, tanto basándose en Cristo como en el Espíritu.²

Somos vasos de barro para que se vea que el incomparable poder es de Dios y no de nosotros (2Co 4, 7). Somos propiedad³ y templo de Dios (1Co 3, 16s).⁴ Somos la Iglesia(s), el Israel de Dios.⁵ Dios ha establecido en la Iglesia primero a los apóstoles, etc (1Co 12,28).⁶ Dios nos da

¹ Cf. 1Co 15, 45.

² Cf. F. J. Schierse, *op. cit.*, 151. Continúa este autor: "Así, los bautizados están tanto "en Cristo Jesús" (1Co 1, 30; 2Co 5, 17 y *passim*) como en el Espíritu (Rm 8, 9) (la fórmula "en Cristo" aparece en Pablo 164 veces; en el "Espíritu" 19 veces); Cristo habita en ellos (Rm 8, 10; 2Co 13, 5; Ga 2, 20), pero también el Espíritu (Rm 8, 9; 1Co 3, 16). La "alegría" se da "en el Espíritu Santo (Rm 14, 17) y, al mismo tiempo, "en el Señor" (Flp 3, 1; 4, 4.10). El "amor de Dios" es infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rm 5, 5), pero, al mismo tiempo, este amor es el "amor de Cristo" (Rm 5, 8; 8, 35.39). Lo mismo ocurre con la "paz" (Rm 14, 17 y Flp 4, 7), la "libertad" (2Co 3, 17 y Ga 2, 4), la "gloria" (2Co 3, 8 y Flp 4, 19), la "vida" (2Co 3, 6 y Rm 8, 2; Rm 6, 23 y Ga 5, 25; 6, 8 y *passim*) y con otros bienes inherentes a la salvación." Pero Pablo también distingue. Así dice que Cristo es su vida (Flp 1, 21; Ga 2, 20), pero no lo dice del Espíritu, etc. Opina Kessler (*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985) que el exaltado de tal forma entra en la vida pneumática de Dios, que participa del Espíritu y lo envía (Hch 2, 32s.; Jn 15, 26; 16, 7). Por eso, Pablo puede hablar tanto del Espíritu de Dios como del Espíritu de Cristo. El Espíritu se puede equiparar con el Señor resucitado y presente en ciertos aspectos, pero no en todos. El exaltado no sólo está penetrado de Espíritu (1Co 15, 44) sino que El mismo ha llegado a ser espíritu vivificante, el que da la vida escatológica (1Co 15, 45). El Espíritu, como quien dijera, es idéntico con el Cristo pneumático que habita en el cristiano (Rm 8, 9-11). La fórmula más densa sería la de 2Co 3, 17. Pero esta identidad no es en sí misma, sino en la experiencia cristiana de su presencia y actividad. El crucificado y exaltado obra a través del Espíritu (cf. Rm 15, 18s.), y no al revés. Cristo es el que debe tomar forma en los creyentes (Rm 8, 29; Ga 4, 19), y no el Espíritu. El Espíritu permanece totalmente unido al único suceder de Jesús; hace presente la palabra y la obra de Jesús iluminando (Jn 14, 26; cf. 1Co 6, 11); garantiza su permanente actualidad. El resucitado nos alcanza, pues, mediante su Espíritu. Continuando con Schierse (*Ib.*, 152s), la diferencia está sobre todo que en Pablo el Cristo pneumático lleva siempre en sí los rasgos intransferibles del Jesús terreno, sigue siendo siempre el crucificado. Por otra parte, el Espíritu tiene funciones peculiares suyas, como ser las primicias y las arras. El es el que da la certeza de la resurrección y de la vida eterna (Rm 8, 11). También es el que actualiza lo acontecido en la muerte de Cristo por nuestros pecados (1Co 6, 11). "El Pneuma es, en cierto modo, la esfera, el elemento en el que se realiza la vinculación entre Cristo y el bautizado, y también de los bautizados entre sí (1Co 12, 13). Sólo al Espíritu se atribuyen los dones y carismas propiamente pneumáticos (1Co 12, 4.7-11). Ha sido la experiencia de estos fenómenos extraordinarios la que ha fundamentado la convicción de la posesión del Espíritu por parte de los cristianos. Concluyendo: "Esta fuerza se identifica con el Señor glorificado considerando a éste no en sí mismo, sino en su actuación respecto a la comunidad" (cita de E. Schweizer en Schierse, *op. cit.*, 152). Dice Y. Congar (*op. cit.*, p. 65s): "Es el Espíritu, término y contenido de la Promesa, don escatológico, quien establece a "Jesús" -por lo tanto, al Cristo en su humanidad crucificada- en la condición de "Hijo de Dios con poder" [Rm 1, 4], en la plena cualidad de **Kúrios** [Señor]. El lo penetra y hace de él un **Pneûma zq̃; opoioûn**, un ser espiritual que da la vida. Desde aquí se puede comprender que san Pablo atribuya, sea a Cristo, sea al Espíritu, las operaciones y los frutos de la vida cristiana."

³ Su terreno de cultivo, su edificación (1Co 3, 9). Más que conocer a Dios, somos conocidos por Dios (Ga 4, 9; cf. 1Co 8, 3). Dios es el que escruta los corazones y sabe cuál es la aspiración del Espíritu en nosotros (Rm 8, 27).

⁴ Y el Espíritu Santo habita en nosotros. Al que destruye el templo de Dios, Dios lo destruye, porque el templo de Dios es santo. Cf. 2Co 6, 16s (en el que Dios habita)

⁵ 1Co 1, 2; 10, 32; 11, 16.22; 15, 9; Ga 1, 13; 6, 16; 1Ts 2, 14. Dios está en los cristianos en asamblea (1Co 14, 25). Somos el pueblo de Dios (Rm 9, 25s [hijos del Dios viviente]), apartado y sin impureza, con el que él marcha y de quien es Dios, quien lo acogerá. Para este pueblo, Dios es un Padre (2Co 6, 16-18 en citas del A. T.). La Iglesia de Tesalónica que está en Dios Padre (1Ts 1, 1).

⁶ Cf. 1Co 12, 18.24.

DIOS UNO Y TRINO I

gracias¹ que nos capacitan para sus llamados (2Co 3, 5s).² Dios nos hace crecer (1Co 3, 6s). Colaboramos en la obra de Dios (1Co 3, 9).³ Vivimos para Dios en Cristo Jesús (Rm 6, 10s).⁴

Para concluir, citaré algunos textos trinitarios. "Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la filiación adoptiva. Sois hijos, ya que Dios envió al Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: ¡Abba, Padre!" (Ga 4, 4-6). "El que nos conforta junto con vosotros en Cristo y nos ungió, es Dios. El nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones" (2Co 1, 21s). Hay diversos carismas (dones) para la edificación del cuerpo de Cristo, pero un solo Espíritu; diversos ministerios (diaconías), pero un solo Señor, diversas operaciones, pero un solo Dios y Padre, que opera todo en todos (1Co 12, 4-6). Pablo termina la 2Co deseándoles que "la gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo⁵ esté con todos vosotros" (2Co 13, 13).

D) El concepto de Dios según Juan

¹ 1Co 2, 12; 2Co 6, 1s (éste es el tiempo favorable para que Dios nos escuche y venga en nuestro auxilio); 8,1.16; 9, 14s; Ga 2, 21. Dios da la gracia no sólo de creer en Cristo sino de sufrir por él (Flp 1, 28s). Dios nos afirma en Cristo (2Co 1, 21; cf. Rm 16, 25). Dios reparte a cada uno una medida de la fe (Rm 12, 3). Cada uno recibe de Dios un don particular: unos de una manera, otros de otra (1Co 7, 7). La gracia de Dios que os ha sido dada en Cristo (1Co 1, 4ss). Dios obra milagros entre los Gálatas (Ga 3, 5). Ama al que da alegremente y de buena gana, y tiene el poder de colmaros con toda gracia para que tengáis también lo superfluo para dar. El distribuye, da a los pobres, y su justicia permanece para siempre. Da la semilla, el pan y hará crecer los frutos de vuestra justicia (2Co 9, 7-10). El que ha comenzado en vosotros una buena obra la irá consumando hasta el día de Cristo Jesús (Flp 1, 6). Dios es el que obra en los Filipenses el querer y el obrar según beneplácito (Flp 2, 13). Dios os descubrirá cómo debéis sentir (Flp 3, 15). Dios colmará en Cristo y con magnificencia todas vuestras necesidades según su riqueza (Flp 4, 10). Dios nos enseña a amarnos (1Ts 2, 9). Que el mismo Dios de la paz santifique plenamente a los Tesalonisenses (1Ts 5, 23). Véase 2Co 1,12.

² Fiel es el que os llama y él es quien lo hará (1Ts 5, 24). Dios actúa en Pedro y en Pablo para el apostolado (Ga 2, 8). Asigna a los apóstoles el último lugar como condenados a muerte (1Co 4, 9). A Pablo le dio la gracia de ser ministro de Cristo para los gentiles (Rm 15, 15s; cf. Ga 1, 1; 1Co 1, 1; 2Co 1, 1), separado y llamado desde el seno de su madre (Ga 1, 15s). Dios le ha confiado el ministerio de la reconciliación y pone en él la palabra de reconciliación (2Co 5, 18-20). Lo que Pablo es, se lo debe a la gracia de Dios y su gracia no ha sido estéril; la gracia que está con él es la que ha trabajado (1Co 15, 10). Conforme a la gracia recibida de Dios, Pablo puso el fundamento (1Co 3, 10). Cf. 2Co 10, 13. Dios consuela a Pablo para que éste consuele; lo arrancó de una tal muerte y lo arrancará, porque es el Dios que resucita a los muertos (2Co 1, 4.9s). Tuvo misericordia de Epafrodito y de Pablo (Flp 2, 27). Como Cristo es viviente por el poder de Dios, así Pablo será viviente con Cristo por el poder de Dios para los Corintios (2Co 13, 4). Probado por Dios, le ha sido confiado el evangelio (1Ts 2, 4). Pablo se atrevió en Dios predicar el evangelio de Dios con fuerte oposición (1Ts 2, 2). Que Dios mismo enderece el camino de Pablo hacia los Tesalonisenses (1Ts 3, 11).

³ 2Co 6, 1; 1Ts 3, 2. Véase Rm 14, 20. Pablo es administrador de los misterios de Dios (1Co 4, 1). Pablo es ministro de Dios en muchos trabajos y virtudes, en Espíritu Santo, en el poder de Dios (2Co 6, 4.6.7). Dios lo lleva siempre en su triunfo, en Cristo, y por medio de Pablo esparce por todas partes el perfume de su conocimiento, pues es para Dios el buen olor de Cristo para los que se salvan y para los que se pierden. No trafica la palabra de Dios, sino que habla de parte de Dios, delante de Dios, en Cristo (2Co 2, 14-17; cf. 4, 2; 5, 11; 7, 12.12, 19). Todo se hace delante de Dios (p. e. 1Ts 1,3; 3, 9; véase 1Ts 3, 13). Hay una palabra de Dios que no ha tenido su punto de partida o su solo punto de llegada en Corinto (1Co 14, 36). Pablo a menudo habla del evangelio de Dios (Rm 1, 1; 15, 16.19; 2Co 11, 7; 1Ts 2, 2.8s). Los Tesalonisenses acogieron la palabra de Dios como verdadera palabra de Dios que opera en los creyentes (1Ts 2, 13). La fe de los Corintios se funda en el poder de Dios (1Co 2, 5).

⁴ Cf. Rm 6, 13.22; 7, 4; 12, 1s; Ga 2, 19. Véase Rm 14, 18; 1Co 10, 31; 2Co 5, 13; Ga 1, 10s; 1Ts 2, 4; 4, 1). La tristeza según Dios, que produce la conversión. se opone a la tristeza según el mundo (2Co 7, 9-11).

⁵ Cf. Flp 2, 1.

DIOS UNO Y TRINO I

1) Introducción basada en G. Segalla¹

Son muy escasos los estudios sobre este tema en el cuarto evangelio. Dos de los últimos muestran la inaccesibilidad de Dios, y que la única posibilidad de acceder al misterio de Dios Padre es la historia de Jesús, recibida en la fe y guiada por el amor. La máxima trascendencia de Dios está ligada a la máxima inmanencia, del Hijo encarnado, en el Padre que lo envía. Jesús es totalmente dependiente del Padre, porque está totalmente inmerso en él. Jesús nunca habla de **kúrios** (Señor) al referirse a Dios sino de **ho theós**² (el Dios), **ho patér**³ (el Padre) y **ho pémpsas**⁴ (el que envía).⁵ Una primera observación del uso de vocablos: de Dios al Padre sería el movimiento de la revelación de Dios por Jesús. Padre usualmente Jesús lo califica como "mío", y en las 58 veces en que lo usa en forma absoluta, siempre está en relación al "Hijo" o "a mí".⁶ Dios es, por tanto, el Padre del Hijo encarnado, enviado para que los hombres, mediante la fe en la revelación que él nos trae, tengamos la vida y así lleguemos a ser **tékna theou** (hijos de Dios). Hijo (**huiós**) es sólo Jesús.⁷

El uso del genitivo de **theós**, es decir la expresión "de Dios" califica diversas realidades trascendentes al mundo y al hombre y que tienen sus opuestos en el mundo. Así, p. e., Hijo de Dios⁸, la obra de Dios⁹, el pan de Dios¹⁰, la palabra de Dios¹¹, la gloria de Dios¹². Lo que viene de Dios, recibido en la fe, da la vida auténtica, significada por la resurrección de Lázaro. Cinco veces es usado **theós**¹³ para indicar el origen divino de la enseñanza del Hijo¹⁴ y del mismo Hijo.¹⁵ Dios ha sido glorificado en el Hijo del Hombre y lo glorificará todavía (13, 31s).¹⁶ Dios lo ha marcado con su sello (6, 27).¹⁷ Después de su resurrección, Jesús dirá a la Magdalena: subo a mi Dios y a vuestro Dios (Jn 20, 17). Salió de Dios y va a Dios (8, 42). Los apóstoles tienen que creer en Dios y en él (14, 1). Dios

¹ *Dio Padre di Gesù nel quarto vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo*, Sc Catt 117(1989)196-224. Presento en forma relativamente resumida algunas de las afirmaciones de este autor.

² 32 de 83 veces en que aparece el término.

³ 109 de 126 veces en que aparece el término.

⁴ 24 veces.

⁵ Nuestro autor metodológicamente recorrerá sucesivamente estos tres términos para después concluir. Excluye los redaccionales, como 1, 18; 6, 46. Aunque siempre tratará de comprender el problema puesto por la afirmación del redactor de que el Logos encarnado es Dios (1, 1s).

⁶ Dios es calificado como "mío" sólo en 20, 17.

⁷ Estudiando M. A. Ferrando (*Dios Padre en el evangelio de Juan*, Anales de la Facultad de Teología 47,1, Santiago de Chile 1996, p. 53s) el término **theós** en Jn, en relación a Padre, concluye: "1) El Dios único y verdadero es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. La novedad más radical de la revelación de Jesús sobre Dios es que Dios es, antes que nada, el Padre de un hijo unigénito, y este hijo es Jesucristo. Conocer a Dios prescindiendo de Jesucristo es conocer un Dios inexistente. Conocer a Dios como si sólo fuera el Dios que se reveló en el Sinaí, es conocer un Dios falso. 2) El Dios verdadero es el Padre de Jesús, pero eso no excluye el que junto al Padre haya alguien, su hijo, que siendo distinto de él, sea también Dios. 3) El Padre es el Dios de Israel. No se puede hablar de un Dios del Antiguo Testamento y otro del Nuevo, como dos realidades distintas... 4) Todo lo que Jn dice del Dios puede decirse del Padre, y viceversa..."

⁸ 5, 25; 10, 36; 11, 4.

⁹ 6, 29. Es creer en aquel que él ha enviado. Cf. 9, 3s.

¹⁰ 6, 33.

¹¹ 8, 47; 10, 35.

¹² 11, 4.40.

¹³ con las preposiciones **ek** y **pará**.

¹⁴ 7, 17.

¹⁵ 8, 40.42; 16, 27.

¹⁶ Cf. 8, 54.

¹⁷ Esto lo autentifica para su testimonio.

DIOS UNO Y TRINO I

es espíritu y hay que adorarlo en ese plano trascendente (4, 24). Destaca también nuestro autor que Dios está en el origen de Jesús y de su doctrina, quien sale de Dios. Por tanto, el que lo rechaza muestra que no es de Dios sino que tiene por Padre al diablo; su Dios lo hace esclavo del pecado (8, 31ss).

Se puede decir que "Padre" es el nombre de Dios por excelencia.¹ 99 veces de las 109 que lo usa Jesús, están en el bloque de las controversias² y de los discursos de despedida.³ Algunos textos con "Padre" o "el que lo envía" en genitivo, muestran la radical obediencia de Jesús a la voluntad del Padre.⁴ Nadie puede arrancar las ovejas de la mano del Padre; el Padre es más grande que todo (10, 29). La palabra de Jesús es la del Padre que lo ha enviado (14, 24).⁵ En resumen, Padre es aquél cuya voluntad Jesús ama y busca. Y esa voluntad es salvación de todos, don de la vida eterna y de la resurrección, mediante la revelación y la fe. Esto no se realiza sin dificultad como se manifiesta en "no la mía.. sino tu voluntad".⁶ Las obras del Padre que él realiza en su nombre testifican su origen y su misión divina, pero el ambiente oficial no lo acoge, porque busca su propia gloria.⁷ Ahora hará un análisis de los textos sobre el Padre siguiendo las pequeñas (subrayadas) unidades literarias.

En el bloque polémico (Jn 5-10) se nos muestra, respecto al uso de "Padre", la igualdad y dependencia absoluta de Jesús en el obrar (5, 17-19) y en el querer (5, 30).⁸ Las acciones propias del Padre han sido dadas al Hijo (5, 20-26). En el origen de la igualdad⁹ del Hijo con el Padre en el obrar está el amor (5, 20). Se trata de una igualdad donada y, por tanto, de la total dependencia respecto al Padre. El Padre es testigo del Hijo (5, 36-45). Jesús asegura tener en su favor el testimonio del Padre, que se revela en las obras y en el preanuncio hecho respecto a él por Moisés. El Padre da el Hijo a los hombres y los hombres al Hijo (6, 27-65). El Padre da a los hombres el verdadero pan, el pan del cielo, es decir da el Hijo del Hombre a los hombres. Todos aquellos le dé el Padre vendrán a Jesús, es decir creerán en él.¹⁰ La obra de Dios es que crean en el que él ha enviado (6, 29). El encarnado es, por tanto, el lugar de encuentro entre los hombres y el Padre. El Padre de Jesús es rechazado, porque no es conocido (8, 16-42). Jesús tiene dos testigos: él mismo y el Padre.¹¹ Si conocieran a Jesús, conocerían al Padre.¹² Si Dios fuera Padre de ellos, lo amarían a él.¹³ El Padre honra al Hijo (8, 49-54), lo que se contrapone a la deshonra de que éste es objeto. El conocimiento y el amor recíproco entre el Padre y el Hijo aparecen en relación a la obra salvífica (10, 15-18). Amor y conocimiento se relacionan al buen pastor que da su vida por las ovejas. El Padre ama tanto a las

¹ Respecto a los verbos y adjetivos que van conectados con "Padre", puede verse M. A. Ferrando, *op. cit.*, 58s.

² Su afirmación más sublime es : "El Padre y yo somos uno" (Jn 10, 30).

³ Donde afirma, contrariamente: "El Padre es más grande que yo" (14, 28).

⁴ P. e.: 5, 30; 6, 38-40; 15, 10 (así permanece en su amor).

⁵ En 2, 16 y 14, 2 habla, en sentido diferente, de la casa del Padre.

⁶ 5, 30; 6, 38.

⁷ 5, 43s.

⁸ Dios obra salvación y juicio también en día sábado.

⁹ En el resucitar, en el hacer vivir, en el juzgar, en el tener la vida en sí mismo. Para que todos honren al Hijo como honran al Padre (5, 23).

¹⁰ 6, 37. Cf. 6, 44s.65.

¹¹ 8, 16-18.

¹² 8, 19. El único camino es el Hijo que lo revela (cf. 14, 9). Sólo revela lo que le ha enseñado el Padre (8, 28), lo que ha visto junto a él (8, 42).

¹³ 8, 42. Son hijos del diablo (8, 44).

DIOS UNO Y TRINO I

ovejas que él mismo le entregó¹, que le dio el mandamiento de dar la vida por ellas (10, 18; cf. 1Jn 4, 10). Jn 10, 29-38 se refiere al problema crucial: la unidad del Hijo con el Padre y su mutua inmanencia. Al final de la sección 5-10, Jesús vuelve al problema inicial: su unidad con el Padre, significada por la igual relación a las ovejas que hay que salvar. Nadie puede arrebatárselas de su mano. "Yo y el Padre somos uno." La unidad en la acción salvífica está radicada en esta realidad más profunda.² Deben reconocer que el Padre está en él y él en el Padre. El argumento fundamental desde comienzo³ al fin⁴ de esta sección (Jn 5-10) es: Jesús cumple las obras del Padre, porque en comunión con él, es "uno con el Padre." Reflexiona nuestro autor: ésta revelación, en último análisis, permanece fundada en la confiabilidad de su persona y de su palabra, y en la realidad de su resurrección. Y no podría ser de otra forma tratándose de Dios. Lo especial es que esta revelación sucede en forma contraria a lo que espera el hombre. Es decir, Jesús revela un Dios Padre diferente. En el intermedio (Jn 11-12) entre el libro de los signos y el retorno al Padre: el Hijo obediente es escuchado y glorificado (11, 41; 12, 26-28).⁵ Obediente hasta la muerte, será glorificado por el Padre y el Padre en él.

Segalla pasa ahora a la revelación del Padre en el momento de la despedida (Jn14-17). En esta sección **ho patér** aparece 51 veces. 14, 6-13 trata de la revelación actual del Padre en Jesús. Nadie va al Padre sino por Jesús, y esto, en última instancia, porque es el padre suyo. Y el Padre invisible no se puede ver sino en el Hijo visible. Conocer al Hijo es conocer al Padre. En Jesús, Felipe puede ver al Padre, porque éste habita en él y cumple sus obras: "creed que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; si no, creed al menos con motivo de las obras" (14, 11). Las obras seguirán realizándose en la comunidad postpascual. Porque el retorno al Padre da fuerza salvífica a la comunidad, por la comunicación del don del Espíritu y por la plegaria en el nombre de Jesús. las obras de las que habla Jesús, que ciertamente incluyen los signos, abrazan ciertamente toda su vida hasta la obra suprema que es el don de su vida.⁶ Paradojalmente de la muerte por amor viene la vida⁷, de la humillación viene la glorificación.⁸ El Padre, que los discípulos ven en el Hijo Jesús, es un Dios que se revela en sus obras de amor, con las que da la vida. Los discípulos comprenderán la mutua inmanencia del Padre y del Hijo, sólo después de la glorificación de éste. 14, 16-23 nos habla de la futura revelación del Padre. Se anuncia que el Padre donará otro Paráclito a petición del Hijo glorificado. Se les revelará que Jesús está en el Padre y los discípulos en Jesús y él en ellos para unirlos en sí mismo al Padre. Esta futura revelación progresiva se producirá mediante el amor concreto que se expresa en la observancia de los mandamientos⁹ y de su Palabra. Y ese amor lleva al Padre y al Hijo a vivir en el discípulo. La revelación futura también es a través de Jesús. El amor concreto a Jesús es el camino. Se podría decir que es una revelación y un conocimiento por afinidad. El Espíritu guiará este conocimiento ulterior en el amor. Esta última revelación de Dios en el Paráclito aparece en 14, 26-31. El Espíritu enviado en el nombre de Cristo (por medio de él), cuando éste retorne al Padre en la

¹ 10, 29.

² Jesús se defiende con las obras del Padre que él realiza ,con una cita de la Escritura y diciendo que es el santificado y enviado al mundo por el Padre.

³ 5, 17.19.20-26.

⁴ 10, 29-38.

⁵ Cf. 18, 11.

⁶ 10, 18. Cf. 4, 34; 17, 4.

⁷ 12, 24s.

⁸ 12, 27s.32.

⁹ 13, 34s.

DIOS UNO Y TRINO I

glorificación (cf. 7, 38s), enseñará y recordará todo: hará comprender la mutua inmanencia y que Jesús es la expresión personal del Padre. El Padre es más grande porque está en el origen de la misión trinitaria y en el término. El es el misterio insondable. También es un misterio la unidad esencial del Hijo con el Padre en la total dependencia de amor de él. Esto es lo que se revela en el acontecimiento histórico de Jesús. El Padre (más grande) lo glorificará con la gloria que tenía antes que el mundo existiese (17, 5) y enviará el Espíritu en su nombre. El Padre es el agricultor y Jesús es su viña elegida (15, 1-16). El Padre es el que cultiva la viña para que produzca frutos copiosos de amor. La vid es el mismo Jesús, en el que están insertos los discípulos. El Padre arranca los sarmientos secos y purifica los insertos. La perícopa 15, 9-16 es un comentario y desarrollo: la corriente de amor que desciende del Padre al Hijo, pasa a través de éste a sus discípulos para ascender de nuevo a través de Jesús al Padre. El conocimiento del Padre es consecuencia de la amistad que tienen con Jesús. Igualmente la plegaria será escuchada en este clima de amistad. Tenemos el mismo modelo hermeneútico: El Padre es un misterio oculto, revelado a los amigos de Jesús y hecho presente en el compromiso global en el amor a él, verificado en el concreto amor recíproco hasta la muerte por los amigos.¹ El odio contra el Padre abarca también a Jesús y su comunidad, pero interviene el Paráclito (15, 23-16, 4a). Al cuadro luminoso del amor se contrapone el del odio del mundo sin motivo. Odiar a Jesús es odiar también al Padre (no han conocido al Padre ni a Jesús). El Paráclito, que él enviará de junto al Padre, Espíritu de verdad que procede del Padre, dará testimonio de Jesús. El malentendido más radical respecto al Dios de Jesús se realiza cuando, en honor del Dios de ellos, sacrifican a los hombres que confiesen al Padre de Jesús. Ese Dios es falso, porque el Dios revelado por Jesús ama la verdad, la vida, en el amor por el hombre.² El Dios de Jesús es el criterio para distinguir al Dios verdadero. El Espíritu de la verdad es el que da testimonio. El proceso al mundo mediante el Paráclito (16, 4b-32). Jesús tiene todo en común con el Padre, por eso tomar de lo suyo es lo mismo que tomar del Padre. El Espíritu lo recibe todo del Hijo, por tanto también del Padre. Estamos en el centro del misterio trinitario. Hay una intercomunidad perfecta entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. En la pasión, el Padre está con Jesús, quien ha vencido al mundo.³ El Padre amará a la comunidad, porque ésta ha amado a Jesús y creído que él salió del Dios.⁴ Es un amor recíproco entre el Padre y la futura comunidad. Por eso, el Padre concede cuanto se pide en el nombre de Jesús. En este contexto de fe y amor acontece la revelación clara de Jesús a los discípulos: "Yo salí del Padre y he venido al mundo. ahora dejo el mundo y retorno al Padre" (16, 28). Entonces los discípulos recuperarán el gozo, recibirán el Espíritu que sustituirá a Jesús como guía. En este párrafo, la vida terrena de Jesús y de su comunidad, revela el misterio último de Dios: la intercomunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Paráclito.

La plegaria de Jesús al Padre (17, 1-26). Representa una elevada síntesis de la teología joánica. Lo llama Padre santo, Padre justo. Jesús es el Hijo enviado por el Padre a cumplir la obra encomendada: dar la vida eterna a todos aquellos que el Padre le ha dado.⁵ Jesús tiene un poder universal, pero en absoluta dependencia del Padre. Aquí se confirma el asunto de todo el cuarto evangelio: Jesús, hijo unigénito, venido del cielo, enviado con la misma autoridad divina y poder salvífico del Padre, está unido a él en la dependencia total de amor, más bien en el amor recíproco, expresado en el don recíproco: el Padre da los hombres a Jesús para que dé a ellos la vida y él los restituye al Padre, glorificándolo así. Los restituye al Padre en la fe (creen que Jesús ha sido enviado

¹ Esta muerte es semilla y signo de amor y de vida.

² 3, 16s. Cf. 1Jn 4, 20s.

³ 16, 33.

⁴ Este amor de la comunidad es una respuesta al amor del Padre en su Hijo.

⁵ Por eso tiene poder sobre toda carne.

DIOS UNO Y TRINO I

por el Padre) y en el amor (aman en él a los hombres como hijos del Padre) en la unidad fundada y modelada según aquella que hay entre el Hijo y el Padre. En esta plegaria se revela en la forma más elevada y desarrollada el Dios de Jesús: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti el solo Dios verdadero, y a aquel que has enviado, Jesucristo" (17, 3). En este versículo redaccional sólo falta el Espíritu, continuador de la revelación histórica en la comunidad reunida y enviada.

Terminado el análisis de los discursos de despedida sobre el uso de "Padre", nuestro autor va a la perícopa: Dios Padre es espíritu (4, 21,23s).¹ Ha llegado la hora escatológica. La adoración en espíritu y verdad es un culto a Dios, animado por el Espíritu dado por el Padre por intermedio del Hijo glorificado, e iluminado por la verdad, es decir por la revelación del Padre, traída por Jesús en su persona y en su palabra. La trascendencia de Dios Padre respecto al mundo creado espacio temporal viene manifestada por la trascendencia de la persona de Jesús y de su misión, que hace del tiempo presente un tiempo escatológico, en el que Dios Padre pueda ser adorado de modo conveniente, que corresponda a su santidad, trascendente no sólo al espacio y tiempo, sino aún al hombre y a su concepción de Dios. Conclusión (de esta sección sobre el "Padre"). Sorprende al lector 20, 17 y 20, 28. Según 14, 9, el que ha visto a Jesús ha visto al Padre. De aquí que Jesús sea el Dios revelado. El teocentrismo, pues, es la última palabra. Jesús es la revelación personal de Dios Padre.

Siguiendo los vocablos, nuestro autor pasa finalmente a **ho pémpsas** (el que envía). Esta calificación del Padre es propia del cuarto evangelio. El Padre es el que ha enviado a su Hijo al mundo. Jesús permanece siempre radicalmente dependiente del Padre en sentimiento, palabra y obra. Hay una comunión habitual con el que lo ha enviado. Mediante el Hijo enviado, el Padre de invisible se vuelve visible, de trascendente se hace vecino, de misterioso se vuelve comprensible al hombre. Verá los textos más significativos en la categoría polar de veracidad y de creer.² Creer en aquél que me ha enviado (5, 24; 12, 44s; cf. 14, 1). "Creer a aquél que me ha enviado" es lo mismo que escuchar la palabra de Jesús como la del enviado, con fe y obediencia. La fe es fe en Dios que ha enviado al Hijo para que el mundo sea salvado por él. A su vez, creer en Jesús (enviado) es creer en aquel que lo ha enviado³, es ver al Padre en él.⁴ Aquel que me ha enviado es veraz y verdadero (7, 28; 8, 26). Es el problema de la verdad y autenticidad del Dios que ha enviado a su Hijo. Y esa verdad se revela auténtica en el Hijo, porque él transmite su palabra, su voluntad de salvación, su amor, y también su juicio sobre el mundo, que lo rechaza. La verdad del Padre que lo ha enviado se apoya sobre la transparencia de Jesús, sobre la identidad única del enviante con el enviado.

Terminado el análisis de palabras y textos, nuestro autor hace una tentativa de síntesis: el Dios inaccesible, vuelto accesible en Jesús. Parte de la síntesis de C. K. Barret⁵: Jesús es central pero no final en la concepción de Juan. Final es Dios Padre que ha enviado el Hijo al mundo para darle la vida y la esperanza de la resurrección mediante la revelación y la fe. Pero, ¿qué rostro tiene el Dios revelado en Jesús según Jn? 1) En la controversia, la revelación del Padre viene contrapuesta a las otras revelaciones. 2) En los discursos de despedida, Jesús revela a los suyos un misterio de Dios, que trastorna. 3) En los textos en que aparece el término **theós** se tiene la revelación de un Dios trascendente, espíritu, pero que a la vez, aunque inaccesible se vuelve accesible, y así se da en el Hijo y dona una nueva vida. Sólo a través de este nuevo nacimiento, el hombre es hecho capaz, en Jesús, de acceder al Padre.

¹ Los otros textos en que se identifica "Dios" y "Padre" son: 6, 27; 16, 27; 20, 17.

² Ya analizó los textos que iban junto con "Padre".

³ 13, 20par.

⁴ 14, 9.

⁵ *Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*, en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu* (BETL, 61), Leuven 1976, 361-368.

DIOS UNO Y TRINO I

No sólo en las controversias sino también en 1, 18 y 4, 21-24, Jesús revela un Dios diferente al creído y adorado en el ambiente palestinese. El Dios de los apocaliptas revelaba a algunos personajes privilegiados sobre todo su poder salvífico y castigador en el final de la historia. Pero, para Jn, Jesús es el único revelador de Dios¹ y Dios envió al Hijo para salvar el mundo.² Y si éste se pierde es porque rechaza la salvación.³ En la conversación con la samaritana, Dios critica la concepción del Dios local, que se adora en Jerusalén o en el Garizim.⁴ Al Dios local se sustituye el Dios que es espíritu y que da el Espíritu. En 8, 31-59, al Dios nacional que encierra al pueblo en la seguridad de su pasado absolutizado (Patriarcas⁵, Ley, Alianza), sin disponibilidad para la conversión y para la novedad de Dios, Jesús opone la revelación de un Dios Padre, liberador del pecado y creador de un mundo nuevo, de una novedad de vida de los hijos de Dios en el Hijo, una vida que no verá una muerte para siempre.⁶ Dios libera al hombre y así abre la puerta a una nueva alianza, que, en el nuevo Israel, constituido de discípulos, está destinada al mundo entero.⁷ Verdad y vida son los dos calificativos fundamentales del Padre. El Padre libera del pecado y de toda falsa seguridad, reclamando la decisión de fe por la verdad y de amor por la vida.

Dios Padre, revelándose en Jesús (Jn 13-17), da vuelta al hombre y su concepción de Dios. Los discípulos tenían la aspiración mística de ver al Padre.⁸ Pero eso es ver a Jesús. Jesús dice que les revela abiertamente al Padre.⁹ Ciertamente lo comprendieron después, a la luz del Espíritu dado por el glorificado.¹⁰ Es un Dios que se va conociendo progresivamente en el servicio de la fe y del amor. Los discípulos son conmovidos por el lavado de los pies, que es símbolo del servicio de dar la vida.¹¹ Jesús es la encarnación de Dios al servicio del hombre, para que el hombre a su vez esté al servicio humilde de los hermanos hasta la muerte. Dios Padre se revela en Jesús como un misterio de comunión en el amor. El Padre ha amado paradójicamente al Hijo (15, 9), enviándolo a morir. El Hijo se sabe amado por el Padre aun en la muerte, porque será glorificado por él. Jesús responde al amor del Padre con un amor obediente¹², haciendo su voluntad, realizando sus obras¹³, lo que será amar hasta el final.¹⁴ La vida futura de la comunidad, enviada al mundo, revela una tercera persona misteriosa, el Espíritu Paráclito, que hará las veces de Jesús, y los guiará para recordar y comprender lo que Jesús ha dicho y para defenderlos contra las acusaciones del mundo; los guiará a la verdad plena. El Paráclito es enviado por el Padre, pero con la mediación del Hijo glorificado. Como el Hijo tiene todo en común con el Padre¹⁵, así el Paráclito recibe todo del Padre y del Hijo.¹ En la misión de

¹ 1, 18; 5, 37b; 6, 46.

² 3, 16s; 12, 47.

³ 3, 18-20; 12, 48.

⁴ Cf. Hch 7, 47-50.

⁵ Cf. Mt 3, 9par.

⁶ 8, 51.

⁷ 17, 17-23.

⁸ 14, 8.

⁹ 15, 15; 16, 25.

¹⁰ 16, 12-15.

¹¹ Para que tengan vida y la tengan abundante (10, 10).

¹² 15, 10.

¹³ 4, 34; 17, 4; 19, 30.

¹⁴ 13, 1.

¹⁵ 16, 14; 17, 10.

DIOS UNO Y TRINO I

de Jesús y en la ulterior del Paráclito se revela un Dios que es comunión de personas en orden a la salvación del mundo. Esto parecería ir contra la unidad de Dios de los monoteísmos. Pero la custodia de la unidad de Dios está claramente significada por la dependencia absoluta del Hijo y del Espíritu respecto al Padre. En lugar del Dios único y absoluto, Jesús revela un misterio más grande, un Dios comunión de vida y de amor. Este Dios sólo es cognoscible para los amigos, con un conocimiento progresivo en el amor (correspondiente a la fe progresiva). El amor concreto hasta dar la vida, afina cada vez más al discípulo respecto al Dios amor y lo introduce en una revelación progresiva.² Dios inhabita en ese hombre nuevo.

El Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo sólo es accesible al hombre al que se le ha dado una nueva vida en la fe y en el Espíritu. El hombre no puede pretender ver a Dios. Sólo el Hijo encarnado nos lo ha contado. Sólo renaciendo en él, puede el hombre acceder a Dios.

Conclusión: El Dios inaccesible se hace accesible en el Hijo. En ningún escrito del N. T. se afirma tan claramente la inaccesibilidad de Dios. El Dios Padre que envía al Hijo es el viviente (5, 26), pero de una vida diferente; es el verdadero³, pero de una verdad diferente. Es el Dios de la vida, de la verdad y del amor, que da vida, verdad y amor a sus hijos renacidos del agua y del Espíritu Santo en la fe en Jesús. Se trata de una vida, verdad y amor diferentes, regalados por Dios. Sólo el que ha contemplado el amor de Dios, como se ha revelado en el Hijo, puede comprender que Dios es amor (1Jn 4, 9-16) y puede tener la fuerza de amar hasta la muerte. Este es el mensaje joánico sobre el Dios de Jesús: Padre que ha enviado a su Hijo al mundo para hacer entrar a los hombres, mediante el Espíritu, en la corriente divina de la vida, de la verdad y del amor, que sólo él puede comunicar. El Dios inaccesible se ha vuelto, él mismo y libremente, accesible al hombre libre y liberado en la fe y en el amor al Hijo, y en él al Padre, en el Espíritu de verdad y de amor.

2) Breve complemento sintético⁴

Jn destaca la Encarnación. Jesús es el revelador del Padre (1, 18).¹ Lo que nos revela principalmente es que Dios es Padre², que él es el Hijo³ unigénito en íntima relación con su Padre⁴,

¹ 15, 26; 16, 15.

² 14, 21.

³ 3, 33; 7, 28; 8, 26.

⁴ M. A. Ferrando concluye su estudio (*op. cit.*, 167-169), con las siguientes reflexiones entre otras: "Jesús alzado y glorificado en la cruz, manifestó inequívocamente que Dios era su Padre y que él era su Hijo... Dios es ante todo Padre, porque tiene un Hijo a quien desde toda la eternidad ama y comunica su misma vida divina... El Padre de Jesús quiere ser también el Padre de los hombres que ha creado... El Padre de Jesús quiere ser verdadero Padre de los hombres comunicándoles su misma vida eterna, no otra, la misma vida que comunica a su Hijo desde siempre y para siempre, la vida por la que ellos, ya hijos, llegan a ser verdaderos hermanos de ese Hijo. Para que los hombres tengan esa vida, envió al mundo a su Hijo. Lo envió por amor al mundo y, para que no hubiera ni la menor sombra de duda sobre este amor, entregó al Hijo en manos de los hombres para que hicieran con él lo que les viniera en gana, hasta crucificarlo... Para hacer que la vida divina sea una realidad que transforme internamente al hombre, el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo, el "Espíritu hacedor de vida" (14, 26; 15, 26; 6, 63). El hombre participa así, en el Espíritu, de la vida que viene del Padre por el Hijo... Es posible ver en el Padre los mismos sentimientos de Jesús. el Padre ama a los hombres con la misma ternura con que Jesús amó a sus discípulos y a sus amigos de Betania. El Padre tiene por cada uno de sus hijos el mismo amor que Jesús les ha manifestado aceptando morir por ellos en una cruz. El Padre siente el mismo dolor y la misma pena ante la falta de fe de quienes se negaron a creer en él... La misericordia del Padre con los pecadores alcanza en Jn la mayor expresión posible en el envío de su Hijo, el cordero que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29), el buen pastor que da su vida para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia... El que ve a Jesús está viendo al Padre. El que está viendo al Padre descubre con sorpresa que está viendo al hombre en su dignidad de hijo del Padre y hermano de Jesús. Quien ve a Jesús, y en él al Padre, comprenderá la seriedad de las palabras de Jesús: "Os doy un mandamiento nuevo, que os améis mutuamente, como yo os he amado para que mutuamente os améis" (13, 34)."

DIOS UNO Y TRINO I

que el Padre lo envió.⁵ El gran amor del Padre al mundo se manifestó en que nos dio a su Hijo para que tengamos vida (3,16s).⁶ Así 1Jn definirá a Dios como amor.⁷ Jesús es el único que ha visto a Dios (el que baja del cielo) y nos lo cuenta. Nos dice lo que oye del Padre; sus palabras son las de su Padre que lo envía.⁸ De aquí le viene su condición de revelador: de ser el Hijo unigénito, el Logos (Verbo, Palabra) que estaba vuelto hacia Dios⁹ y era Dios¹⁰, y que se hizo carne.¹ Es tal el misterio

¹ Cf. p. e. Jn 17, 6.26

² Y "vuestro Padre", según 20, 17.

³ Jn usa Hijo de Dios en: 1, 34, según texto más probable; 1, 49; 3, 18; 5, 25; 10, 36; 11, 4.27; 19, 7; 20, 31. Según Taylor, en Jn aparece: 8 veces Hijo de Dios; 3, Hijo unigénito; 16, el Hijo; 1, tu Hijo; cerca de 30 veces, mi Padre. Según Caba, unas 114 veces se llama Padre a Dios. Jesús nunca se coloca bajo 'nuestro Padre' (cf. 20, 17). Según Taylor, el cuarto evangelio despliega la filiación en la llanura; en cambio, en los sinópticos ella es visible en los más altos contornos. Respecto a la filiación, el hecho de que los judíos vean 'blasfemia' indica que veían algo más (10, 36; 19, 7; cf. 5, 18). Usa **huiós** para la filiación de Jesús (en boca de Jesús en 10, 36); para nosotros utiliza **tékna** (1, 12; 11, 52; cf. 1Jn 3, 1s.10; 5, 2). M. A. Ferrando (*op. cit.*, 164), comentando Jn 20, 17, afirma: "Es la primera y única vez que Jesús dirá en el cuarto evangelio que el Padre de él es el Padre de sus discípulos, llegados por eso a ser hermanos suyos... Jesús tampoco invitó a sus oyentes durante su vida pública a que llamaran 'Padre' a Dios... Sólo después de la resurrección de Cristo pueden los hombres 'nacer de (**ek**) Dios' (1, 13)". En 1 y 2Jn, **Patér** aparece 14 veces, e **huiós**, referido a Cristo, 22 veces.

⁴ Por lo tanto, todo su ser y obra es revelación del Padre.

⁵ 3, 17.34; 4, 34; 5, 23s.30.36-38; 6, 29.38s.44.57; 7, 16.18.28s.33; 8, 16.18.26.29.42; 9, 4; 10, 36; 11, 42; 12, 44s.49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 17, 3.8.18.21.23.25; 20, 21. Dice F. F. Ramos (*op. cit.*, 191s): "El mismo Jesús manifiesta su conciencia de haber sido enviado: Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al padre (Jn 16, 28). El pensamiento es tan importante que el evangelista Juan lo coloca en el pórtico mismo de la pasión (Jn 13, 3). Estamos ante el esquema fundamental de la cristología joánica: Jesús es el enviado de Dios, el Enviado. De una forma u otra esto se afirma 37 veces en el cuarto evangelio."

⁶ 1Jn 4, 9; 5, 11s. Obviamente el Padre ama al Hijo (3, 35; 5, 20; 10, 17; 15,9; 17, 23s.26).

⁷ 4, 8.16. Jesús dice a la samaritana que Dios es espíritu y los verdaderos adoradores lo adoran en espíritu y en verdad (4, 24). J. Pfammatter (*Propiedades y formas de la actuación de Dios en el Nuevo Testamento*, pp. 326-329, en *Mysterium Salutis* II, 1, pp. 312-332) destaca la fórmula "Dios es amor" de 1Jn 4, 8.16. Amor es, pues, la caracterización decisiva de la actuación libre e histórica de Dios en la plenitud de los tiempos. También le llaman la atención: "Dios es espíritu" (4, 24) y "Dios es luz" (1Jn 1, 5). Dios es amor que baja a los hombres, que los redime y conduce de esta manera a lo que auténticamente deben ser. Dios invita al hombre a la comunidad con él. Ni el Padre ni el Hijo juzgan. Dios es un puro flujo comparable a la luz: el creyente se vuelve hacia esa luz y se encuentra así en la salvación (5, 24). La misión de Cristo procede del amor de Dios al cosmos (3, 16; 1Jn 4, 9) y su finalidad es que "tengamos vida por él" (1Jn 4, 9). El **agápe** (amor) joánico se dirige a toda la realidad creando valores y fundamentándolos. En él no se da ni la más mínima sombra de egocentrismo.

Comenta Durrwell (*Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990, p. 153s): "La primera epístola de Juan creó la fórmula: 'Dios es amor' (1Jn 4, 8). Sin duda alguna, al hablar de esta forma, el autor no intentaba dar una definición de la 'naturaleza divina'. No afirmaba que Dios es el Amor al estilo de los filósofos que dicen de Dios que es el Ser absoluto. Porque el pensamiento semítico no acostumbra a dar definiciones de la esencia de las cosas. La definición que da la epístola es descriptiva; define a Dios contando cómo es, mostrándolo en su relación con el mundo. En efecto, el versículo siguiente explica de este modo la definición que da: "En esto se ha manifestado el amor que Dios nos tiene; en que Dios ha enviado a su Hijo...". Se trata de una definición narrativa. 'Dios es amor' es el grito de gratitud del discípulo que "ha contemplado que el Padre ha enviado al Hijo como salvador del mundo" (1Jn 4, 14)".

⁸ Cf. 1, 18; 3, 11.13.31-34; 5, 37; 6, 46; 7, 16; 8, 26-28.38.40; 12, 49s; 14, 10.24; 15, 15; 17, 8. El Padre marcó con su sello al Hijo (6, 27).

⁹ En el principio. Jn 1, 1s.18. Cf. 1Jn 1, 2.

¹⁰ Todo se hizo por él. Cf. 1, 18 (texto más probable); 20, 28; 1Jn 5, 20 (probable aplicación de **ho alethinòs theòs** a Cristo). entre otras cosas, en boca de Jesús van a resonar los "yo soy" mayestáticos (p. e. 8, 24.28.58; 13, 19), que evocan la autoafirmación de Yahweh en pasajes centrales de la Historia de salvación. Véase 3, 13; 17, 5.24. Respecto al uso de lógos en el prólogo, véase S. Zañartu, *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa. Lógos e hypóstasis (persona) hasta fines del siglo IV*, pp. 40-42, Teología y Vida 33(1992)35-58.

DIOS UNO Y TRINO I

de la mutua presencia del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre², de que el Padre y el Hijo son uno³, que ver al Hijo es ver al Padre (14, 7-9).⁴ Así como nadie va al Hijo si no es atraído por el Padre⁵, así nadie va al Padre sino por el Hijo, que es camino y verdad.⁶ Esta revelación llegará a la verdad plena, gracias al Espíritu Paráclito que el Padre enviará en nombre del Hijo (14, 26).⁷

El Padre es viviente⁸ (tiene la vida en sí mismo y resucita a los muertos)⁹, es verdadero¹⁰, da testimonio de Jesús.¹¹ Hay una voluntad del Padre¹², que Jesús cumple. El Padre trabaja¹³ y su obrar aparece en las obras del Hijo.¹⁴ El Padre es el agricultor¹⁵ y es glorificado en que demos mucho fruto y seamos discípulos de Cristo.¹⁶ El Padre es el que nos da el verdadero pan del cielo.¹⁷ El Padre da a Cristo sus ovejas¹⁸ y nadie las puede arrancar de la mano del Padre.¹⁹ El Padre nos ama porque amamos a Cristo y creemos que salió de Dios (16, 27).²⁰ El Padre nos dará lo que pidamos en nombre de Cristo (16, 23).²¹ El Padre vendrá a morar en el cristiano (14, 23). El mundo no conoce al Padre.²² El Padre no juzga a nadie.²³ Hay muchas habitaciones en la casa del Padre.²⁴

En los discursos de despedida se insinúa un pensamiento trinitario: el Hijo glorifica al Padre y el Padre glorifica y glorificará²⁵ al Hijo (13, 31s)¹; como el Hijo glorifica al Padre (17, 4), así

¹ 1, 1s.14. Véase 1Jn 1, 1; Ap 19, 13. Los otros aspectos de la relación entre el Padre y el Hijo los remitimos a la cristología.

² 10, 38; 14, 10s.20; 17, 21.23.

³ Cf. p. e. 10, 30. Véase 3, 35; 5, 20-23; 13, 3; 16, 15; 17, 10, etc. El Hijo se hace Dios (5, 18; 10, 33).

⁴ Cf. 8, 19; 12, 45. En la hora anunciará abiertamente lo que concierne al Padre (16, 25).

⁵ 6, 44.

⁶ 14, 6.

⁷ Cf. 14, 16; 15, 26; 16, 13.

⁸ 6, 57. Así como el Hijo vive por el Padre viviente, que lo envió, así el que come a Cristo vivirá por éste.

⁹ 5, 21.26.

¹⁰ 3, 33; 7, 18.28; 8, 26s; 17, 3.

¹¹ Cf. 5, 36s; 8, 18.

¹² 4, 34; 5, 30.36; 6, 38-40; 8, 29; 10, 18; 12, 49s; 14, 31; 15, 10; 17, 4; 18, 11.

¹³ 5, 17.

¹⁴ 14, 10s. Cf. 9, 3s; 10, 37s. El Hijo hace lo que ve hacer al Padre (5, 19s). Las obras buenas que vienen del Padre (10, 32). La obra de Dios es que crean en el que él envió (6, 29). El Padre glorifica al Hijo (8, 54; 12, 28; 13, 32; 17, 1.5.24) y es glorificado en él (13, 31s; 14, 13; véase 7, 18; 17, 1.4). Así en la gloria del Hijo es glorificado el Padre. Cf. Jn 1, 14.

¹⁵ 15, 1.

¹⁶ 15, 8. Se honra al Padre (5, 23; cf. 8, 49).

¹⁷ 6, 32.

¹⁸ Lo que viene del Padre conduce hacia Jesús (6, 45). Cf. 6, 65.

¹⁹ 10, 29. Cf. 6, 37.39; 17, 6.9.24; 18, 9. Véase 17, 11.15s.

²⁰ Cf. 17, 23. El Padre honrará al que sirve a Jesús (12, 26); amará al que cumpla los mandamientos de Jesús (14, 21.23).

²¹ 15, 16. Jesús dirige su suplica al Padre (11, 22.41s; 12, 27s; 14, 16; 16, 26; 17, 1ss).

²² Como tampoco al Hijo. Cf. 7, 28; 8, 19; 15, 21; 16, 3; 17, 25.

²³ 5, 22. Porque entregó todo el juicio al Hijo (5, 22.27). Pero la acusación es ante el Padre (5, 45).

²⁴ 14, 2. Ahí los llevará Cristo (14, 3), donde contemplarán la gloria, que le da el Padre (17, 24; cf. 15, 5). Así continuará Cristo como revelador del Padre. Jesús va al Padre, quien es más grande (14, 28; cf. 7, 33; 8, 14.21s; 13, 1.3.33.36; 14, 2-5.12; 16, 5.7.10.17.28; 17, 11.13; 20, 17).

²⁵ A propósito de gloria en 17, 10, dice la TOB que la gloria verdadera no es la manifestación del poder sino de la comunidad de amor entre el Padre y el hijo, en la que participan los discípulos.

DIOS UNO Y TRINO I

así el Espíritu glorifica al Hijo (16, 14). El Paráclito es enviado por el Hijo y procede del Padre; el Padre da y envía el Paráclito en nombre del Hijo, y el mismo Hijo vuelto al Padre envía el Paráclito. El Paráclito permanecerá en los discípulos (14, 17), pero también Jesús y el Padre morarán en ellos (14, 23). Pero Juan no aclara las relaciones trinitarias, porque está orientado hacia la Historia de Salvación. Esto último se ve claro en la oración sacerdotal de Jesús (cap. 17). El Hijo pide ser glorificado por el Padre para glorificar al Padre (17, 1). Toda su obra terrestre estaba subordinada a la glorificación del Padre (17, 4). Para eso ha revelado el nombre del Padre a los hombres que el Padre le ha dado (17, 6) y ha hecho todo para que ninguno de ellos perezca (17, 12). La comunidad terrestre de los discípulos debe, mediante su fe en aquel que el Padre ha enviado, mediante su unidad correspondiente a la unidad entre el Padre y el Hijo (17, 21ss)² y a través de su testimonio ante el mundo basado en esa unidad (17,21.23), realizar esa glorificación del Padre por el Hijo. La última meta es conducir a los creyentes a la gloria que el Padre ha dado al Hijo ya antes de la fundación del mundo (17, 5.24). Así Jesús les seguirá revelando al Padre para que el amor del Padre, con el que ha amado al Hijo, abraza y penetra todo (17, 26).³ En 17, 3, el Padre es llamado el único Dios verdadero, y la vida eterna consiste en conocerlo a él y a su enviado Jesucristo.

Detengámonos ahora brevemente en cartas de Juan.⁴ Dios es luz (1Jn 1, 5), fiel y justo (1Jn 1, 9) para perdonar los pecados y purificarnos.⁵ Dios es más grande que nuestro corazón, cuando éste nos condena, y lo conoce todo.⁶ La gracia, la misericordia y la paz nos vienen de parte del Padre.⁷ Dios es el verdadero.⁸ Ha dado testimonio en favor de su Hijo⁹: Dios nos dio la vida eterna y esa vida está en su Hijo.¹⁰ Lo que le pidamos lo obtendremos.¹¹ El amor, contrapuesto a la concupiscencia del mundo, proviene del Padre¹², y permanece en el cristiano.¹³ En el amor mutuo, el amor de Dios llega a su plenitud en nosotros.¹⁴ Confesar al Hijo es tener al Padre¹⁵; amar al que

¹ 17, 1.5. El Padre es glorificado en el Hijo. Cf. 14, 13. Véase 1, 14.

² Que los creyentes estén en el Padre y en el Hijo, que Jesús esté en ellos, como el Padre está en él. Cf. 17, 11.

³ Cf. 1Co 15, 28.

⁴ Respecto a la 1Jn, dice J. Schneider (*Gott*, p. 603, en *ThBLNT* II, 1, pp. 598-608): "Aquí las expresiones no están determinadas como en Pablo por el concepto de adopción, de asunción del estado de hijo, sino por el concepto de engendramiento: los cristianos son hijos de Dios, porque ellos son engendrados desde Dios (1Jn 3, 9, etc.). "Esto significa que el origen del nuevo ser está única y solamente en Dios (1Jn 4, 4). Con esto se unen expresiones de tipo místicas. Juan no conoce una mística de Cristo sino de Dios. Verdadera comunión con Dios sólo existe cuando los cristianos permanecen en Dios y Dios permanece en ellos (1Jn 4, 16). Y porque Dios es amor, esto significa que permanecen en el amor. Desde la profundidad de la íntima relación a Dios se da entonces una obligación ética del todo concreta: el amor al hermano que debe conducir a una acción práctica de ayuda (1Jn 3, 16s)."

⁵ Cf. 2, 29.

⁶ 1Jn 3, 20.

⁷ 2Jn 3.

⁸ 1Jn 5, 20.

⁹ 1Jn 5, 9s.

¹⁰ 1Jn 5, 11. Cf. 5, 12.20; 1, 1s.

¹¹ Porque guardamos sus mandamientos y hacemos lo que le agrada (1Jn 3, 22s; cf. 5, 14-16 [según su voluntad]): y su mandamiento es que creamos en su Hijo y nos amemos unos a otros. Véase 1Jn 2, 3s.17; 3, 24; 4, 21; 5, 2s; 2 Jn 4.6.

¹² 1Jn 2, 15-17. Cf. 1Jn 4, 7.

¹³ Cf. 1Jn 3, 17.

¹⁴ 1Jn 4, 12. Cf. 1Jn 2, 5. Véase 4, 11.

¹⁵ 1Jn 2, 23. Cf. 1Jn 2, 22; 2Jn 9.

DIOS UNO Y TRINO I

engendra es amar al engendrado (1Jn 5, 1).¹ Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1Jn 1, 3)²; somos exhortados a permanecer en ellos (1Jn 2, 24).³ Hay un mutuo permanecer uno en Dios y Dios en uno.⁴ El amor del Padre hizo que nos llamáramos hijos (**tékna**) de Dios, y lo somos (1Jn 3, 1s).⁵ Somos nacidos de Dios.⁶ Dios nos ha amado primero⁷, enviándonos a su Hijo como víctima de expiación por nuestros pecados (1Jn 4, 10).⁸ Dios es amor (1Jn 4, 8.16). Por eso tenemos que permanecer en el amor, para permanecer en Dios y Dios en nosotros (1Jn 4, 16). El mundo no ha conocido a Dios⁹, porque no ama.¹⁰ A Dios nunca nadie lo ha visto.¹¹

3) El Espíritu Santo en Juan

Profundicemos un poco el papel del Espíritu. Juan Bautista da testimonio de haber visto el Espíritu descender y permanecer¹² sobre Jesús. Jesús es el que bautiza con Espíritu Santo (1, 32s). Y éste, enviado por Dios, dice las palabras de Dios, porque se le ha dado el Espíritu sin medida (3, 34).¹³ Sus palabras son espíritu y vida. El Espíritu es el que vivifica; la carne no sirve para nada (6, 63). El Espíritu será dado a los creyentes en Jesús, después de la glorificación de éste. Entonces de su seno¹⁴ fluirán ríos de agua viva, como dice la Escritura (7, 38s).¹⁵ Así en el agua que brota del costado de Cristo crucificado (Jn 19, 34s), se puede ver el signo del don del Espíritu.¹⁶ Al morir, Jesús entrega su espíritu (Jn 19, 30).¹⁷ En Jn 20, 22s, Jesús resucitado, después de enviar a los discípulos, sopla sobre ellos¹⁸ y les dice: "recibid al Espíritu Santo, a quienes les perdonéis los

¹ Cf 1Jn 5, 18.

² Cf. 1Jn 1, 6.

³ Cf. 1Jn 2, 27; 2Jn 9.

⁴ 1Jn 3, 24; 4, 13.15s. Véase 4, 12s.

⁵ Cf. 1Jn 3, 10; 5, 2.

⁶ 1Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18. Cf. Jn 1, 13; 3, 3-8.

⁷ Cf. 1Jn 4, 19.

⁸ Cf. 1Jn 4, 9.11.14.

⁹ 1Jn 3, 1.

¹⁰ Cf. 1Jn 4, 8.

¹¹ 1Jn 4, 12.

¹² Cf. Is 11, 2.

¹³ O porque él lo da a los creyentes sin medida. Según Y. Congar (*op. cit.*, 74), "en el cuarto evangelio Jesús aparece ante todo como aquel que da el Espíritu; después, en los discursos de la última tarde, como aquel que anuncia el envío del Paráclito." Según M. A. Chevalier (*El Espíritu de Dios en la Escritura*, p. 445, en B. Lauret y F. Refoulé, *Iniciación de la práctica de la teología* I, Madrid 1984, pp. 417-462), en Jn "ya no se trata, como ocurre en la tradición sinóptica, de una función del Espíritu en la orientación o en la eficacia del ministerio de Jesús; el Hijo no depende en modo alguno del Espíritu."

¹⁴ De Jesús o de los creyentes.

¹⁵ Cf. 4, 14.

¹⁶ Y Congar (*op. cit.*, 79s) es contrario a esta interpretación.

¹⁷ Dice Y. Congar (*op. cit.*, 79): "Jesús "ex-espira" sobre María y Juan, que son como la Iglesia al pie de su cruz; él transmite el espíritu. Ciertamente no se puede decir que sea el Espíritu Santo, que Juan mostrará dado la tarde de Pascua (20, 22), pero en el nivel de los símbolos, en los que Juan sabe poner una gran intensidad de significación, es una expresión del lazo estrecho entre el don del Espíritu y Jesús inmoldado: es una traducción de lo que ha sido dicho en 7, 39 y 16, 5-7."

¹⁸ Cf. Gn 2, 7; Ez 37, 9.

DIOS UNO Y TRINO I

pecados les quedan perdonados, a quienes se los retuviereis les quedan retenidos."¹ El nacimiento de lo alto para entrar en el reino de los cielos, es del agua y del Espíritu, porque (sólo) lo que nace del Espíritu es espíritu.² Lo que nace del Espíritu es como el viento (**pneûma**, espíritu): oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va (3, 5-9).³

Pasemos a los pasajes sobre el Paráclito en los discursos de despedida (14, 16s.26; 15, 26; 16, 7-11.13-15). Seguiremos especialmente a F. J. Schierse.⁴ Debemos agradecer a Jn el haber establecido -en contraposición con la gnosis⁵- el derecho y los límites de un conocimiento revelado debido al Espíritu, siguiendo la experiencia de la Iglesia, en que el Señor resucitado seguía enseñando y actuando a través del Espíritu. Juan considera al Espíritu como el poder divino salido del resucitado, fundamento de la Iglesia, santo y santificador. Para Juan es un fruto de la exaltación y glorificación de Jesús (7, 39).⁶ El Espíritu procede del Padre (15, 26). El Padre lo da (envía) a petición de Jesús (14, 16) o en nombre de Jesús (14, 26), aunque también puede decirse que lo envía Jesús (16, 7) desde el Padre (15, 26). Son características de Jn las expresiones "Paráclito" y "Espíritu de la verdad." El origen del título Paráclito es oscuro.⁷ La palabra significa originalmente abogado o defensor, pero en nuestros pasajes tiene el sentido de protector, ayudador.⁸ Acaso deba relacionarse al Paráclito con la actividad del **parakaleîn** (**paráklesis**)⁹. Gracias a que Jesús se va, les enviará el otro Paráclito que permanecerá con ellos para siempre (16, 7; 14, 16s).¹⁰ El Paráclito no tiene, en principio, otra tarea que la de hacer que se cumpla en la Iglesia, y en cada creyente, la salvación predicada y traída por

¹ Comentando este pasaje, llega a opinar Y. Congar (*op. cit.*, 81): "El Espíritu no es dado personalmente (no hay artículo, **tò Pneûma**) sino como una fuerza correspondiente a la misión comunicada... Jesús comunica a los apóstoles su soplo de víctima de propiciación, como energía que opera en la Iglesia para el perdón de los pecados. Es como el comienzo del don prometido como el de un otro Paráclito..."

² En cambio, lo que nace de la carne, es carne. Y a Dios Padre, que es Espíritu, se lo debe adorar en espíritu y verdad (Jn 4, 23s).

³ Según la opinión personal de Chevalier (*op. cit.*, 449s), "Es notable que Jn no mencione siquiera ciertos dones considerados como característicos por otros autores del NT; no atribuye al Espíritu ni manifestaciones de entusiasmo, ni poder de exorcismo o de curación, ni inspiración profética, y sólo genéricamente indica el impulso ético en 3, 8. En Jn todo se concentra en un doble efecto: el Espíritu, al igual que el Hijo, comunica la verdad y la vida."

⁴ *Op. cit.*, 155-158.

⁵ Contra los falsos maestros de la gnosis que se apoyaban en nuevas revelaciones del Espíritu y menospreciaban las tradiciones sobre el hombre Jesús.

⁶ Cf. 16, 7; 20, 17.22s.

⁷ Jn 14, 16.26; 15, 26; 16, 7. Cf. 1Jn 2, 1 (Cristo lo es [defensor, intercesor, abogado] delante del Padre por nuestros pecados).

⁸ Según B. Villegas (*op. cit.*, 86s), "la misión del 'abogado defensor' enviado por Jesús consiste en preservar a sus discípulos de la pérdida de su fe en él, amagada por el aparente triunfo del mundo, y, para ello, en mantener viva en su conciencia la justicia de la causa de Jesús, y por tanto el pecado del mundo y su condenación ya dictaminada."

⁹ Es muy frecuente en el N. T., aunque curiosamente ausente en Jn. El N. T. indica en numerosos pasajes una forma especial de predicación comunitaria. La traducción corriente "consuelo" ("consolar") es, en algunos pasajes casi inevitable. Pero entonces, según este autor, pasa inadvertido el sentido soteriológico, respectivamente sacramental, de la paráclesis. Se trata aquí de la promesa, garantizada por Dios, del perdón de los pecados, de la proximidad auxiliadora y santificadora de Cristo, es decir, de la actualización del mensaje salvífico.

¹⁰ Jesús mismo permanece cercano (14, 21.23). Por un lado, el Espíritu sustituye a Jesús y continúa su obra; por otro lado, actúa en estrecha unidad con él, como si Jesús estuviera presente de una manera nueva en el Espíritu (cf. 14, 18-20). El Padre y Jesús vendrán a habitar en el que ame a Jesús, que guarde su mandamiento (14, 23). Afirma K. J. Schelkle (*Teología del N. T. II: Dios estaba en Cristo*, Barcelona 1977, p. 357): "Hasta entonces Jesús había sido el Paráclito de sus discípulos, en cuanto que les comunicaba la verdad (Jn 14, 16). Pero van a quedar desamparados en un mundo hostil (Jn 15, 18s). De ahí que ahora 'otro Paráclito' (Jn 14, 16) sea su abogado y auxiliador."

DIOS UNO Y TRINO I

Jesús. Pero en Jn el acontecimiento de salvación es entendido, en primer término, como revelación de Dios. Por eso el Paráclito es "Espíritu de la verdad" (14, 17; 15, 26; 16, 13), que "introduce a los creyentes en toda verdad" (16, 13)¹, es decir, en la realidad de Dios que se ha manifestado en el Logos encarnado como luz y vida de los hombres.² A primera vista podría creerse que el Espíritu continúa y completa la acción reveladora de Jesús y enseña a los fieles las verdades que el Jesús terreno no pudo anunciar (16, 12s). Pero frente a esta errónea interpretación gnóstica acentúa Juan que la revelación aportada por Jesús está fundamentalmente acabada y completa.³ No puede tratarse, pues, de nuevas revelaciones sino de un hacer recordar lo de Jesús (14, 26). En el recordar de la Iglesia se transmite la predicación de Jesús⁴, que, al mismo tiempo, es interpretada y aplicada a la situación presente.⁵

La venida del Espíritu se realiza concretamente en la actuación carismática de los doctores (Jn 14, 26) y de los profetas (1Jn 4, 1-6). Por eso los creyentes deben "probar los espíritus" y distinguir el "Espíritu de la verdad" (1Jn 4, 6) del "espíritu de la mentira".⁶ El Espíritu que testimonia

¹ Según 1Jn 2, 27, los cristianos tienen la unción, que recibieron de él (Dios), que les enseña toda verdad y es veraz.

² 1, 14-17. Ser de Dios es ser de la verdad. Pero Jesucristo es la verdad (p. e. 14, 6,9-11). Y del Espíritu también se dice que es la verdad (1Jn 5, 6). Según I. de la Potterie, la verdad no está identificada a Dios sino a Cristo y al Espíritu, que ejercen su acción aquí abajo, en el plano de la historia.

³ Cf. 17, 4; 15, 15; 17, 6.26.

⁴ Afirma W. G. Kümmel (*Theology of the New Testament. According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, London 1980, p. 318): "Pero esto significa que donde el Paráclito está actuando, ahí las palabras de Jesús son repetidas e interpretadas, y el autor del evangelio de Juan comprende su propio evangelio como una parte de esta enseñanza del Paráclito. Donde el mensaje de Jesús es creyentemente transmitido, proclamado y hecho vital como palabra vivificante, ahí el mismo Jesucristo está actuando a través del Paráclito."

⁵ Cf. 2, 22; 12, 16; 13, 7; 20, 9. El Espíritu ejercita las mismas funciones que el Jesús terrestre respecto a los creyentes: enseña, anuncia y manifiesta en plenitud la revelación de Jesús (16, 13). Y. Congar (*op. cit.*, 84s) presenta un cuadro mostrando la estrecha relación entre el Paráclito y Jesús. Así, como Jesús, el Paráclito es dado por el Padre (14, 16); está con, junto a, en los discípulos (14, 16s); el mundo no lo recibe (14, 17) y no lo conoce sino sólo los creyentes lo conocen (14, 17); es enviado por el Padre (14, 26); enseña (14, 26); viene (del Padre al mundo) (15, 26; 16, 13.7); testimonia (15, 26); enrostra al mundo (16, 8); no habla de sí mismo sino que dice sólo lo que ha oído (16, 13); glorifica (a Jesús) (16, 4); desvela (comunica) (16, 13s); conduce a toda la verdad: es el Espíritu de la verdad (16, 13). Según B. Villegas (*op. cit.*, 84): "el papel específico del Espíritu consiste en devolverles a los discípulos la presencia del Jesús resucitado." Respecto al anuncio de lo que viene (16, 13), según la TOB, se trataría de decir cómo los tiempos escatológicos se realizarán en función de lo que se cumplió en Jesús. "El anuncio de las cosas futuras consiste en la "desvelación", en virtud de lo visto y oído en Jesús, del juicio escatológico operante en los acontecimientos presentes" (B. Villegas, *op. cit.*, 86).

⁶ ¿Cómo distinguir? El Espíritu tiene que glorificar a Jesús (16, 13-15). Tiene que confesar que "Jesucristo ha venido en carne" (1Jn 4, 2). El Espíritu es el que certifica que Jesús vino con agua y con sangre (parece referirse al agua del bautismo en el Jordán y a la sangre de la cruz, contra el hereje Cerinto), porque el Espíritu es la verdad. Los tres que testimonian, el Espíritu, el agua y la sangre, convienen en lo mismo (1Jn 5, 6-8). Un criterio más claro es el amor mutuo (1Jn 4, 12s). El que guarda los mandamientos de Dios (fe en su Hijo y amor mutuo), permanece en Dios y Dios en él. Y en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu Santo que nos dio (1Jn 3, 24; cf. 1Jn 4, 13). Juan piensa en el Espíritu que suscita nuestra confesión de fe y nuestro amor fraternal, permitiéndonos así reconocer que estamos en comunión con Dios.

Dice Congar (*op. cit.*, 86s) refiriéndose a la comunidad de los discípulos de 1Jn: "La acción del Espíritu consiste en primer lugar en hacer creer que el Hijo ha sido enviado en nuestra carne, en hacer conocerlo y confesarlo, lo que lleva consigo amar como él ha amado (1Jn 4, 14s; 3, 23). Por eso, el Espíritu une su testimonio al testimonio que Jesús, enviado del Padre en nuestra carne, ha dado, y que es actualizado en la Iglesia por el bautismo y la Eucaristía." Al referirse al agua y a la sangre, Juan no piensa sólo en el hecho histórico del bautismo y de la pasión, sino que, conforme a la intención de su evangelio, "él ve los gestos de Jesús como inaugurando e instituyendo lo que se opera en la Iglesia, bajo forma sacramental. Así el Espíritu obra en el oyente del testimonio para suscitar en él la fe; después en o con los sacramentos

DIOS UNO Y TRINO I

es la verdad (1Jn 5, 6). Según Schierse, Juan habla de "Espíritu de la verdad", pero no de "Espíritu de amor", porque el amor constituye el núcleo del acontecimiento de la salvación y revelación, mientras que al Espíritu le incumbe dar testimonio en favor del amor de Dios hecho carne en Jesús. El refleja - enseñando, confesando, anunciando- el misterio de Cristo en la Iglesia y, a través de la Iglesia, ante el mundo (Jn 16, 8-15).¹ Es un otro porque tiene una función irremplazable, que sólo él puede cumplir. Los textos sobre el Paráclito serían los que más personalizan al Espíritu en el N. T.

Y Congar², después de mostrar la íntima relación entre el Paráclito y Cristo en la misión, concluye: "Que el Espíritu sea así un sujeto de actos, que él sea, después de Jesús, 'un otro Paráclito' (14, 16), que el texto hable en masculino, aún después de la palabra **pneûma** en neutro, todo esto da al Espíritu caracteres personales." Concluye Congar³: "Jesús es el enviado y la revelación del Padre, él es la comunicación de la vida eterna. Basta con adherir a él por la fe y de poner en práctica el amor. Por esto, debiendo Jesús dejar corporalmente nuestra tierra, envía su Espíritu como agua viva al interior de los creyentes, como Paráclito para asegurar su fe y su testimonio, como operando juntamente con la palabra, con el agua del bautismo, con la Eucaristía, con el testimonio, con el ministerio de reconciliación: en breve, como operando en el tiempo de la Iglesia, su misma obra, recibida del Padre. "Yo rogaré al Padre; él os enviará un otro Paráclito, que permanecerá con vosotros para siempre... el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre..." (14, 16 y 26)."

E) Breve visión de conjunto del Dios del N. T.⁴

Dios es personal y libre. No se trata de un Dios filosófico, a quien dedujéramos a partir del mundo y su dinámica.⁵ "Quién es Dios no es cosa que sepamos partiendo de nosotros o del mundo, sino solamente a partir de la acción histórica del Dios vivo y libre, por la cual nos reveló

(para el bautismo Jn 3, 5; para la Eucaristía, 6, 27 y 63); igualmente obra en la palabra, a la que Juan sin cesar lo muestra unido (6, 63) y en el culto que los verdaderos adoradores dan a Dios (4, 23s)."

¹ Respecto al mundo, la función del Espíritu no es de abogado, consejero o ayudador, sino la de un acusador, un fiscal que clama el veredicto de culpable. En 15, 26 se habla de un "testimoniar". El testimonio es desenmascaramiento, pero también se puede adquirir nuevos discípulos. Cf. Mc 13, 11par.

² *Op. cit.*, 85.

³ *Op. cit.*, 90.

⁴ No pretendo una visión total, que tendría que ser amplísima y además repetiría lo ya dicho sobre Pablo y Juan, sino sólo destacar algunas aspectos de lo que el N. T. directamente dice sobre Dios (no lo incluido en pasivos divinos, etc), según lo visto antes, con alguna complementación de otros textos. Esta parte de los apuntes fue construida fijándome especialmente en el uso de vocablos y confrontando con partes anteriores. Vuelvo a lamentar el tener que hacer, por divisiones curriculares, una presentación del Dios del N. T. no integrando, dentro de lo posible, la cristología, porque ésta corresponde a otro tratado. Dice K. Rahner (*op. cit.* 116): "Esta experiencia viva y tangible de Cristo, de su realidad, de sus milagros y resurrección, la tienen los hombres del Nuevo Testamento, testigos de la realidad total de Cristo (Hch 2, 22.32; 3, 15; 10, 39; 13, 31), con espléndida claridad. Ella es el lugar de su encuentro con Dios. Le conocen por la acción viva y poderosa que Cristo ha realizado en ellos." Respecto a otros atributos de Dios que no veremos en este trabajo, se puede leer este notable artículo de K. Rahner, en pp. 129ss, donde trata de los atributos del Dios personal que se nos manifiesta en la historia. Esta parte, presentada a la Sociedad Chilena de Teología en 1997, fue publicada: *El Dios del Nuevo Testamento. Ensayo de una forma de lectura pastoral espiritual de la Biblia*, en Sociedad Chilena de Teología, *La teología del Tiempo*, San Pablo (Santiago de Chile) 1998, pp. 203-229.

⁵ "Dios obra, es libre, trata con el hombre en un diálogo histórico, y sólo mediante este obrar nos revela realmente sus atributos, que de otra manera desconoceríamos... Ahora bien, lo genuino de la experiencia neotestamentaria de Dios -y también, por supuesto, del Antiguo Testamento- es que conoce un obrar determinado y distinto de Dios dentro del mundo: el obrar histórico redentor de Dios. Esta iniciativa nueva, libre, no implicada en la existencia del mundo ni contenida en él, tiene, en el mundo y en la historia de la humanidad un "aquí y ahora" totalmente determinado y distinto de todo otro ser y devenir" (Rahner, *op. cit.*, 122).

DIOS UNO Y TRINO I

quién quería ser para nosotros. Y lo decisivo de la doctrina del Nuevo Testamento no es, según esto, una ontología de los atributos divinos,¹ ni una teoría, sino una narración histórica de las experiencias que el hombre ha hecho con Dios²... La experiencia decisiva del hombre en la historia de la salvación es que el Dios de los padres nos ha llamado, en su Hijo, por pura gracia, a la más íntima unión con él: "Dios es amor" (1Jn 4, 16)"³

1) Dios, el Padre⁴

A lo largo del tiempo de composición del N. T., se produce, en general, una explicitación creciente de la divinidad del Jesús resucitado. que culmina sobre todo en Juan. Su forma y sus riquísimas expresiones, las dejamos para la cristología. Yendo al vocablo **theós** (Dios), y al con artículo **ho theós**, nos encontramos que este último, salvo contadas excepciones⁵, siempre designa al

¹ Porque se encuentra al Dios vivo en su historia de salvación. "Pero tal encuentro proporciona a estos atributos [de la teología 'natural'] matices nuevos. El **aiónios** (eterno) no es sólo el ser sin principio ni fin, sino el que está por encima del mundo terrenal que pudo entrar en él, haciéndole participar así en su propia trascendencia, por encima del eterno vaivén y la eterna mutabilidad del tiempo (2Co 4, 8s.17; 2Ts 2, 16; Hb 5, 9; 9, 12.15; 2P 1, 11). Lo mismo puede decirse de los otros atributos: la **aftharsía** (incorruptibilidad) (Ef 6, 24; 2Tm 1, 10), y la invisibilidad de Dios, única que nos hace comprender lo que significa que nosotros veremos a Dios (1Co 13, 12; 1Jn 3, 2). Su bienaventuranza y suficiencia, de las que participamos (Ap 21, 23). su omnisciencia, que no es ya la conciencia absoluta poseída por el fundamento del mundo, que oculta todo en sí, en el ser y en el saber, sino el ojo del Dios personal, cuya mirada, que juzga, comprende y previene, siente el hombre penetrar hasta lo mas profundo del corazón (Mt 6, 4-6; Lc 16, 15; Hb 4, 12s; 1Ts 2, 4; 1Jn 3, 20; Mt 6, 8.32; 10, 29)" (*Ib.*, 131).

² "Su amor es el milagro incomprensible que el Nuevo Testamento siempre predica... Y nosotros tuvimos que experimentar cómo es él en realidad para poder creer en él verdaderamente: 'Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene en nosotros' (1Jn 4, 16)" (Rahner, *op. cit.*, 132s).

³ K. Rahner, *op. cit.*, 135. "El Dios libre y trascendente, por el contrario, es más grande que lo más grande del mundo. Comparado con lo más excelso, la diversidad es mayor que la semejanza. Dios prescinde de todo eso y se revela precisamente en la realidad que parece estar más lejos de él. No en la sabiduría, en la magnificencia, en el poder del mundo. El manifiesta 'lo débil de Dios, la locura de Dios' en la locura e impotencia de la cruz (1Co 1, 18-25). No se comunica a lo que, desde el punto de vista metafísico, está más cerca de él, a lo que es sabio, fuerte, prudente, a lo de más densidad óptica, sino a lo que el mundo considera como loco, débil, ignorante, frágil e insignificante (1Co 1, 26-29; 2Co 12, 9; 13, 4; Mt 11, 25). La 'forma de Dios' se vacía en la 'forma de siervo', en la nulidad, en la pobreza, en la muerte en cruz (Flp 2, 5-8; 2Co 8, 9). El Logos eterno y divino, creador del mundo, se hace 'carne', se somete al tiempo, a lo caduco, se entrega al poder del pecado y de la muerte (Jn 1, 14). Y todo esto sucede 'para que ninguna carne se gloríe frente a Dios' (1Co 1, 29)" (Rahner, *Ib.*, 134s).

⁴ Dice J. M. Bassler (*God in the N. T.*, p. 1049, *Anchor Bible Dictionary* II, pp. 1049-1055): "Dios es uno, pero hay igualmente un Señor... Dios es el creador y el dador de vida, que ha resucitado a Jesús de entre los muertos y que dará la vida de la resurrección a todo el que crea. Dios es el gobernante soberano, cuya fuerza es revelada paradójicamente en la debilidad de la cruz. Dios es justo juez, cuya imparcialidad se extiende a judíos y gentiles, y que hará justicia a sus fieles en la edad que viene. Dios es el Padre amante, que demostró su amor hasta el extremo en el envío de Jesucristo, el Hijo." Según C. F. D. Moule (*God, N. T.*, p. 435, en *Int Dict Bible* II, pp. 430-436), "Una de las más golpeantes consecuencias que surgen de la concepción de Dios consiste en su muy destacada voluntaria autolimitación." "Igualmente, su omnipresencia, menos explícita en el N. T. que, p. e. en el Salmo 139, es conocida para el cristiano principalmente en términos del Espíritu Santo de Dios... Correspondientemente también su omnisciencia está expresada las más de las veces en términos de carácter, personalidad, y activo trato con personas... El N. T., en otras palabras, constantemente representa a Dios como contento de realizar sus planes mediante autolimitación, mediante especialización, mediante selección, mediante contracción para expandirse" (*Ib.*). Sobre el Dios del N. T., puede también consultarse, J. Schneider, *op. cit.*

⁵ Aparece aplicado a Cristo sin artículo en Jn 1, 1.18 (según texto probable); Rm 9, 5 (según interpretación probable); y con artículo en Jn 20, 28; 1Jn 5, 20; Tt 2, 13; 2P 1, 1. K. Rahner (*op. cit.*, 144-167), que ha realizado un prolijo estudio al respecto, concluye que **ho theós** en el N. T. siempre es aplicado al Padre de Jesucristo, salvo las excepciones recién citadas. "Nosotros afirmamos que en el Nuevo Testamento **ho theós** significa únicamente a la primera persona de la Trinidad, y no solamente que, con frecuencia, supone (está) por ella. Esto vale de todos los casos en los que el contexto no

DIOS UNO Y TRINO I

Padre de Jesucristo. Este Dios, el Padre, es el Yahweh del A. T. Esto es lo que se supone cuando se habla de Dios a los judíos, en las continuas referencias al Dios del A. T., cuyas profecías se cumplen en Jesús en la plenitud del tiempo de salvación, en la incommovible fe en el Dios único.¹ Así en Hch 3, 13 se dice que "el Dios de Abraham, y de Isaac y de Jacob glorificó a su siervo Jesús."² El Dios de Jesús es el Dios único del Dt 6, 4: "Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor" (Mc 12, 29).³ Contra los ídolos, Pablo afirma: "Pero para nosotros un solo Dios el Padre... y un solo Señor Jesucristo" (1Co 8, 6).⁴ Y el autor de la carta a los Efesios (4, 4-6) habla de "un Espíritu... un Señor... un Dios y Padre de todos, quien está por sobre todos, por todos y en todos." 1Tm 2, 5 expresará: "Un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús." "Al rey de los siglos, al incorruptible, invisible, único Dios, honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén" (1Tm 1, 17).⁵ "Al Dios único, nuestro Salvador, por Jesucristo nuestro Señor, gloria, grandeza, poder y autoridad,

manifieste claramente que **ho theós** tiene otro significado. Mas tales casos de excepción no prueban que **ho theós** supone (está) por el Padre, pero que no le significa" (*Ib.*, 146). "Originariamente adhiere al Padre y le significa primariamente a él sólo. Unicamente más tarde, lenta y tímidamente, con precaución, se desliga de él y evoluciona hasta atreverse a designar también a Cristo en esos pocos lugares (Jn 20, 28; Rm 9, 5; 1Jn 5, 20). En ellos, por ser palabras que expresan una confesión especialmente profunda de Cristo, se explica mejor la audacia de estas novedades lingüísticas que en el lenguaje cotidiano, donde es necesario atenerse más rigurosamente al sentido tradicional de las palabras. El Espíritu nunca es llamado **theós**" (*Ib.*, 156). "Este hallazgo nos autoriza, pues a afirmar: cuando el Nuevo Testamento habla de **ho theós** significa -con excepción de los seis pasajes citados- al Padre como primera persona trinitaria. **Ho theós** significa al Padre, y no sólo supone (está) por él, ya que el empleo supositivo continuo, y prácticamente exclusivo, de una palabra prueba que tal palabra significa también la realidad por la que supone sobre todo si aparece como sujeto de dicha realidad, y no sólo como predicado. Las pocas excepciones en el empleo de **theós**, cuya forma lingüística misma muestra que son excepciones, no autorizan a afirmar que, en el uso lingüístico del Nuevo Testamento, **ho theós** signifique a la Trinidad en la unidad de su naturaleza individual, y que por ello suponga de igual manera por las tres personas divinas tomadas individualmente" (*Ib.*, 163). "Solamente afirmamos que cuando el Nuevo Testamento piensa en Dios, tiene ante los ojos la persona concreta, individual, inconfundible, que es de hecho el Padre y a la que se llama **ho theós**. Por ello, al contrario, cuando se habla de **ho theós**, lo primero que en él se ve no es la esencia una de Dios, subsistente en las tres hypóstasis [personas], sino la persona concreta que posee la esencia divina, sin recibirla, y que la comunica a su Hijo mediante la generación eterna y al Espíritu mediante la espiración" (*Ib.*, 165).

¹ "El argumento central, con el que Pablo legitima su misión a los gentiles, es el recuerdo de la unicidad de Dios recogiendo la confesión monoteísta formulada en Dt 6, 4: '¿es, pues, Dios sólo el Dios de los judíos y no de los gentiles?'" (D. Sattler y Th Schneider, *Gotteslehre*, p. 79, en Th Schneider (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf, 1992, pp. 51-119).

² Cf. Hch 5, 30; 22, 14; 24, 14. Véase Mt 22, 32par; Hch 7, 32.

³ Cf. Mc 12, 32; Mc 10, 18par; Mc 2, 7. Véase: Mt 4, 10par; Lc 5, 21; Jn 5, 44; Rm 3, 30; Sant 2, 19; 4, 12; Ap 15, 4. Dice K. Rahner (*op. cit.*, 119): "La unicidad de Dios tiene que imponerse todavía en el mundo y en la historia. Dios tiene que llegar a ser el único Dios de los hombres. La profesión del Dios único no es sólo profesión de un hecho, sino también de un quehacer. Este Dios que actúa en la historia, quiere realizar precisamente así su **basileía** (reinado), el reconocimiento de su divinidad única; llegar a ser paulatinamente en la historia del mundo el Dios único ("seré su Dios": 2Co 6, 16; cf. Hb 8, 10; Ap 21, 7), hasta que al fin del mundo ser realmente "el Dios todo en todos" (1Co 15, 28). Por ello se impone el monoteísmo en el primer mandamiento del amor total y exclusivo al Dios único." "Un renovado y constante "convertirse de los ídolos a Dios para servir al Dios viviente y verdadero (1Ts 1, 9). 'Este es para Jesús y el cristianismo primitivo, el sentido genuino del "hacia Dios". La confesión del monoteísmo puede ser para los hombres del Nuevo Testamento algo evidente, pero en la práctica es siempre una tarea renovada' (Kittel, III, 102)" (*Ib.*, 120). Y añade Rahner (*Ib.*, 134): "El poder de Dios, por el contrario, requiere tiempo y lucha hasta que su **basileía** (reinado) se implante realmente en el drama del que él y su mundo son protagonistas. Sólo entonces aparecerá en verdad la **dúnamis** (fuerza, poder) de Dios (Mt 24, 30; Lc 21, 27; cf. Mt 26, 64)."

⁴ Cf. 1Co 8, 4; Ga 3, 20.

⁵ Y hacia el final añade (1Tm 6, 15): "el bienaventurado y único soberano, el rey de reyes y señor de señores, el único que tiene inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, al que ningún hombre ha visto ni puede ver, a él la honra y el poder eterno. Amén." Cf. Rm 16, 27.

DIOS UNO Y TRINO I

antes de todos los tiempos, ahora y por siempre. Amén" (Jud 25). Por último, Jesús en la oración sacerdotal de Jn (17, 3) dice: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti el único Dios verdadero y al que enviaste Jesucristo."

Santo¹ es el Dios de la gloria², el Padre de la gloria.³ El Hijo es el resplandor de la gloria del Padre, impronta de su substancia (Hb 1, 3). Esa es la gloria que Juan ve, desde la fe pascual, en el Logos encarnado, gloria como del unigénito junto al Padre, lleno de gracia y de verdad (Jn 1, 14).⁴ Esta gloria se manifiesta en las obras de Jesús⁵, que son las del Padre. El Padre glorifica al Hijo y lo volverá a glorificar con aquella gloria que tuvo junto al Padre antes de que el mundo fuese (Jn 17, 5.24).⁶ Cristo en la resurrección fue exaltado a la gloria.⁷ Cristo es el Señor de la gloria.⁸ Esteban vio la gloria de Dios y al Hijo del Hombre de pie a la diestra de Dios.⁹ En el rostro del resucitado brilla la gloria de Dios que nos va transformando a nosotros (2Co 3, 18; 4, 6).¹⁰ El Hijo del Hombre vendrá a juzgar en la gloria de su Padre (Mt 16, 27par).¹¹ Pero todo es a gloria de Dios Padre.¹² "Dios lo superexaltó y le agració un nombre sobre todo nombre para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" (Flp 2, 9-11). "Porque todo es de él, por él y para él. A él la gloria por los siglos. Amén" (Rm 11, 36).¹³ Y al final, cuando Dios haya puesto bajo los pies de Cristo a todos sus enemigos¹⁴ (el último de ellos será la muerte), el Hijo entregará el reino al Padre, se someterá a él para que Dios sea todo en todos (1Co 15, 24-28). Este es uno de los sentidos del dicho de Jesús de que el Padre es más grande que él (Jn 14, 28).¹⁵

Este Dios único, Dios de la gloria, es el creador del mundo.¹⁶ Pero esta creación la realizó por medio de Cristo, en él y para él.¹⁷ Porque en Cristo habita corporalmente la plenitud de la

¹ Jn 17, 11; 1P 1, 15s; 1Jn 2, 20; Ap 4, 8; 6, 10. Véase Mt 6, 9par; Ap 15, 4; 16, 5.

² Hch 7, 2. Cf. Ap 15, 8; 21, 11.23. Véase Ef 1, 18; 3, 16; 1Ts 2, 12; 2P 1, 17.

³ Ef 1, 17.

⁴ Según Flp 2, 7s, de esta gloria se despoja el Hijo al encarnarse y morir en la cruz.

⁵ Jn 2, 11; 11, 4.40; 12, 41. Cf. Lc 9, 31s; 2P 1, 17.

⁶ Jn 12, 28; 13, 31; 17, 1.

⁷ 1Tm 3, 16. Véase Hb 2, 9, etc.. El Mesías entró en su gloria (Lc 24, 26. Cf. 1P 1, 11.21. Jesús fue resucitado mediante la gloria del Padre (Rm 6, 4). El Dios de los Padres lo glorificó (Hch 3, 13).

⁸ 1Co 2, 8. Cf. 2Tm 4, 18; Hb 13, 21; 2P 3, 18; Ap 1, 6; 5, 12. Véase Sant 2, 1, etc. No entraremos en las diversas glorificaciones de Cristo.

⁹ Hch 7, 55.

¹⁰ Cf. Hch 22, 11; Flp 3, 21. Véase 2Ts 1, 9.

¹¹ Cf. Mt 19, 28; 24, 30par; 25, 31. Véase Col 3, 4; Tt 2, 13; Hb 2, 9; 1P 4, 13.

¹² Jn habla de la mutua glorificación entre el Padre y el Hijo.

¹³ Cf. Rm 16, 27 (por Cristo); Ga 1, 5; Ef 3, 21; Flp 4, 19s (la riqueza de Dios en gloria, en Cristo; cf. Ef 1, 18); 1Tm 1, 17; 1P 4, 10s; Jud 25; Ap 4, 9.11; 5, 13 (y al cordero): 7, 12; 19, 1.7. Véase: Rm 9, 23; Ef 1, 6.12.14.18; 3, 16; Flp 1, 11, etc.

¹⁴ Cf. Sal 110, 1; Hb 10, 13.

¹⁵ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Orat* 40, 43. Agustín, que destaca fuertemente la consubstancialidad entre el Hijo y el Padre del concilio de Nicea (año 325), en su *De Trinitate* aplicará a menudo este dicho de Jn al Hijo en cuanto encarnado, a la forma de siervo. Cf. Ignacio, *Mg* 13, 2.

¹⁶ Mt 19, 4par; Mc 13, 19; Lc 11, 40; Hch 4, 24; 14, 15; 17, 24ss; Rm 1, 20.25; 3, 9; 4, 17; 1Co 8, 6; 2Co 4, 6; Ef 3, 9; Col 1, 16; 3, 10; 1Tm 4, 3s; 6, 13; Hb 1, 2; 2, 10; 3, 4; 11, 3; Sant 1, 18; 1P 4, 19; Ap 3, 14; 4, 11; 10, 6; 14, 7.

¹⁷ Jn 1, 3; Col 1, 16; Hb 1, 2. Cf. 1Co 8, 6; Hb 1, 10. Véase Col 1, 15; Ap 3, 14.

DIOS UNO Y TRINO I

divinidad.¹ El es el primogénito de toda creación y principio, primogénito de entre los muertos para que sea el primero en todo.² Porque quiso Dios, en la plenitud de los tiempos, recapitular todo en Cristo (Ef 1, 10).³ El Dios creador es el que resucitó a Jesús (p. e. Hch 17, 31).⁴ Dios es el que resucita a los muertos, porque es Dios de vivos.⁵ Y nos resucitará igualmente a nosotros⁶ mediante su Espíritu (Rm 8, 11). Es el Dios que justifica gratuitamente al impío (Rm 4, 5; 8, 33)⁷; el que puede hacer lo inimaginable.⁸ Al final, todo lo hará nuevo (Ap 21, 5).⁹ Dios es el omnipotente: "Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios; el que es, que era y que viene, el omnipotente" (Ap 1, 8).¹⁰ Es el Señor de la historia¹¹ y de los juicios sobre ella.¹² Es el juez.¹³ Pero Dios juzgará al mundo por medio de Cristo¹⁴, a quien ha constituido juez de vivos y muertos (Hch 10, 42).¹⁵ Jn destaca que el Padre entregó todo el juicio al Hijo para que todos honren al Hijo como honran al Padre (5, 22s.27-29).¹⁶

"Es el bienaventurado y único soberano, rey de reyes y señor de señores, el único que posee la inmortalidad y que habita en una luz inaccesible, que ningún hombre ha visto ni puede ver" (1Tm 6, 15s).¹⁷ "Nadie ha visto jamás a Dios, Dios unigénito que está en el seno del Padre, él nos lo

¹ Col 2, 9. Cf. 1, 19.

² Col 1, 15.18.

³ El ha sido establecido heredero (Hb 1, 2) y nosotros somos los coherederos (Rm 8, 17).

⁴ Hch 2, 24.32; 3, 15.26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30.33-37; 17, 31; Rm 4, 24; 8, 11; 10, 9; 1Co 6, 14; 15, 15; 2Co 4, 14; 13, 4; Ga 1, 1; Ef 1, 20; 2, 6; Col 2, 12; 1Ts 1, 10; Hb 13, 20; 1P 1, 21. Es el Dios que da la vida (Hch 17, 25; 1Tm 6, 13; cf. Jn 6, 57; Hb 12, 9). Véase: Rm 6, 23; Ef 2, 4s; 1P 1, 3; 1Jn 5, 11.16; Ap 21, 6.

⁵ Mt 22, 29-32. Cf. Jn 5, 21; Hch 26, 8; Rm 4, 17 (y llama a la existencia lo que no existe); 2Co 1, 9; Hb 11, 19. A menudo Dios es llamado "el que vive" (viviente): Mt 16, 16; 26, 63; Jn 6, 57; Hch 14, 15; Rm 9, 26; 14, 11; 2Co 3, 3; 6, 16; 1Ts 1, 9; 1Tm 3, 15; 4, 10; Hb 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; 1P 1, 23; Ap 4, 9.10; 7, 2; 10, 6; 15, 7. Jesús también es el 'viviente' (Lc 24, 5; Jn 6, 51; Hb 7, 25; Ap 1, 18). Véase, p. e. Jn 14, 19; Hch 1, 3; Rm 14, 9; 1Co 15, 45; Ap 2, 8. El Padre también comunica al Hijo el dar la vida al que quiera (Jn 5, 21ss; cf. 6, 57; 17, 2). Juan insiste en que Jesús es la vida.

⁶ Cf. 1Co 6, 14; 2Co 1, 9; 4, 14; 13, 4. Véase Ef 2, 6; col 2, 12; 1Ts 4, 14.

⁷ Cf. Rm 3, 24.26.30; 8, 30; Ga 3, 8.

⁸ Cf. Ef 3, 20; 1Co 2, 9. Véase Ef 1, 19.

⁹ Cf. Ap 21, 1; 2P 3, 13. En la Jerusalén celeste, Dios morará con los hombres. Ellos serán su pueblo y Dios será su Dios (Ap 21, 3s; cf. 21, 11.22s; 22, 3s). Véase Ap 7, 15.

¹⁰ Ap 1, 4; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 5.7.14; 19, 6. 15; 21, 6.22. Cf. 2Co 6, 18; Ap 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 5.7.14; 19, 6.15; 21, 6.22. Véase Mt 19, 26par; Mc 14, 36; Lc 1, 37; Rm 8, 3. Igualmente véase 2Co 4, 7; Ef 1, 19; 3, 20. Dios en el Ap es llamado "el que se sienta en el trono" (3, 21; 4, 2s.9s; 5, 1.7.13; 6, 16; 7, 10.15; 19, 4; 20, 11; 21, 5. El cordero le está íntimamente asociado (Ap 5, 6.13; 6, 16; 7, 9s; 22, 1.3). Véase Ap 11, 15; 12, 10; 21, 22.23, etc.

¹¹ Realiza todo según la decisión de su voluntad (cf. Ef 1, 11). Cf. p. e. Ap 17, 17; 21, 5s. Lo que en Ap se desarrolla es el plan de Dios, que estaba escrito en el libro sellado que abre el cordero (Ap 5, 1ss), o en el pequeño que tiene el ángel (Ap 10, 2.8-10; véase Ap 1, 1; 22, 6). El reino es de él (reino de Dios) (véase p. e. 1Tm 1, 17; 6, 15; Ap 11, 17; 15, 3; 19, 6) y de su Ungido (p. e.: Ef 5, 5; Ap 11, 15; 12, 10 [autoridad] ; véase 1Co 15, 24-28).

¹² Como se ve en Ap, p. e. 12, 16s; 15, 3s; 16, 5-7; 18, 8.20; 19, 2.

¹³ Mt 10, 28par; Rm 2, 3.5ss; 3, 6; 12, 19; 14, 10-12; 1Co 5, 13; Hb 4, 13; 10, 30s; 12, 23; 13, 4; Sant 4, 12; 1P 1, 17; 2, 23; 3, 17; 2P 2, 9; Jud 14s; Ap 11, 17s; 20, 11ss; 22, 12, etc.

¹⁴ Mt 10, 32s; 16, 27par; Hch 17, 31; Rm 2, 16; 1Co 4, 4s.

¹⁵ 2Tm 4, 1; 1P 4, 5. Más sobre el tema de Cristo como juez, como sobre el resto de los temas en que aparezca Cristo, se verá en cristología.

¹⁶ Véase, sin embargo, Jn 3, 17s; 12, 47s

¹⁷ Los gentiles pueden conocer a Dios por la creación, porque las perfecciones invisibles de Dios son visibles en sus obras. Pero los gentiles no lo han glorificado (Rm 1, 19ss). En el Areópago de Atenas, Pablo les habla del Dios desconocido, de

DIOS UNO Y TRINO I

ha contado " (Jn 1, 18).¹ Jesús es el revelador del Padre.² En él vemos al Padre (Jn 14, 9).³ Cristo es la imagen del Dios invisible.⁴ Nadie va al padre sino por Jesús.⁵

"Toda dádiva buena y todo don perfecto es de lo alto, desciende del Padre de las luces, en quien no hay vaivén ni sombra por rotación" (Sant 1, 17).⁶ Y todo vuelve a él⁷, como Jesús que sale del Padre y vuelve al Padre (Jn 16, 28)⁸ y le entrega el reino.⁹ El Padre es el Señor del cielo y de la tierra (Mt 11, 25par).¹⁰ De él toma nombre toda familia (linaje) en el cielo y en la tierra.¹¹ El Padre es el dueño de la viña¹², el Señor de la cosecha¹³, el agricultor¹⁴, el que injerta en el olivo de Israel (Rm 11, 12-24). Es el alfarero que nos plasma a nosotros, sus vasijas de arcilla (Rm 9, 20ss). Así nosotros somos su propiedad¹⁵, su pueblo¹⁶, su Iglesia¹⁷, su templo¹⁸, su edificación¹⁹, etc. Se trata de su reino, reinado, de que su voluntad sea realizada sobre la tierra, así como en el cielo.²⁰ Y su voluntad es que todos se salven (1Tm 2, 4).²¹

cuya raza son, a quien buscan a tientas y que no está lejos, porque en él vivimos, nos movemos y existimos. Este Dios es nuestro creador, Señor del cielo y de la tierra, que nos da la vida y todo, y cuyo servicio no necesita de manos humanas. El ha determinado los tiempos y los límites de las naciones. Pasando por alto a los tiempos de ignorancia, ahora todos deben convertirse, porque ha fijado un día para el juicio mediante Jesús resucitado (Hch 17, 22-31). Cf. Hch 14, 15-17.

¹ Cf. Jn 3, 31-34; 5, 37; 6, 46; 8, 26-28.38.40; 15, 15; 1Tm 1, 17; 1Jn 4, 12, etc.

² P. e. Mt 11, 27par; Jn 17, 6.26.

³ Cf. Jn 12, 45.

⁴ Col 1, 15. Cf. 2Co 4, 4.

⁵ Jn 14, 6. Cf. Ef 2, 18; Hb 10, 20. El hombre Cristo Jesús es el único mediador entre Dios y los hombres (1Tm 2, 5).

⁶ Cf. p. e. Hch 17, 25; 1Co 11, 12; 2Co 4, 7; 1Tm 6, 17; 1P 5, 10. Véase Rm 11, 36; Ef 4, 6. El Padre nos da lo que pedimos en el nombre de Cristo (cf. Mt 7, 11par; Mt 18, 19spar; Jn 15, 16; 16, 23.26s; Ef 3, 20; Sant 1, 5s; 1Jn 3, 22; 5, 14-16, etc.). Dios es el único bueno (Mc 10, 18par). Dios es el Padre providente del que nos habla el Jesús de los Sinópticos; es el Dios que va interviniendo en la historia de salvación, p. e. en Hch.

⁷ 1Co 8, 6: Todo sale del único Dios Padre y va hacia él, pero mediante el único Señor Jesucristo.

⁸ Jn 13, 3.

⁹ 1Co 15, 24.

¹⁰ Cf. Mt 5, 34s; Hch 7, 49; 17, 24; Ap 11, 4. Pero ha dado todo poder al resucitado (Mt 28,18). Cf. Mt 11, 27; Jn 3, 35; 17, 2; Flp 2, 9-11; Ef 1, 20ss, etc.

¹¹ Ef 3, 15. Toda autoridad viene de Dios (cf. Rm 13, 1-7). Véase Jn 19, 11.

¹² Mt 21, 33-41par. Cf. Mt 20, 1-16; 21, 28-31.

¹³ Que envía operarios a ella (Mt 9, 38par).

¹⁴ El que planta (Mt 15, 13). El que poda la vid (Jn 15, 1s).

¹⁵ Su campo de cultivo según 1Co 3, 9. Según Jn, los discípulos eran del Padre (17, 6) y siguen bajo su protección (10, 29), fueron dados por el Padre a Cristo (6, 37.39.65; 10, 29; 17, 2.6.9.11s.24; 18, 9. Véase 2P 2, 1, etc.

¹⁶ Mt 2, 6; Lc 1, 68.77; 2, 32; 7, 16; Hch 18, 10; Rm 9, 25s; 11, 1s; 15, 10; 2Co 6, 16; Tt 2, 14; Hb 4, 9; 8, 10; 10, 30; 11, 25; 1P 2, 9s; Ap 18, 4; 21, 3.

¹⁷ Hch 20, 28; 1Co 1, 2; 10, 32; 11, 16.22; 15, 9; 2Co 1, 1; Ga 1, 13; 1Ts 1, 1; 2, 14; 2Ts 1, 1; 1Tm 3, 5. 15. La Iglesia también es de Cristo (Rm 16, 16; 1Ts 1, 1; 2Ts 1, 1), cuya cabeza, dada por Dios, es él (Ef 1, 22; 5, 23; Col 1, 18).

¹⁸ 1Co 3, 16s; 2Co 6, 16 (cf. Ef 2, 21s). Véase Jn 14, 23; 1Jn 3, 24; 4, 12s.15s.

¹⁹ 1Co 3, 9.

²⁰ Mt 6, 10. Cf. Mt 26, 42par. Hacer la voluntad del Padre es el alimento de Jesús (Jn 4, 34; cf. 5, 30; 6, 38; 19, 30), obediente hasta la muerte (Rm 5, 19; Flp 2, 8; Hb 5, 8).

²¹ Cf. Mt 18, 14; 1Tm 4, 10; Tt 2, 11; 2P 3, 9.

DIOS UNO Y TRINO I

Dios es soberanamente libre¹ y se compadece de quien quiere (Rm 9, 15ss).² El es el que elige gratuitamente³, p. e. lo que no es para reducir a nada lo que es (1Co 1, 27s)⁴, según su designio predeterminado.⁵ Dios es el que llama⁶, por ejemplo, a ser lo que no es.⁷ "A los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó" (Rm 8, 30). Dios es fiel⁸: "los dones y la vocación de Dios son irrevocables" (Rm 11, 29).⁹ "Todas las promesas de Dios encontraron su sí en Cristo" (2Co 1, 20). Los caminos de Dios son insondables y sus juicios impenetrables, en la profundidad de su riqueza, sabiduría y ciencia : Dios encerró a todos los hombres (judíos y gentiles) en la desobediencia para hacer a todos misericordia (Rm 11, 32s).¹⁰ El rostro de Dios es de misericordia.¹¹

Dios es el que nos justifica gratuitamente (Rm 3, 24).¹² Mostró su justicia por la fe, entregando a su Hijo como expiación por nuestros pecados en la cruz (cf. Rm 3, 21-26). "Lo hizo pecado por nosotros para que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él" (2Co 5, 21). Es el Padre el que nos reconcilia en la sangre de su Hijo.¹³ El nos envía, para redimirnos, a su Hijo, y al Espíritu de su Hijo¹⁴, etc.¹⁵ En esto se muestra sobre todo el increíble amor de Dios por nosotros.¹

¹ Juan Bautista dirá que Dios puede suscitar de estas piedras Hijos a Abraham (Mt 3, 9par). El designio de Dios es por elección, y no depende de las obras sino del que llama (Rm 9, 11s). "Este obrar de Dios es pura gracia. Y el hombre descubre por todo ello que tal obrar es la iniciativa nueva y original de Dios, el acto de su libertad, **boúlema** (voluntad) (Rm 9, 19; Sant 1, 18), **boulè toû thelématos autoû** (decisión de su voluntad) (Ef 1, 11; Hch 20, 27), **eudokía** (beneplácito) (Ef 1, 5.9; 1Co 1, 21; Ga 1, 15), **proorízein** (predestinar) (Rm 8, 29s; 1Co 2, 7; Ef 1, 5.11), **próthesis** (designio), **eklogé** (elección) (Rm 9, 11; 11, 5.28; 1Ts 1, 4; 2P 1, 10). Los hechos fundamentales de nuestra salvación han enseñado al hombre del Nuevo Testamento a conocer la libertad, siempre imprevisible, de Dios y a ver actuar a Dios en todas las demás esferas, en la naturaleza y en la gracia, con la misma libertad. La peculiaridad de cada uno de los cuerpos físicos es obra de su libertad (1Co 15, 38ss), lo mismo que la estremecedora e incomprensible diversidad con que perdona y condena (Rm 9, 13ss; 2Tm 1, 9; Jn 6, 44.65), la vocación a funciones determinadas y dones de la gracia (Hch 10, 41; 16, 10; 22, 14s; Rm 12, 3; 1Co 12, 6.28; Hb 2, 4), la determinación del fin (Mt 24, 36; Hch 1, 7)" (K. Rahner, *op. cit.*, 126). Esto no suprime la libertad de la creatura en su respuesta.

² Y no tenemos ningún derecho a pedirle cuenta.

³ Hch 1, 24; 9, 15; 13, 17; 15, 7; Rm 8, 33; 9, 11-13; 11, 28s; 1Co 1, 1; Ef 1, 4; Flp 3, 14; Col 3, 12; 1Ts 1, 4; 2Ts 1, 11; 2Tm 1, 9; Tt 1, 1; Hb 9, 15; 1P 2, 4.9; Jud 1; etc.

⁴ Cf. Sant 2, 5.

⁵ Rm 8, 28; 9, 11s; Ef 1, 11; 3, 11; 2Tm 1, 9; 1P 1, 1s.20. Véase Ef 1, 4s.9; Hch 2, 23; 4, 28; 22, 14, etc.

⁶ Hch 2, 39; 16, 10; Rm 8, 30; 9, 12.24; 1Co 1, 9; 7, 15-17; Ga 1, 6.15; 1Ts 2, 12; 4, 7; 5, 24; 2Ts 3, 14; 2Tm 1, 9; 1P 1, 15; 2, 9; 5, 10; 2P 1, 3; etc. Véase Jn 6, 44; Mt 16, 17par.

⁷ Rm 4, 17.

⁸ Rm 3, 3s; 4, 21; 15, 8; 1Co 1, 9; 10, 13; 1Ts 5, 24; 2Ts 3, 3; Tt 1, 2; Hb 6, 18; 10, 23; 1P 4, 19; 1Jn 1, 9. Jn va a insistir en el Dios verdadero.

⁹ Cf. Hb 6, 17; 7, 21. Dios es fiel a sus promesas (Hb 10, 23; cf. Rm 3, 3s; 1Co 1, 9; 2Co 1, 18; 1Ts 5, 24; Hb 11, 11, etc.; véase Rm 11, 29; 15, 8).

¹⁰ Cf. Rm 9, 22-24.

¹¹ "El Padre de las misericordias y Dios de toda consolación" (2Co 1, 3). Cf. Lc 1, 50.54.58.72.78; 6, 36; 15, 11-32; Rm 9, 23; 11, 30s; 12, 1; 15, 9; Ef 2, 4; Flp 2, 27; Tt 3, 5; Hb 4, 16; Sant 5, 11; 1P 1, 3; 2, 10.

¹² Cf. Rm 3, 28-30; 4, 5s; 8, 30.33; 9, 16; Ga 3, 8.11; Ef 1, 6s; 2, 5.7-9; 2Tm 1, 9; Tt 3, 5.7. Según Hch 20, 24, el evangelio es el de la gracia de Dios.

¹³ Rm 5, 10s; 2Co 5, 19; Col 1, 20.22.

¹⁴ Ga 4, 4-6. Cf. Rm 8, 3; 1Jn 4, 14. Recordemos el Hijo como enviado del Padre en Jn.

¹⁵ De muchas otras maneras se expresa en el N. T. esta redención gratuita que el Padre opera en Cristo, p. e. Jesús es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29.36). Dejamos estas expresiones de nuestra salvación para la cristología.

DIOS UNO Y TRINO I

Siendo pecadores (Rm 5, 8-11)², Dios nos amó primero³ y no ahorró a su propio Hijo en este amor (Rm 8, 32), sino que lo entregó a la muerte por nosotros. "Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo unigénito para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga la vida eterna (Jn 3, 16).⁴ "En esto está el amor: no es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él es el que nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (1Jn 4, 10). Así culmina la revelación bíblica sobre Dios diciéndonos: "Dios es amor" (1Jn 4, 8.16).⁵ El amor manifestado por Dios en el A. T. (p. e. en Os) sólo era un pálido anuncio del amor realizado en el Hijo.⁶ Además en el A. T., el amor de Dios estaba en un diálogo abierto con el hombre; en Cristo muerto y resucitado, en cambio, Dios ha dicho su palabra definitiva y final (escatológica).⁷ Por eso, Pablo está tan seguro de que nada nos podrá apartar del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús (cf. Rm 8, 35-39).⁸ El amor proviene del

¹ Cf. 1Jn 3, 1s.

² Cf. Ef 2, 4s. Véase Tt 3, 4.

³ 1Jn 4, 10.19.

⁴ Cf. 1Jn 4, 9.

⁵ Juan había dado de paso dos otras hermosas definiciones de Dios: "Dios es espíritu" (Jn 4, 24) y "Dios es luz" (1Jn 1, 5).

⁶ K. Rahner (*op. cit.*, 139-141 da la siguiente opinión al respecto: "De manera esquemática podríamos tal vez decir que para el Antiguo Testamento es ya amor el hecho de que Dios entable una relación personal con su pueblo y de que no la suprime a pesar de que los hombres no le corresponden... Pero si no identificamos indebidamente la bondad de Dios con su amor estrictamente personal, no podemos deducir de estas afirmaciones del Antiguo Testamento si Dios ama propiamente al hombre allí en el sentido de querer donarle su propia intimidad de modo totalmente personal. Bondad, indulgencia y cuidado son atributos que también puede poseer un señor respecto a su siervo... Visto retrospectivamente, desde el Nuevo Testamento, se nos revela ahora en su verdadero sentido, como momento de un movimiento divino de acercamiento hacia la criatura, en el que él mismo, el inaccesible, ha querido entregarse al hombre en el misterio de su vida intrapersonal. Pero esto no podía verse todavía desde el Antiguo Testamento."

"Dios, obrando personalmente, toma al hombre a su servicio. Le hace llegar a ser, en una acción histórica, lo que ya es por naturaleza, recibéndole así como siervo suyo. Le comunica personalmente su voluntad y se ocupa personalmente de él. Todo esto era ya un milagro tan incomprensible, que sólo podía describirse bajo la imagen del amor paternal y conyugal. Pero hasta llegar al Nuevo Testamento no se había revelado aún que esto era efectivamente el principio de un amor personal..."

"Así pues, el amor de Dios al hombre -en cuanto no expresa una mera relación metafísica, general, inexistencial y 'apersonal', de Dios con su criatura- consiste, en el Antiguo Testamento, en el hecho de que Dios quiere y hace posible un encuentro personal con el hombre, en que quiere y mantiene en pie con pasión esta relación, sin abandonarla (al menos provisionalmente) a causa de la negativa de la criatura. Pero todavía estaba oculto, en el misterio de los eternos decretos divinos, que esta relación había de rebasar esencialmente la de siervo-señor, y ser además irrevocable..."

"Cuando en el Antiguo Testamento el hombre pronunciaba ante Dios el 'sí' de su **pístis** (fe) amante, estaba ya, naturalmente, encerrado en la dinámica de la teología total del obrar salvífico divino, aun cuando no viera todavía el **télos** (final) de ese obrar. Dispuesto a ser mero siervo, era ya hijo. Pero esto era lo que desconocía, hasta que vino el Hijo del Padre, y se reveló así, en la historia del hombre, el misterio eterno del decreto de la voluntad divina..."

"Primero, este amor es, de hecho, un acto libre de Dios en Cristo, acaecer y no atributo; acaecer del Nuevo Testamento en Cristo. Segundo, este amor es el acaecer de la comunión plena y total de la vida íntima de Dios al hombre por él amado."

⁷ Es la plenitud de los tiempos (Mc 1, 15; Ga 4, 4; Ef 1, 10). "El tiempo que realmente vale ante Dios no lo miden el girar de los astros ni de los relojes, sino su obrar, libre y siempre nuevo, dentro de su mundo. Por eso, cuando Dios pronuncia su última palabra, el tiempo, hablando propiamente, se para" (K. Rahner, *op. cit.*, 136).

⁸ ¿Cómo Dios no nos va a dar todo ? (Rm 8, 32; cf. 8, 31.33).

DIOS UNO Y TRINO I

Padre (2Co 13, 11.13).¹ El es el amante primero.² "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rm 5, 5).³

Dios realiza la salvación por medio de Cristo y de Cristo crucificado. Este mesías crucificado es escándalo para los judíos y locura para los gentiles, pero para los llamados es fuerza y sabiduría de Dios (1Co 1, 24).⁴ El designio de Dios es un misterio de su sabiduría. Es el abismo de la sabiduría de Dios, el único sabio, que alaba Pablo.⁵ Este misterio ha sido guardado en el silencio durante tiempos eternos y revelado ahora.⁶ El misterio de su voluntad es recapitular todo en Cristo (Ef 1, 9s). Según Ef 3, 6, este misterio es que los gentiles sean coherederos, miembros del mismo cuerpo, copartícipes de la misma promesa en Jesucristo.⁷ "Aquellos que Dios conoció de antemano, él también los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8, 29). La sabiduría de Dios, que él destinó a nuestra gloria, es lo inimaginable que él ha preparado para los que lo aman (cf. 1Co 2, 7.9).

Pero Dios no sólo nos mostró su amor y nos justificó en Cristo, sino que, mediante el Espíritu que nos dio⁸, nos hizo nueva creación (creatura) (2Co 5, 17s; Ga 6, 15)⁹, en la que la vida fluye del resucitado¹⁰, que es Espíritu vivificante¹¹, a cuya imagen seremos.¹² Y así vamos siendo transformados de gloria en gloria¹³, porque Dios nos ha destinado a su gloria.¹⁴ La nueva Jerusalén será la morada de Dios con los hombres, donde él borraré toda lágrima y no habrá más muerte, etc.: ellos serán sus pueblos y él será el Dios que estará con ellos (Ap 21, 3ss).¹⁵ Ellos verán el rostro de

¹ Jn 17, 23.26; Ef 2, 4; 1Jn 3, 1; 4, 7.

² Su Hijo es el amado (Mt 3, 17par; 12, 18; 17, 5par; Mc 12, 6par; Jn 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23s.26; Ef 1, 6; Col 1, 13).

³ Por eso el cristiano tiene que permanecer en ese amor que está en él (cf. 1Jn 2, 15; 3, 17; 4, 12; Jn 17, 26) para ser nacido de Dios y conocerlo (Cf. 1Jn 2, 5; 4, 7s.16).

⁴ Como el mundo no reconoció la sabiduría de Dios, éste tuvo a bien salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación de un mesías crucificado. Cf. 1Co 1, 18-31. Véase 1Co 3, 18-21. Aquí volvemos a encontrar la inversión de valores que anunció Jesús en las bienaventuranzas y en la entrada al reino de Dios.

⁵ Rm 11, 33s; 16, 27.

⁶ Rm 16, 25s; 1Co 2, 7; Ef 3, 3-11; Col 1, 26s; 2Tm 1, 9s. Véase Ef 1, 4.

⁷ Cf. Col 1, 27. Véase Ef 3, 8ss; Col 2, 2s; 1Tm 3, 16.

⁸ Cf. Lc 11, 13; Jn 14, 16.26; Hch 2, 17s; 5, 32; 11, 17; 15, 8; Rm 5, 5; 1Co 2, 12; 6, 19; 2Co 1, 21s; 5, 5; Ga 3, 5; 4, 6; Ef 3, 16; 1Ts 4, 8; 2Ts 2, 13; Tt 3, 5; 1P 1, 2; 1Jn 3, 24; 4, 1.3.13. Véase Ef 1, 17.

⁹ Cf. Ef 2, 10.15; 4, 24; Col 3, 10. Los cristianos nacen del agua y del Espíritu (Jn 3, 3-8), son bautizados en Espíritu Santo (Mt 3, 11par; Jn 1, 33; Hch 1, 5; 11, 16; 1Co 12, 13),

¹⁰ P. e. Hch 3, 15; Rm 8, 10; 2Co 4, 10ss; Ga 2, 20; Ef 2, 5s; Flp 1, 21; 3, 10s.21; Col 2, 12; 3, 1.3; 1P 1, 3; 1Jn 4, 9. Muchas veces insiste Juan en que Cristo es la vida, p. e. : Jn 1, 4; 11, 25; 14, 6; 1Jn 1, 2; 5, 11. Comunica una vida recibida del Padre (Jn 5, 21.26; 6, 57; 17, 2; 1Jn 5, 11). El que cree en él, tiene la vida eterna (Jn 3, 15s, etc). Según 2Co 13, 4, el resucitado vive por la fuerza de Dios y nosotros viviremos con él por la fuerza de Dios para nosotros.

¹¹ 1Co 15, 45. Cf. 2Co 3, 17.

¹² 1Co 15, 48s. Cf. Flp 3, 21.

¹³ A imagen de Cristo, a imagen del Creador (2Co 3, 18; 4, 6; cf. Rm 8, 29; Col 3, 10s). El cristiano se va configurando con Cristo (p. e. Ga 4, 19; Ef 4, 13-16; véase Col 1, 20)

¹⁴ Jn 17, 24; Rm 5, 2; 8, 30; 9, 23; 1Ts 2, 12; Hb 2, 10; 1P 5, 10. Véase Rm 8, 18.21; 2Co 4, 17; Col 3, 4; 2Ts 2, 14; 2Tm 2, 10; 1P 5, 4; Ap 21, 11.23.

¹⁵ El Señor Dios omnipotente y el cordero serán su templo (Ap 21, 22) y a su trono se rendirán culto (Ap 22, 3). El Señor Dios iluminará (Ap 22, 5; cf. 21, 23).

DIOS UNO Y TRINO I

Dios (Ap 22, 4).¹ "Los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre".² Con la resurrección de Cristo y la efusión del Espíritu, estamos en los últimos tiempos.³

Pero lo anterior sería inconcebible, si no es que Dios tiene un Hijo unigénito⁴, y un Espíritu Santo. Jesús de Nazaret, el resucitado, es el Hijo natural de Dios. En ese Hijo y por el Espíritu, nosotros hemos sido hecho hijos (**huioi**) por filiación adoptiva⁵ o **tékna**⁶, en el vocabulario joánico. Para esto nos envió Dios a su Hijo y al Espíritu de su Hijo en la plenitud de los tiempos (Ga 4, 4-7). Esta es la nueva creación.⁷ "Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para que seamos llamados hijos de Dios, y lo somos" (1Jn 3, 1). Dios es Padre de Cristo, y en Cristo de nosotros. Jesús resucitado puede decir: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre" (Jn 20, 17). Porque el plan de Dios es que Cristo fuera primogénito entre muchos hermanos.⁸ Y Dios es un Padre amante, misericordioso, cuya paternidad implica ese amor inconmensurable.

La gran revelación del N. T. es esta paternidad de Dios.⁹ Porque Dios como Padre no era un tema característico del A. T., aunque en el postexilio su uso se había hecho más frecuente. Era un Padre por la elección y protección. La paternidad de Dios en el A. T. se universaliza por la creación y se profundiza sobre todo con algunos profetas y en el diálogo con el individuo. Poco es el material del A. T. respecto a Hijo de Dios, aunque el Mesías sea llamado hijo de Dios (cf. Sal 2, 7).¹⁰ Pero la paternidad de Dios en el A. T. es sólo una sombra anunciadora de lo que va a ser en el N. T.: el Hijo natural de Dios¹¹ y nuestra filiación adoptiva en él. Es esa paternidad la que se traduce en un amor increíble por nosotros.

La paternidad de Dios es lo que Jesús anuncia, de un Dios providente y amante, que se acerca a reinar. La experiencia personal más profunda de Jesús es la de su relación especial con su **abba**, a quien nunca él llamará "Padre nuestro." Esto es lo que Jn tematiza extensamente, mostrando la intimidad de Jesús con el Padre, en que todo es común¹², la mutua habitación del uno en el otro¹,

¹ Véase Mt 5, 8; 18, 10; 1Co 13, 12; Hb 12, 14; 1Jn 3, 2.

² Mt 13, 43.

³ Hch 2, 17; 1Co 10, 11; 2Tm 3, 1; Hb 1, 2; 1P 1, 20; 1Jn 2, 18; Jud 18.

⁴ Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1Jn 4, 9.

⁵ Rm 8, 14-17.19.23; Ga 4, 5-7; 3, 26. Cf. Lc 20, 36; Rm 9, 26; 2Co 6, 18; Ef 1, 5; Hb 2, 10. Véase Mt 5, 9.45; Lc 6, 35; Ap 21, 7.

⁶ Jn 1, 12s; 11, 52; 1Jn 3, 1s.10; 5, 2; Rm 8, 16s.21; 9, 8; Ef 5, 1; Flp 2, 15. También se habla de nacer de Dios: Jn 1, 13; 1Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18. Véase Tt 3, 5; Sant 1, 18; 1P 1, 23; 2, 2.

⁷ 2P 1, 4 dirá que nosotros hemos entrado en comunión con (somos partícipes de) la naturaleza divina. Esta comunión la tenemos con el Padre y con el Hijo (1Jn 1, 3; cf. 1Co 1, 9; 10, 16; 1P 4, 13; 1Jn 1, 6), y con el Espíritu Santo (2Co 13, 13).

⁸ Rm 8, 29. Cf. Rm 8, 17; Hb 2, 11s.

⁹ Cf. p. e. Ga 1, 15s.

¹⁰ Por ejemplo: 2S 7, 14; Lc 3, 22 en un texto menos probable; Hch 13, 33; Hb 1, 5; 5, 5.

¹¹ Según Durrwell (*Nuestro Padre...*, 21), "Nadie había visto su rostro ni lo había conocido en su verdad más íntima: Dios en su paternidad esencial." "Nadie había sabido nunca que el tenía un Hijo, 'un Hijo único que está en el seno del Padre' (Jn 1, 18) y que su misterio consistía por entero en su paternidad. Nadie había sospechado jamás que sus intervenciones en el mundo -la creación, las relaciones con Israel, la redención- eran obras de un Dios-Padre, que habían tenido su origen en su paternidad con su Hijo. Ha sido 'en estos últimos tiempos', en su obra última realizada en Jesucristo, donde Dios se ha dicho en toda su verdad" (*Ib.*, 14). Y añade después este autor: "Pues bien, la resurrección de Jesús es la obra de Dios en su paternidad: 'os anuncio la buena nueva... Dios ha resucitado a Jesús, como está dicho en el salmo: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy' (Hch 13, 32s). La resurrección es el misterio eterno del engendramiento del Hijo que se manifiesta en el mundo." (*Ib.*, 15).

¹² Jn 17, 10. Cf. 3, 35; 5, 20-23; 13, 3; 16, 15, etc. Véase Mt 11, 27par; Jn 6, 44 y 14, 6.

DIOS UNO Y TRINO I

otro¹, y proclamando "yo y el Padre somos uno" (Jn 10, 30)² Lo que Jesús revela es que el Padre lo envió, que Dios es su Padre y que él es su Hijo. Y el Padre quiere, por amor, ser verdadero Padre de los hombres (Jn 20, 17).³ La experiencia de Pascua en el Espíritu, hace proclamar que Jesús resucitado y exaltado es Señor⁴, hace descubrir su filiación natural y nuestra salvación en él. Esto es lo que se refleja en Pablo, en una profunda experiencia de la gracia de Dios. Los últimos tiempos son los de la efusión del Espíritu, que aparece enviado y actuando, como diferente de Jesús, quien lo recibe y lo da (Hch 2, 33). Es el otro Paráclito que será enviado cuando Jesús se vaya y continuará lo de Jesús, recordando y conduciendo a la verdad plena.⁵

¿Cómo podrá la fe monoteísta, que hemos visto en el A. T., decir ahora el misterio de Dios? Dirá que existe un solo Dios, el Dios del A. T., que se ha revelado ahora como el Padre de Jesús, el Mesías resucitado, el Redentor.⁶ Pero el Logos (Verbo, Palabra), que se encarna y a quien envía el Padre, le está íntimamente asociado⁷ desde antes de la creación del mundo, desde el principio. El Logos estaba vuelto hacia Dios⁸, era Dios (sin artículo) (Jn 1, 1s).⁹ No son dos dioses, porque el Hijo es del todo dependiente del Padre y todo lo que hace es para gloria del Padre, a quien entregará el reino y se le someterá para que Dios sea todo en todos (1Co 15, 24-28); no son dos dioses porque el Hijo y el Padre son uno. Pablo, frente a los ídolos, expresa la fe: "No hay otro Dios que el Dios único... para nosotros un solo Dios, el Padre, de quien todo y nosotros hacia él, y un solo Señor Jesucristo, por quien todo y nosotros por él" (1Co 8, 4-6).¹⁰ Y esto es lo que se ha plasmado en el Credo cuando decimos: " Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, Creador de todo lo visible e invisible, y en un solo Señor Jesucristo." Juan insistirá más en la comunidad mutua entre el Padre y el Hijo, en la unidad. Y así el Credo añadirá que Cristo, el Hijo de Dios, es consubstancial con el Padre. Y después diremos "Y en el Espíritu Santo".

Los judíos aprisionaron y domesticaron la imagen del Dios revelado, encerrándola dentro de sus propias concepciones, seguridades y méritos. No dejaron que Dios fuera Dios: un Dios desconcertante para el hombre. Y así no recibieron la revelación del Dios verdadero en Cristo. Nosotros también podemos correr el mismo peligro con la revelación neotestamentaria, que hemos tratado de exponer. Convirtámonos, pues, y abrámonos al Espíritu para recibir la gracia de Dios y dejar que Dios sea Dios en nuestras vidas. "Convertíos y creed en el evangelio" (Mc 1, 15) "de la

¹ Jn 10, 38; 14, 10s.20; 17, 21.23. Negar al Hijo es no tener al Padre (1Jn 2, 22s), y amar al que engendra, es amar al engendrado (1Jn 5, 1). Respecto al engendrado, véase 1Jn 5, 18. Cf. Hch 13, 33; Hb 1, 5; 5, 5.

² Cf. 17, 11.22. "Dijo 'uno' (unum) y 'somos'. 'Uno' según la esencia, porque el mismo Dios. 'Somos' según lo relativo, porque aquél padre, éste hijo" (Agustín, *De Trin* VI, 6, 12, CChL 50, 266, 133-135).

³ Comunicándoles la vida eterna, la misma que desde siempre comunica a su Hijo unigénito. Para eso envía a su Hijo.

⁴ P. e. Hch 2, 36; Flp 2, 11; Rm 10, 9; Jn 20, 28.

⁵ Jn 14, 16.26.; 15, 26; 16, 7.13-15. El Espíritu glorificará a Jesús (Jn 16, 14).

⁶ "El Nuevo Testamento afirma: el que se ha manifestado, en Cristo y en la realidad espiritual salvífica que él inaugura, es el Dios único. Y aquí radica también la diferencia entre el monoteísmo del Antiguo y del Nuevo Testamento. El Padre de nuestro Señor Jesucristo es el único Dios" (K. Rahner, *op. cit.*, 118).

⁷ Además de las asociaciones en la historia de la salvación, algunas de las cuales han ido apareciendo a lo largo de este trabajo, el Ap nos lo muestra asociado al que se sienta en el trono en un solo culto (5, 13-15; 7, 10; 21, 22; 22, 1.3). Recordemos que está sentado a la diestra de Dios (Sal 110, 1; Mt 22, 44par; 26, 64par; Mc 16, 19; Hch 2, 34; Col 3, 1; Ef 1, 20; Hb 1, 3.13; 8, 1; 10, 12; 12, 2. Véase Hch 7, 55s; Rm 8, 34; 1P 3, 22; Ap 3, 21.

⁸ Está en el seno del Padre (Jn 1, 18).

⁹ Cf. Jn 17, 5; Flp 2, 6 (existía en condición de Dios, etc.); 1Jn 1, 2; y las veces ya citadas en que se le aplica **theós**.

¹⁰ Ejemplos de otras fórmulas "jerárquicas" paulinas, las tenemos en : 1Co 3, 22s; 11, 3. En Jn 17, 3, Jesús dice: "ésta es la vida eterna: que te conozcan a tí el único Dios verdadero y al que tú has enviado, Jesucristo." Véase Mt 23, 8-10.

DIOS UNO Y TRINO I

gracia de Dios" (Hch 20, 24). Como hijos que somos, pidamos acercarnos a un amor que excluya todo temor (1Jn 4, 17s) en nuestra respuesta al amor de Dios que nos exige entrega total.

2) El Espíritu Santo¹

Dada la mala división de tratados en este currículo, dejamos para Cristología lo referente al Hijo y pasamos directamente al Espíritu. Recordemos que los evangelios, cuyo material vamos a ver a continuación, fueron escritos a la luz de la fe provocada por los acontecimientos pascuales.

El Espíritu actúa en la Encarnación del Hijo. El Espíritu Santo vendrá sobre María y la fuerza (poder, **dúnamis** en griego) del Altísimo la cubrirá con su sombra. Así lo nacido será obra del Espíritu Santo, como decimos en el Credo. Por eso será santo y será llamado Hijo de Dios (Lc 1, 35; cf. Mt 1, 20). El cristiano también nacerá de arriba, del agua y del Espíritu (Jn 3, 5s.8).

Dios unge² con Espíritu Santo³ y fuerza para su misión, a Jesús en el bautismo (Hch 10, 38). Los cielos se abren y el Espíritu de Dios desciende sobre Jesús en forma de paloma y se oye la voz del Padre (Mt 3, 16s.4). El recién bautizado es llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado (Mt 4, 1pár). Lc, que lo quiere presentar como hombre del Espíritu en plenitud⁵, recalca que está lleno del Espíritu Santo (4, 1) y que vuelve a Galilea en la fuerza del Espíritu (4, 14). Lucas también hace muy presente el Espíritu Santo en el evangelio de la infancia⁶, y Hch será el libro del Espíritu.⁷ En el discurso inaugural de Nazaret, Lc 4, 18ss⁸ lo presenta como un ungido por el

¹ Para confeccionar esta parte se ha considerado todas las veces que aparece el vocablo "Espíritu". Puede ser útil E. Schweizer, *Pneûma, etc., The New Testament*, ThWNT VI, pp. 396-455; Kl. Berger, *op. cit.*; F. X. Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1986. Esta parte fue presentada a la Sociedad Chilena de Teología en 1998 y publicada en: *El Espíritu de Dios en el Nuevo Testamento. Ensayo de una forma de lectura pastoral espiritual de la Biblia*, en Sociedad Chilena de Teología, *Novenas Jornada Sociedad Chilena de Teología*.1998, Ediciones Universitarias de Valparaíso (UCV) 1999, pp. 233-268.

² Cf. Hch 4, 27; Hb 1, 9. Véase también el nombre Cristo, cuando es usado en su sentido más etimológico. Sobre que el Mesías era esperado como un hombre dotado del Espíritu, cf. Kl. Berger, *Geist*..., 178s.

³ Cf. Lc 4, 18.

⁴ Las palabras del Padre lo señalan como mesías davídico (cf. p. e. Sal 2, 7) y como siervo de Yahweh (cf. Is 42, 1). Véase Jn 1, 29.34.36. Juan el Bautista atestiguará que el Espíritu permanece sobre él (Jn 1, 32s).

⁵ Según E. Schweizer (*Pneûma*, 406), si Mt y Mc describen a Jesús como un 'pneumático' para significar que era el único salvador escatológico, en Lucas no es objeto del trabajo del Espíritu sino que en él se revela el Espíritu y él lo da." La concepción del Espíritu en Mt y Mc, según este autor, es la de la fuerza de Dios para determinados hechos, como en el A. T., salvo en el poder creador que se manifiesta en la concepción de Jesús (*Ib.*, 402; cf. *Ib.*, 404). "En Mt y Mc es del todo nuevo que los fenómenos del Espíritu estén estrictamente subordinados al despuntar del tiempo final del Mesías" (*Ib.*, 404).

⁶ Juan Bautista será lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre y marchará delante de Dios con el espíritu y la fuerza de Elías (Lc 1, 15-17). Isabel en la visitación será llena del Espíritu Santo y reconocerá en María a la Madre de su Señor (Lc 1, 41-45). Zacarías será también lleno del Espíritu Santo y profetizará (Lc 1, 67). El Espíritu Santo, igualmente, estaba sobre Simeón y le había sido revelado a éste por el Espíritu Santo, que no moriría sin antes haber visto al Mesías, y así impulsado por el Espíritu va al templo (Lc 2, 25-27). En estos pasajes el Espíritu aparece especialmente unido a la profecía.

⁷ I de la Potterie (*L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, p. 794, en *Credo in Spiritum Sanctum*..., pp. 791-808) dice respecto a Lc: "La acción del Espíritu Santo, se puede decir, está ahí descrita, ante todo, como una efusión del Espíritu profético, como una 'fuerza' para la proclamación de la Palabra de Dios y para la realización del designio de Dios en la historia." "En el conjunto del libro de Hch, el Espíritu es presentado como una fuerza para la Iglesia" (*Ib.*, 797).

⁸ Cf. Is 61, 1s.

DIOS UNO Y TRINO I

Espíritu para su misión, en un marco profético. Y, según Lc 10, 21, Jesús exulta en el Espíritu Santo.¹

Mt 12, 18-21, lo presenta como el siervo de Dios, lleno de mansedumbre, esperanza de las naciones, sobre el que Dios pone su Espíritu. En la confrontación con los fariseos de Mt 12, 28, Jesús les dice: "Si yo expulso los demonios con el Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios."² Jesús es designado por Juan, quien bautiza en agua para la conversión, como aquél que va a bautizar con Espíritu Santo y fuego (Mt 3, 11par; Jn 1, 33).³ Podemos decir que es relativamente poco lo que los sinópticos nos dicen sobre el Espíritu en la vida de Jesús.

¹ "En este mismo contexto, todavía hay que citar una palabra misteriosa de Jesús, que muy probablemente debe interpretarse en el mismo sentido: "Es un fuego lo que he venido a traer a la tierra, ¡y como yo quisiera que él ya estuviera encendido!" (Lc 12, 49). Lucas piensa muy probablemente en el bautismo de Espíritu y fuego que los discípulos recibirán en Pentecostés: es el fuego del Espíritu Santo, que debe ser encendido y esparcido en el mundo por la predicación del Evangelio" (I. de la Potterie, *op. cit.*, 795).

En Lc 5, 17, la fuerza, poder (**dúnamis**) de Dios estaba para que Jesús hiciera curaciones. Hay una fuerza que sale de él y sana a todos (Lc 6, 19; cf. Lc 8, 46par). Y **dúnamis**, que también connota a los milagros, varias veces va asociada con el Espíritu (p. e. Lc 4, 14; Hch 1, 8; 10, 38; Rm 1, 4; 15, 13.19; 1Co 2, 4; Ga 3, 5; Ef 3, 16; 1Ts 1, 5; véase 2Tm 1, 7). En Hch 10, 38 es relacionada la unción de Jesús por el Espíritu con su misión de hacer el bien y sanar a los endemoniados.

Afirma E. Schweizer (**Pneûma**, 412): "Fundamentalmente Lucas no cesa de mirar el Espíritu sólo como fuerza extraordinaria que posibilita actos inusuales de poder (fuerza). Es verdad que esta concepción había sido corregida, en parte por la tradición judía que pone casi exclusivamente en el Espíritu al que da el poder para la palabra profética, y después por la afirmación de la comunidad de que todos los miembros de la nueva comunidad poseen el Espíritu."

"Como precedentemente en el tercer evangelio (Lc 1, 35; 4, 14; cf. 24, 49), Lucas relaciona más de una vez las palabras 'fuerza' y 'espíritu' (Hch 1, 8; 10, 38), cuando él describe de una manera global la acción del Espíritu Santo. Muchas veces, sin embargo, él distingue los dos términos: él estima que es la 'fuerza' la que permite obrar las curaciones y expulsar los espíritus impuros (Hch 3, 12; 4, 7; cf. Lc 4, 36; 9, 1); pero él atribuye exclusivamente al Espíritu Santo el don profético y el hablar en lenguas, el empuje en el anuncio del mensaje y la seguridad delante de los tribunales" (I. de la Potterie, *op. cit.*, 797). Según F. J. Leenhardt (*Aperçus sur l'enseignement du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit*, p. 41s, en F. J. Leenhardt et alii, *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, pp. 33-57), el Espíritu Santo no es para Lucas un poder que haga milagros, sino el acto de Dios que permite el testimonio dado a Jesucristo por la comunidad creyente. Según E. Schweizer (**Pneûma**, 407s), en Lucas los milagros son rechazados como manifestación del Espíritu. Sólo la predicación autoritativa es mirada como cumplimiento de la profecía. Los milagros jamás son adscritos al Espíritu, aunque Lucas pueda usar **dúnamis** (fuerza) y **pneûma** casi como sinónimos. Para Lucas el Espíritu es esencialmente el de la profecía. La comunidad escatológica es una comunidad de profetas. Este mismo autor opina respecto a Pablo (*op. cit.*, 423s): "En cierto sentido Pablo es aún más primitivo (**naïve**) que Lucas respecto a los fenómenos milagrosos como manifestaciones del Espíritu, porque él no acepta la restricción, judío rabínica tardía, del Espíritu al espíritu de profecía. El carácter provisional del Espíritu como arras de lo que está porvenir es también más claramente evidente en Pablo de lo que es en Lucas." Con Lucas todos los miembros de la comunidad son portadores del Espíritu. "Pablo, sobre todo y diferente a Lucas, deduce de esto que las manifestaciones del Espíritu no tiene necesariamente que ser extraordinarias" (*Ib.*). P. e. el presidir la comunidad.

² Los fariseos decían que los expulsaba en nombre de Beelzebul (Mt 12, 24). Y en este contexto, según Mt y Mc, Jesús declararía que es irremisible la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mt 12, 32par; cf. Mc 3, 29). Lc 12, 10 coloca esta blasfemia en el contexto de renegar del Hijo del hombre delante de los hombres.

³ Véase Hch 1, 5; 11, 16.

DIOS UNO Y TRINO I

Jn¹ no presenta a Jesús como afectado por el Espíritu.² Es el 'mayestático' revelador que dice las palabras de Dios, quien le da el Espíritu sin medida (Jn 3, 34).³ Sus palabras son Espíritu

¹ "El Espíritu Santo, según san Juan, llega a ser para la Iglesia el maestro de la vida interior" (I. de la Potterie, *op. cit.* 798). "Se puede decir que, para san Juan, el rol del Espíritu en la Iglesia es de suscitar, de profundizar y de defender en el corazón de los creyentes la fe en Jesús" (*Ib.*, 800).

Kl. Berger (*op. cit.*, 192s) expresa así las diferencias entre Lucas, Jn y Pablo: "Para Lucas el Espíritu es sobre todo captable en determinadas personas concretas y en determinadas ocasiones. Juan, por el contrario, no conoce ninguna inspiración de personas especiales, tampoco ninguna presencia concreta del Espíritu (por tanto, tampoco el pecado contra el Espíritu). Más bien los bautizados o creyentes tienen, en cuanto tales, el Espíritu (3, 5; 7, 39), el cual también es el Espíritu del hablar profético. En Jn, a esta fuerte nivelación en lo interno corresponde una contraposición entre la comunidad y los que están afuera: el mundo no puede recibir el Espíritu (14, 17)... En Lucas, por el contrario, el Espíritu todavía no está "domesticado" y puede también ser dado fuera de los límites de la comunidad (Hch 10, 44s: no bautizados). En Juan, el Espíritu es más bien independiente de las personas (a costa de los portadores prominentes). El Espíritu, junto con Jesús, es un enviado de Dios, y tiene una actividad propia (enseñar, introducir, recordar, dar testimonio). Es un testigo independiente, al lado de Jesús. En Lucas, en cambio, el Espíritu está mucho más fuertemente relacionado al mismo Jesús: desde su origen físico es propio de Jesús, y el mismo exaltado es el que derrama el Espíritu (Hch 2, 33). En Juan está el Logos en vez del Espíritu de Lc 1-3; y el Espíritu que desciende en el bautismo es sólo una señal de reconocimiento para el bautista (Jn 1, 33s). Para Lucas como para Juan el tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu, porque el Espíritu realiza la continuidad y la diferencia respecto a Jesús. Con todo, en Lucas se trata de una continuidad establecida a través de una cadena ininterrumpida de contactos personales (todavía ninguna "sucesión apostólica"), donde lo importante es que justamente éste es el Espíritu de Jesús. De otra forma en Juan: el Espíritu-Paráclito enseñará (14, 26), recordará (14, 26; cf. 2, 22), introducirá en la verdad como Espíritu de la verdad (16, 13)..." Después de Pascua el Espíritu es el que da acceso a las palabras de Jesús. Esto implica al mismo autor del evangelio (Jn). "En Jn, Jesús, enviado por el Padre, es el revelador del camino a la vida. Así también es enviado el Paráclito, quien garantiza la rectitud de la continuidad en la dirección a través del evangelista" (*ib.*).

"Ni en Lucas ni en Juan el Espíritu es principio del actuar, del "andar según el Espíritu"... Ni en Lucas ni en Juan el Espíritu es prenda de la futura resurrección (porque ya nada tiene que ver con la justicia de los cristianos) ni tiene algo que hacer con la resurrección del mismo Jesús. Para la vida cristiana actual, los dones del Espíritu no tienen ningún papel especial ni en Lucas ni en Juan... Ni en Lucas ni en Juan, el Espíritu está asociado a la filiación hasta de los cristianos y a la oración que la acompaña. Para Pablo, en cambio, el Espíritu era el principio de la igualdad entre el Hijo de Dios y los hijos, y en verdad como Espíritu de la resurrección, que obra desde la resurrección de Jesús hasta la resurrección de los cristianos. Igualmente es desconocido por Lucas y Juan que el Espíritu, estando presente, obre tanto en el cuerpo del individuo como en el de la comunidad o los transforme en la resurrección" (*Ib.*).

² "En Juan no se piensa en esporádicas venidas del Espíritu, en la naturaleza extraordinaria de sus manifestaciones, en fenómenos extáticos o actos milagrosos. Jesús no es presentado como pneumático. Su hablar inspirado y sus milagros nunca son atribuidos al Espíritu. El camino tomado por Lucas no satisface a Juan. Este abandona completamente la idea de inspiración, porque ella enfatizaría la distinción entre Dios y Jesús, distinción que sólo puede ser superada por un tercero, es decir el Espíritu. No hay referencia a la concepción de Cristo por el Espíritu ni a su investidura con el Espíritu en el bautismo" (E. Schweizer, *Pneûma*, 438). "Queda claro que para Juan, **pneûma** es simplemente el poder (la fuerza) de la predicación de Jesús como Redentor, en la que el mundo divino encuentra al hombre" (*Ib.*, 444). No es la substancia de los gnósticos. "Así en Juan, como en Pablo, la respuesta del judaísmo es retomada en una nueva forma. *Pneûma* es el espíritu de la profecía, no como fenómeno del pasado remoto, sino como poder de Dios que está presente en la proclamación de la comunidad, el cual da forma a la vida escatológica del pueblo de Dios y, haciéndolo así, emplaza y juzga al mundo" (*Ib.*).

³ Cf. Ap 3, 1; 5, 6. Dice I. de la Potterie (*op. cit.*, 798): "El Salvador, enviado para pronunciar las palabras de Dios, no da el Espíritu con medida. Porque no lo comunica a los otros porque él mismo lo recibió; si él, que ha sido enviado de lo alto y está por encima de todo, da él mismo el Espíritu, es porque él es su 'fuente'." Y añade después (*Ib.*, 805): "En el cuarto evangelio, más que en otros sitios por ahí, el Cristo es la 'fuente' de agua viva; es el que 'da' el Espíritu. Pero, inversamente, la pneumatología es también la 'fuente' de la cristología, en el sentido que el Espíritu y sólo él, conduce los hombres a Cristo y los hace entrar en su verdad (Jn 16, 13). Es, como se ha dicho, 'la actualidad de Cristo': es él el que asegura la presencia permanente de Jesús entre los suyos, pero 'en el Espíritu'." "Una rigurosa valorización del principio pneumatológico sería, pues, particularmente necesaria, sobre todo en la línea de la teología joánica. Este redescubrimiento del modelo pneumatológico, hacía observar el P. Congar, nos conduciría también a un modelo trinitario. Sólo la dimensión pneumatológica de la eclesiología y de la cristología puede volver a dar al pensamiento teológico esta

DIOS UNO Y TRINO I

y vida (Jn 6, 63).¹ Jn afirma claramente que todavía no se había dado el Espíritu, porque Jesús aún no había sido glorificado (Jn 7, 39).² Justamente del seno de Jesús fluirán ríos de agua viva para los sedientos que crean en él (Jn 7, 37s).³ Y Jn nos dice que designaba así al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él (Jn 7, 39). Y el Jesús resucitado, en la primera aparición a los discípulos, que nos narra Jn, en un contexto de misión que viene del Padre, les insufla el Espíritu Santo⁴, que va, igual que en el Credo, junto con el poder de perdonar los pecados (Jn 20, 21-23).⁵

Jesús en los sinópticos promete la asistencia del Espíritu del Padre, cuando los discípulos sean llevados, por causa de él, ante gobernadores y reyes. Entonces les será dado lo que deben decir: el Espíritu mismo hablará en ellos (Mt 10, 18-20par). En el discurso de la Cena de Jn, Jesús dice que el Padre enviará en su nombre⁶, o que él mismo enviará de junto al Padre, otro Paráclito, el Espíritu Santo, Espíritu de la verdad, que procede de junto al Padre. Este les enseñará todo⁷, los guiará a la verdad plena, les recordará lo de Jesús (todo lo del Padre es de Jesús), glorificará a Jesús, testimoniará sobre él⁸, anunciará el futuro⁹; y confundirá al mundo por su pecado de no creer en Jesús, porque la justicia estaba de parte de Jesús, quien pasó al Padre, porque el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado. Este Paráclito permanecerá para siempre con los discípulos; estará en ellos. No traerá una nueva revelación, sino que continuará lo de Jesús, llevándolo a su plenitud; y será el gran defensor frente al mundo.¹⁰ Cf. Jn 14, 15-17.26; 15, 26; 16, 7-15. El testimonio contra el mundo, nos evoca lo dicho por Jesús y recién citado respecto a la asistencia del Espíritu delante gobernadores y reyes.

dimensión de 'interioridad' y de espiritualidad, de la que tiene tanta necesidad, en el clima secularizado del pensamiento" (*Ib.*, 806).

¹ El Espíritu es vivificante. Esto se opone a la carne.

² Opina J. Guillet (*Esprit de Dieu*, col. 319, VThB, Paris 1964, col. 313-323): "Lleno del Espíritu y no obrando sino por él, Jesús, con todo, apenas habla de él. El lo manifiesta en todos sus gestos, pero él no puede, mientras viva entre nosotros, mostrarlo como distinto de él. Para que el Espíritu sea derramado y reconocido, es necesario que Jesús se vaya (Jn 7, 39; 16, 7). Entonces se reconocerá lo que es el Espíritu y que viene de él. Así Jesús no habla del Espíritu a los suyos sino separándose sensiblemente de ellos, de una manera temporal (Mt 10, 20) o definitiva (Jn 14, 16s.26; 16, 13ss)." Antes había comentado: "Entre los inspirados de Israel las manifestaciones del Espíritu eran siempre algo ocasional y transitorio, en Jesús ellas son permanentes. El no recibe la palabra de Dios; en cualquier cosa que él dice, la expresa. El no espera el momento de hacer un milagro; el milagro nace de él como de nosotros el gesto más sencillo. El no acoge las confidencias divinas; él vive siempre delante de Dios en una transparencia total. Nunca nadie ha poseído el Espíritu como él, 'más allá de toda medida' (Jn 3, 34). .. Ninguna traza en Jesús de algo que lo constriña, de aquellas cosas que señalan a nuestros ojos la inspiración. Para cumplir las obras de Dios, se diría que no tiene necesidad del Espíritu. No es que él pueda algunas vez prescindir del Espíritu, como tampoco puede prescindir del Padre. Sino que, como el Padre 'está siempre con' él (Jn 8, 29), así el Espíritu jamás puede faltarle. La ausencia en Jesús de repercusiones habituales del Espíritu es un signo de su divinidad. El no siente el Espíritu como una fuerza que lo invadiría desde fuera; él está consigo mismo (cómodo) en el Espíritu. El espíritu está a su disposición, es su propio Espíritu (cf. Jn 16, 14s)" (*Ib.*).

³ Cf. Jn 4, 10-14; 19, 34. Véase Ez 47, 1ss; Za 14, 8; Ap 22, 1s. Esto también se puede interpretar como dicho del creyente, pero tiene que beber yendo a Jesús.

⁴ Cf. Gn 2, 7.

⁵ Este perdón brota de la cruz de Cristo, donde él entrega el Espíritu al morir (Jn 19, 30). Según B. J. Hilberath (*Pneumatologie*, p.484, en Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik* I, Düsseldorf 1992, pp. 445-552), entrega a los suyos el Espíritu, porque esa fórmula no significaba morir, y tampoco lo devuelve a las manos del Padre, como en Lc 23, 46.

⁶ O Jesús rogará y el Padre se los dará.

⁷ Véase, p. e., Lc 12, 12; 1Co 1, 12s.

⁸ Los discípulos también testimoniarán.

⁹ En conexión con lo de Jesús.

¹⁰ Según Ef 6, 17, la espada es el Espíritu para el combate, es la Palabra de Dios (cf. Hb 4, 12s).

DIOS UNO Y TRINO I

Según Lc 24, 49, Jesús resucitado enviará sobre sus discípulos la promesa del Padre. Antes de su ascensión da instrucciones a los apóstoles que él mismo había elegido, por medio del Espíritu Santo (Hch 1, 2). Les manda esperar en Jerusalén la promesa del Padre, que habían oído de él: serán bautizados en el Espíritu Santo (Hch 1, 4s).¹ "Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, quien vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén y en toda la Judea y Samaria, y hasta el confín de la tierra" (Hch 1, 8).

Y en la fiesta de Pentecostés, Hch 2, 1ss nos describe una solemne efusión del Espíritu a los discípulos, que habían sido asiduos en la oración², estando todos reunidos.³ Estos se llenan del Espíritu Santo y, con aplomo (**parresía**)⁴, comienzan la predicación apostólica, dando testimonio de que Dios resucitó al Jesús crucificado y lo ha constituido Señor y Mesías⁵, dándoles éste el Espíritu. El exaltado recibió la promesa del Espíritu Santo de parte del Padre y lo derramó (Hch 2, 33)⁶, lo que es signo de los últimos tiempos (Hch 2, 17ss).⁷ Es la culminación también de la espera pedida por Jesús y el comienzo de la misión. Hch describe esta venida del Espíritu con imágenes de viento ruidoso y fuego⁸, propias de las teofanías del A. T. La unidad de las lenguas⁹, según lo que el Espíritu les daba para expresarse, contrasta con la dispersión de lenguas en la torre de Babel.¹⁰ Prefigura la misión universal. Es la convocación de una humanidad nueva, el nacimiento de la Iglesia. Este era el prometido bautismo en el Espíritu, que el exaltado derramó sobre ellos.¹¹ Esta efusión del Espíritu en Pentecostés tendrá una réplica menor cuando el Espíritu Santo cae¹² sobre Cornelio y todos los gentiles que están con él escuchando la Palabra, sin haber sido bautizados todavía por agua en el nombre de Jesucristo (Hch 10, 44-48). El don del Espíritu Santo ha sido derramado a los gentiles, como lo fue a los judíos en el comienzo.¹³ Este Espíritu que cae sobre los creyentes, como hemos visto en los dos casos anteriores, es dado por la imposición de las manos¹⁴ de los apóstoles después del bautismo en el nombre del Señor Jesús en Hch 8, 15-19 y 19, 5s.¹⁵ La

¹ Contrasta con el bautismo de agua de Juan. Cf. Hch 11, 16. Véase 1Co 12, 13.

² Cf. Hch 4, 31; 8, 15. Véase Hch 13, 2. En Lc 11, 13, nos dice Jesús que el Padre no negará el Espíritu Santo a los que se lo pidan. Véase Lc 3, 21; Col 1, 9.

³ Hch 1, 14; 2, 1.

⁴ Cf. 2, 29; 4, 31.

⁵ Hch 2, 36.

⁶ Cf. Tt 3, 6.

⁷ Dios derrama su Espíritu sobre toda carne, sobre sus servidores y servidoras, y ellos serán profetas (cf. Joel 3, 1s). Véase Is 32, 15ss; 44, 3; Ez 39, 29; Za 11, 10.

⁸ En Hch 4, 31, habrá un temblor. Según E. Schweizer (*Pneûma*, 407), Lucas, como helenista, tiene interés en que el Espíritu se manifieste a sí mismo en forma visible y demostrable.

⁹ Se hacían entender en la lengua de cada uno. Hablaban sobre las maravillas de Dios.

¹⁰ Gn 11, 1-9. Hablaban en un estado especial de exaltación (cf. Hch 2, 13.15). Véase Nm 11, 25-29; 1S 10, 5s.10; 2R 22, 10. Es una interpretación peculiar del don de lenguas neotestamentario.

¹¹ Cristo había sido señalado en Lc como el que bautiza en Espíritu Santo (Lc 3, 16).

¹² Cf. Hch 8, 16; 11, 15. Estos gentiles se ponen a hablar en lenguas y a engrandecer a Dios (Hch 10, 46).

¹³ Hch 10, 45.47; 11, 15; 15, 8. Dios, que conoce los corazones, les dio este testimonio. Antes, el Espíritu Santo había sido dado a los samaritanos por la imposición de manos de los apóstoles (Hch 8, 15-17).

¹⁴ Cf. Hch 9, 17.

¹⁵ Véase 2Tm 1, 6-8. Pedro exhorta el día de Pentecostés a que cada uno reciba el bautismo en el nombre de Jesucristo para el perdón de los pecados y recibirán el don del Espíritu Santo (Hch 2, 38)

DIOS UNO Y TRINO I

recepción del Espíritu va conectada con hablar en lenguas, profecías¹ y milagros.² El Espíritu es un don³, y no se puede comprar.⁴

Lo que dice David o los profetas en la Escritura es dicho en el Espíritu⁵, o por hombres llevados por el Espíritu Santo (2P 1, 21)⁶, o dicho por el mismo Espíritu.⁷ El Espíritu manifiesta en las Escrituras⁸, testimonia.⁹ El buen depósito de las sanas palabras recibidas en la fe y en el amor, en Cristo Jesús, Timoteo debe guardarlo mediante el Espíritu.¹⁰ Si nos concentramos ahora en Hch, Pentecostés es interpretado como que Dios derrama su Espíritu sobre toda carne, y los siervos y siervas de Dios se han convertido en profetas (Hch 2, 17s). El Espíritu Santo habla por medio de los profetas como Agabo (cf. Hch 21, 11)¹¹ o, al parecer, de los profetas de la comunidad (Hch 13, 1s).¹² El Espíritu Santo aparece hablando directamente, dando instrucciones, p. e. a Felipe y a Pedro.¹³ El Espíritu Santo arrebató a Felipe¹⁴, impide a Pablo anunciar la Palabra en Asia y en Bitinia¹⁵ El Espíritu envía a los hombres que van a buscar a Pedro.¹⁶ Es el que llama a Bernabé y Saulo y los envía en misión (Hch 13, 2.4).¹⁷ Pablo se dirige, atado por el Espíritu, a Jerusalén.¹⁸ El Espíritu Santo es el que estableció a los presbíteros de Efeso como obispos (supervisores) del rebaño para apacentar la Iglesia de Dios (Hch 20, 28). La Iglesia se acrecentaba animada por el Espíritu Santo (Hch 9, 31).

Lucas presenta¹⁹, comenzando por Jesús¹, una serie de personajes, llenos del Espíritu Santo.² Los discípulos en Pentecostés quedan llenos del Espíritu Santo y hablan en lenguas³,

¹ Hch 2, 4ss; 10, 46; 19, 6.

² Cf. Rm 15, 18s; 1Co 2, 4; Ga 3, 5; 1Ts 1, 5; Hb 2, 3s. El poder del Espíritu puede ser la actividad del Espíritu en Pablo y en los convertidos. Así la fe no descansa sobre la sabiduría de los hombres sino sobre el poder de Dios (1Co 2, 5), que testimonia (Hb 2, 4). Una de las recomendaciones de Pablo es el Espíritu Santo (2Co 6, 6).

³ Hch 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17. Véase p. e. Ga 3, 2.5; Tt 3, 5. Ya habíamos visto, en la parte de Dios el Padre, que él nos lo regala (cf. Lc 11, 13).

⁴ Hch 8, 20.

⁵ Mt 22, 43par. Cf. Za 7, 12; Neh 9, 30.

⁶ Hablan de parte de Dios. Véase 2Tm 3, 16.

⁷ Hch 1, 16 (profetizó por boca de David); 4, 24s (Dios habla, por el Espíritu Santo, por boca de David); 28, 25 (habló por Isaías el profeta a los Padres); 1Tm 4, 1; Hb 3, 7; 10, 15 (así nos testifica); 1P 1, 11 (las indicaciones predecidas por el Espíritu de Cristo, presente en los profetas, respecto a sus padecimientos y a su gloria posterior).

⁸ Hb 9, 8.

⁹ Hb 10, 15.

¹⁰ 2Tm 1, 14.

¹¹ Hch 11, 28; 21, 11.

¹² Celebraban la liturgia y ayunaban (véase también 1Co 14, 24.29-32; Ap 1, 10). Cf. Hch 20, 23 (atestigua); 21, 4. Cf. Hch 2, 18. El Espíritu da un poder de penetración de los pensamientos de los otros (p. e. Hch 5, 3ss; 13, 9-11; 1Co 14, 24s).

¹³ Hch 8, 29; 10, 19s; 11, 12. Véase Hch 23, 9.

¹⁴ Hch 8, 39. Véase 1R 18, 12.

¹⁵ Hch 16, 6s.

¹⁶ Hch 10, 20.

¹⁷ Los predicadores del Evangelio anunciaron el mensaje en el Espíritu Santo (1P 1, 12).

¹⁸ Hch 20, 22.

¹⁹ Dice Y. Congar (*op. cit.*, 73): "Es exacto que Lucas no tiene una teología de los efectos y frutos del Espíritu en la vida del cristiano, como san Pablo (el Cristo en nosotros): él muestra el dinamismo de la fe, el crecimiento de la Iglesia." M. A. Chevalier (*op. cit.*, 432) opina: "Hasta la llegada de Juan Bautista, inspira a los profetas y a los héroes. Después Jesús, en

DIOS UNO Y TRINO I

igualmente la perseguida comunidad cristiana para proclamar con aplomo (**parresía**) la Palabra de Dios (Hch 4, 31).⁴ Así habla Pedro ante el sanedrín⁵; y Pablo desenmascara al mago Elimas y le anuncia su ceguera inmediata.⁶ La comunidad elige a siete varones llenos de Espíritu Santo y sabiduría para el servicio de las mesas.⁷ Entre ellos, Esteban es destacado como lleno de fe y Espíritu Santo.⁸ Y así, lleno del Espíritu Santo, ve la gloria de Dios y a Jesús a su diestra y da testimonio (Hch 7, 55s). De la resurrección y exaltación de Jesús son testigos los apóstoles y el Espíritu Santo, que es dado a los que le obedecen (Hch 5, 30-32). La mentira de Ananías y Safira, al quedarse con una parte del precio, es poner a prueba al Espíritu del Señor y mentir al Espíritu Santo (Hch 5, 3.9). Ambos caen muertos a los pies de Pedro. Las prescripciones del concilio de Jerusalén son encabezadas con: "Hemos decidido, el Espíritu Santo y nosotros" (Hch 15, 28). Lo dicho sobre Hch deja en claro que el Espíritu es el gran actor en la Iglesia y en su misión.

Pasemos a concentrarnos en las epístolas del N. T.⁹ Por el Espíritu eterno, según Hb 9, 14, Cristo se ofreció a sí mismo a Dios como víctima sin tacha.¹⁰ "Manifestado en la carne, justificado en el Espíritu" (1Tm 3, 16). Esta justificación es su exaltación. "Muerto en la carne, vivificado en el Espíritu" (1P 3, 18).¹¹ Jesucristo fue constituido Hijo de Dios con poder por su resurrección según el Espíritu de santidad (Rm 1, 4). Así, contrapuesto al primer Adán, es espíritu

cuanto Mesías, es el único depositario del Espíritu. Llega el día en que él efunde sobre sus discípulos la 'promesa del Padre'; el Espíritu anima entonces la historia de la Iglesia como una historia misionera. Sin embargo, en todo este tiempo, la manifestación principal, aunque no la única, del Espíritu, es la palabra proclamada. Al presentar al Espíritu como el animador de la historia de la salvación, pero mostrando que invade en plenitud la persona de Cristo, Lucas vincula sólidamente la pneumatología a la cristología. Al hacer del Espíritu dado al pueblo mesiánico una fuerza para el testimonio hasta los confines de la tierra, funda una eclesiología dinámica."

¹ Lc 4, 1. Véase Is 11, 2. También Juan Bautista, profeta, queda lleno del Espíritu Santo desde el seno de su Madre (Lc 1, 15); Isabel en la visitación es llenada por el Espíritu para reconocer en María la madre de su Señor (Lc 1, 41); Zacarías profetiza lleno del Espíritu Santo (Lc 1, 67).

² Ef 5, 18 exhortará a estar llenos de Espíritu.

³ Hch 2, 4. También Pablo va a ser lleno de Espíritu Santo por la imposición de manos de Ananías (Hch 9, 17).

⁴ En Hch 13, 52, los discípulos quedan llenos de Espíritu Santo y de gozo, a pesar de la expulsión de Pablo y Bernabé. El Espíritu Santo asiste a Pablo en su cautividad, quien no se verá avergonzado (Flp 1, 19s). Cf. 1P 4, 14.

⁵ Hch 4, 8

⁶ Hch 13, 11.

⁷ Hch 6, 3.

⁸ Hch 6, 5. Así también es Bernabé (Hch 11, 24). Los enemigos de Esteban no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba (Hch 6, 10). Los judíos son los que siempre resistieron al Espíritu Santo (Hch 7, 51). Sobre Espíritu y sabiduría, véase: Is 11, 2ss; Pr 1, 23; Jb 32, 8; Dn 4, 5s.15; 5, 11s; Sb 1, 4ss; 7, 7.22ss; 9, 17; Sir 39, 6ss; 1Co 2, 6ss; 12, 8; Ef 1, 17.

⁹ Sobre el Espíritu en Pablo se puede consultar O. Kuss, *Der Geist*, en *Der Römerbrief*, Regensburg 1959, pp. 540-595. "El Espíritu es fuente y fuerza de la maravilla divina, como la que el creyente y bautizado se comprende a sí mismo, y es con esto igualmente garante, y aún comienzo de la plenitud que viene" (*Ib.*, 545). "La posesión del Espíritu es la salvación, y él es la garantía de la salvación plena que viene, de la plenitud escatológica. El Espíritu es, pues, para el creyente y bautizado el don de salvación en el entretiempos" (*Ib.*, 574). "El concibe el Espíritu como el poder de salvación característico del presente, del entretiempos, entre la resurrección y la parusía..." (*Ib.*, 593).

¹⁰ Puede consultarse, A. Vanhoye, *L'azione dello Spirito Santo nella Passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia* I, Vaticano 1983, pp. 759-773.

¹¹ Así (quizás en el Espíritu), fue a anunciar a los espíritus encarcelados, a los incrédulos en otro tiempo (1P 3, 19s). Según 1P 4, 6, también a los muertos se ha anunciado el evangelio para que los condenados en la carne, según los hombres, vivan según Dios por el Espíritu. Véase Jn 16, 10.

DIOS UNO Y TRINO I

vivificante (1Co 15, 45). Según 2Co 3, 17s, respecto a inteligencia de las Escrituras, el "Señor es el Espíritu".¹ Y nosotros, reflejando la imagen del resucitado, vamos siendo transformados, de gloria en gloria por el Señor que es Espíritu. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús habita en nosotros, Dios vivificará también nuestros cuerpos mortales mediante este mismo Espíritu (Rm 8, 11).² Nosotros vivimos de la vida del resucitado³, gracias a su Espíritu. Contrapuesto a la muerte, de la que nos ha liberado, es el Espíritu de vida en Cristo Jesús (Rm 8, 2). Si Cristo está en nosotros, el Espíritu es vida, a causa de la justicia.⁴

Fijémonos ahora en la relación entre bautismo y Espíritu. El bautismo de la Iglesia, en el mandato del Jesús resucitado, será en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28, 19). Jesús, el que bautiza en Espíritu Santo, dirá en Jn 3, 3-8 que es necesario nacer de arriba, del agua y del Espíritu, para ver el reino de Dios y entrar en él, porque lo que nace del Espíritu (contrapuesto a la carne)⁵ es espíritu. Dios es espíritu, y hay que adorarlo en espíritu y en verdad (Jn 4, 23s).⁶ Llamando a la armonía y refiriéndose a la creación de un cuerpo, dice 1Co 12, 13: "Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo, ya judíos ya griegos, ya siervos ya libres, y todos hemos sido abrevados con un solo Espíritu." Dios nos ha salvado, por pura misericordia, "mediante el baño de re-generación y por la renovación del Espíritu Santo que el derramó con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador a fin de que, justificados por su gracia, llegáramos a ser, por esperanza, herederos de la vida eterna" (Tt 3, 5-7). Hemos sido lavados, santificados y justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios.⁷ Los cristianos han sido marcados en Cristo con el sello del Espíritu Santo prometido⁸, arras (prenda) de la herencia, del rescate (redención) de la posesión (de Dios)(Ef 1, 13s). Esta marca de sello, que hace Dios por el Espíritu, es para el día de la redención.⁹ "Dios es el que nos unge¹⁰, el que nos marca con su sello y da a nuestros corazones las arras de su Espíritu" (2Co 1, 21s).¹¹ Los cristianos "que tenemos las primicias del Espíritu gemimos en nuestro interior esperando la adopción filial¹², la redención de nuestro cuerpo, porque hemos sido salvados en esperanza" (Rm 8, 23s). En estos textos aparece el bautismo, la regeneración por el Espíritu y el sello del Espíritu, muy conectados con la

¹ Opina W. Kasper (*El Dios*, 238) que esta fórmula "significa que el Espíritu es el modo de presencia eficaz y la eficacia presente del Señor exaltado en la Iglesia y en el mundo."

² Véase Ap 11, 11; Gn 2, 7; Ez 37, 9s; Sal 104, 30. Resucitaremos en cuerpos espirituales (1Co 15, 44). Respecto a que Dios nos va a resucitar mediante su Espíritu, véase más arriba a propósito de Dios el Padre.

³ Véase más arriba a propósito de Dios el Padre

⁴ Rm 8, 10. Vivimos por el Espíritu (Ga 5, 25). "La letra mata, el Espíritu vivifica" (2Co 3, 6). "El que siembra para el Espíritu, cosechará del Espíritu vida eterna" (Ga 6, 8). Cf. Rm 8, 6.13.

⁵ Véase Ga 4, 29.

⁶ Pero recordemos que al Padre lo encontramos en el Verbo encarnado.

⁷ 1Co 6, 11. "Porque la integración en el cuerpo de Cristo y la integración en los acontecimientos salvíficos de la cruz y resurrección (haber sido justificado) son, en último término, uno y el mismo, éstos también pueden ser adscritos al Espíritu (1Co 6, 11). El nombre del Señor es la causa objetiva, y el **pneûma** es la causa subjetiva de haber sido justificado. Correspondientemente 'estar en el Espíritu' es sinónimo con estar en Cristo" (Schweizer, **Pneûma**, 427). Véase Rm 14, 17.

⁸ El Espíritu como prometido, además de las promesas del mismo Jesús ya vistas, lo encontramos también en : Lc 24, 49; Hch 1, 4; 2, 33.39; Ga 3, 14; Ef 1, 13.

⁹ Ef 4, 30.

¹⁰ 1Jn 2, 27, habla de una unción recibida que permanece en ellos y les enseña todo. Cf. 1Jn 2, 20.

¹¹ Cf. 2Co 5, 5 (el futuro de estas arras es que lo mortal sea englutido por la vida)

¹² Texto más probable.

DIOS UNO Y TRINO I

herencia futura, además de que es cumplimiento de la promesa, como si el Espíritu se moviera en la dinámica de la esperanza¹, como realidad futura anticipada (primicias) y su garantía.

No sólo el Padre, sino Cristo también nos envía² y nos da, según Jn 20, 22 y Hch 2, 33, el Espíritu.³ Y el Espíritu Santo⁴ no sólo es llamado Espíritu de Dios⁵, (que viene) de Dios⁶, enviado y dado por Dios⁷, sino que también es Espíritu de su Hijo⁸, del Señor⁹, de Jesús¹⁰, de Cristo¹¹, de Jesucristo.¹² Es Espíritu de filiación (adoptiva) (Rm 8, 15) -que se contrapone a espíritu de servidumbre-, en el que clamamos **Abba** (Padre) y que atestigua a nuestro espíritu¹³ que somos hijos, luego herederos (Rm 8, 15-17; Ga 4, 6s).¹⁴ "Sois hijos, ya que Dios envió al Espíritu de su Hijo a nuestros corazones que clama: ¡Abba!, ¡Padre!" (Ga 4, 6). "Los que son conducidos por el Espíritu, éstos son hijos de Dios" (Rm 8, 14).

Es el Espíritu de la nueva alianza, que está impreso en nuestros corazones.¹⁵ Esta alianza no es de la letra, que mata, sino del Espíritu, que vivifica (2Co 3, 6).¹⁶ Porque ya hemos sido liberados de la ley y estamos muertos a ella, para servir, no en la vetustez de la letra sino en la novedad del Espíritu.¹⁷ "Donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad" (2Co 3, 17).¹⁸ Y el Espíritu es interior a nosotros: ha sido infundido en nuestros corazones.¹⁹ La verdadera circuncisión

¹ "Es por el Espíritu, en virtud de la fe, que nosotros esperamos los bienes esperados por la justificación" (Ga 5, 5). Por el poder del Espíritu podemos desbordar en esperanza (Rm 15, 13).

² Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7.

³ Cf. Tt 3, 6. Véase Jn 7, 38.

⁴ Mt 1, 18.20; 3, 11; 12, 32; 28, 19; Mc 1, 8; 3, 29; 12, 36; 13, 11; Lc 1, 15.35.41.67; 2, 25.26; 3, 16.22; 4, 1 (bis); 10, 21; 11, 13; 12, 10.12; Jn 1, 33; 14, 26; 20, 22; Hch 1, 2.5.8.16; 2, 4.33.38; 4, 8.25.31; 5, 3.32; 6, 5; 7, 51.55; 8, 15.17.19; 9, 17.31; 10, 38.44.45.47; 11, 15.16.24; 13, 2.4.9.52; 15, 8.28; 16, 6; 19, 2.6; 20, 23.28; 21, 11; 28, 25; Rm 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13.16; 1Co 6, 19; 12, 3; 13, 13; 2Co 6, 6; Ef 1, 13; 4, 30; 1Ts 1, 5.6; 4, 8; 2Ts 1, 14; Tt 3, 5; Hb 2, 4; 3, 7; 6, 4; 9, 8; 10, 15; 1P 1, 12; 2P 1, 21; Jud 20. Véase Rm 1, 4.

⁵ Mt 3, 16; 12, 28; Rm 8, 9.14; 1Co 2, 11.14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; 2Co 3, 3; Flp 3, 3 (dudoso); 1P 4, 14; 1Jn 4, 2. Cf. Mt 10, 20; 12, 18; Lc 4, 18; Hch 2, 17.18; Rm 8, 11; Ef 3, 16; 1Ts 4, 8; 1Jn 4, 13.

⁶ 1Co 2, 12; 6, 19; 1Jn 4, 1.2.3. Procede de junto al Padre (Jn 15, 26). Cf. Hch 2, 33.

⁷ Véase más arriba a propósito de Dios el Padre.

⁸ Ga 4, 6.

⁹ 2Co 3, 17. Véase Hch 5, 9; 8, 39.

¹⁰ Hch 16, 7;

¹¹ Rm 8, 9; 1P 1, 11.

¹² Flp 1, 19.

¹³ Pablo dice la verdad en Cristo. Esto se lo atestigua su conciencia por el Espíritu (cf. Rm 9, 1).

¹⁴ Cf. Rm 8, 23.

¹⁵ Jr 31, 31-34. Véase Ez 11,19s; 36, 26s.

¹⁶ Este ministerio del Espíritu, de la justicia, es sobreeminentemente más glorioso que el de Moisés (2Co 3, 7ss). 1P 4, 14 dice que el Espíritu de Dios es Espíritu de gloria, a propósito de ser ultrajado por el nombre de Cristo.

¹⁷ Rm 7, 6. "La ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte" (Rm 8, 2). El Espíritu nos capacita para cumplir la justicia de la ley (cf. Rm 8, 4).

¹⁸ Los conducidos por el Espíritu ya no están sometidos a la ley (Ga 5, 18). La misteriosa acción (incomprensible e incontrolable) del viento puede servir de ilustración de esa libertad (cf. Jn 3, 8; véase Hch 2, 2; Jn 20.22). "El creyente, de cuyo de dónde y adónde el cosmos no conoce nada, está, pues, más allá del alcance de la percepción humana" (E. Schweizer, *Pneûma*, 440s).

¹⁹ 2Co 1, 22; Ga 4, 6. Cf. Rm 5, 5. Los corintios son una carta de Cristo, escrita no con tinta sino con el Espíritu del Dios viviente, no sobre tablas de piedra sino sobre sus corazones (2Co 3, 3).

DIOS UNO Y TRINO I

es la del corazón, que viene del Espíritu y no de la letra.¹ El Espíritu habita en el creyente², quien es su templo (1Co 6, 19).³ Y el templo debe ser santo.⁴ Y el Espíritu es santo⁵ y nos santifica.⁶ Por eso, tenemos que andar según el Espíritu, y no según la carne.⁷ El que recibe el Espíritu y su enseñanza, es el hombre espiritual.⁸ "Si vivimos por el Espíritu, marchemos también según el Espíritu" (Ga 5, 25). Debemos dejarnos conducir por el Espíritu.⁹ Por eso que no hay que entristecer al Espíritu Santo¹⁰ ni ultrajar al Espíritu de la gracia (**cháris**).¹¹ Al revés, hay que estar llenos del Espíritu (Ef 5, 18).¹² El cristiano ora en el Espíritu Santo.¹³ Y el Espíritu mismo, viniendo en ayuda de nuestra debilidad (porque no sabemos orar como es debido) intercede con gemidos inenarrables.¹⁴ Y el que escruta los corazones sabe cuál es la aspiración del Espíritu, porque éste intercede, según Dios, por los santos (Rm 8, 26s).

El Espíritu es la fuerza de Dios¹⁵, mediante el cual nos fortifica en el hombre interior (Ef 3, 16).¹⁶ El fruto del Espíritu, según Ga 5, 22s es amor, alegría¹⁷, paz¹⁸, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad (**pístis**), mansedumbre. El amor es el primer enumerado. En Rm 5, 5 dice Pablo que el amor de Dios (por nosotros) ha sido esparcido en nuestros corazones por el Espíritu Santo. Por eso la esperanza no defrauda. Y en Col 1, 8 se habla de un amor en el Espíritu.¹⁹ Los corintios deben aspirar a los carismas mejores, pero Pablo les muestra un camino muy superior: el amor fraterno²⁰, que aparece como el don supremo del Espíritu. Detengámonos en los carismas (**charísmata**) que son

¹ Rm 2, 29. Cf. Flp 3, 3. Véase Jr 4, 4; 9, 25; Dt 10, 16; 30, 6.

² Rm 8, 9.11; 1Co 3, 16; 2Tm 1, 14. Véase 1P 4, 14.

³ El Espíritu nos convierte en habitación de Dios en Cristo (Ef 2, 21s). Véase 1Co 3, 16; 1P 2, 5.

⁴ Cf. 1Co 3, 17.

⁵ Así es llamado en el N. T. En el A. T. hebreo sólo se habla dos veces de Espíritu de santidad (Is 63, 10s; Sal 51, 13). Los LXX hablarán de Espíritu Santo también en Dn 5, 12; 6, 4; Sb 1, 5; 7, 22; 9, 17.

⁶ Rm 15, 16 (para una ofrenda agradable a Dios); 1Co 6, 11; 2Ts 2, 13; 1P 1, 2. Véase 1Ts 4, 7s; Lc 1, 35.

⁷ Rm 8, 4. Cf. Ga 5, 16. Véase Ga 3, 3; 5, 24s. La tendencia según la carne es a la muerte, la del Espíritu es a la vida y a la paz (Rm 8, 6; cf. Ga 6, 8). Cf. Rm 8, 5ss; Ga 5, 17ss; Jn 3, 6; 6, 63. Véase Mt 26, 41par. El nacido según la carne persigue al nacido según el Espíritu (Ga 4, 29).

⁸ Cf. 1Co 2, 12-15. Véase Rm 8, 5. El hombre espiritual (ni las cosas espirituales) no puede ser juzgado por el psíquico, que no recibe lo del Espíritu de Dios (cf. Jud 19). Si alguien se cree profeta o espiritual, que reconozca que lo que escribe Pablo sobre el ordenamiento de los carismas, es precepto del Señor (1Co 14, 37).

⁹ Rm 8, 14; Ga 5, 18.

¹⁰ Ef 4, 30. Cf. Is 63, 10. Recordemos que el pecado contra el Espíritu es irremisible (Mt 12, 31spar).

¹¹ Hb 10, 29. 1Co 12-14 hablará de las gracias (**charísmata**) o dones del Espíritu. Recordemos que el Espíritu es un don.

¹² Expresiones similares ya vimos en Lc y Hch.

¹³ Ef 6, 18; Jud 20. Véase Ef 5, 18s.

¹⁴ Cf. Rm 8, 15; Ga 4, 6; Ef 5, 19; Col 3, 16. Véase 1Co 14, 14-16; Jn 4, 23.

¹⁵ Cf. Lc 4, 14; Rm 15, 13.19. Véase Rm 1, 4; Ef 3, 16. "En cuanto Pablo quiere recalcar que el Espíritu totalmente es don de Dios y no posibilidad humana, el mira al Espíritu como fuerza; en cuanto busca enfatizar que el Espíritu es fuerza que emplaza a la fe y no una substancia que deifica automáticamente, el Espíritu es norma según la que el creyente es emplazado a vivir"(E. Schweizer, *Pneûma*, 427s). Cf. Ga 5, 25. "**Pneûma** define la promesa de gracia, de Dios, realizada en Jesucristo como la causa de la nueva vida y también como la norma según la que el hombre vive esta vida" (*Ib.*, 429).

¹⁶ Véase 2Tm 1, 7. Recordemos que el Espíritu cae con fuerza en Pentecostés (Hch 2, 2).

¹⁷ Cf. Rm 14, 17; Hch 13, 52 y 1Ts 1, 6 (pese a las persecuciones).

¹⁸ Cf. Rm 8, 6; 14, 17.

¹⁹ Cf. Rm 15, 30. Véase 2Tm 1, 7.

²⁰ 1Co 12, 31ss.

DIOS UNO Y TRINO I

dones del Espíritu.¹ "A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para utilidad" (1Co 12, 7). Hay diversidad de carismas², pero hay un mismo Espíritu, como un solo Señor y un solo Dios (1Co 12, 4-6). "Todo esto lo obra el único y mismo Espíritu, distribuyendo a cada uno en particular, según quiere" (1Co 12, 11).³ Como los diversos miembros de un cuerpo forman un solo cuerpo, así también todos los miembros del cuerpo de Cristo, bautizados todos en el mismo Espíritu. Dios ha dispuesto los miembros del cuerpo y todos se necesitan mutuamente y son solidarios en el sufrimiento y en la gloria. Así Dios ha establecido los miembros en su Iglesia.⁴ Y mejor es el don de profecía⁵ que el de hablar en lenguas, salvo que interprete para que la Iglesia reciba edificación.⁶ Lo importante es que todo se haga para edificación y con orden.⁷

"No extingáis el Espíritu, no despreciéis las profecías. Probadlo⁸ todo; retened lo bueno" (1Ts 5, 19-21). Pablo, además de exigir armonía y orden en el uso de los carismas, da un criterio dogmático de discernimiento cuando hace saber que nadie, hablando en el Espíritu de Dios, puede decir "maldito sea Jesús", como nadie puede decir "Jesús es Señor", si no es en el Espíritu Santo (1Co 12, 3). 1Jn también choca con desviaciones doctrinales y tiene que dar criterio para distinguir el Espíritu de la verdad⁹ del espíritu del error.¹⁰ "No deis fe a todo espíritu, sino probad los espíritu para ver si es de Dios, porque muchos pseudopropetas han salido al mundo" (1Jn 4, 1). Es de Dios todo espíritu que confiesa que Jesucristo vino en carne; y el que no lo confiesa, no lo es: es del Anticristo.¹¹ Así el Espíritu, porque es la verdad, da testimonio de que Jesús vino por el agua y por la sangre (1Jn 5, 6-8).¹² Entre los carismas y los frutos del Espíritu se había enumerado la fe.¹³

¹ Cf. 1Co 12, 1ss. Véase Rm 1, 11; Hb 2, 4.

² Los carismas del único Espíritu, que Pablo enumera en 1Co 12, 8-10, son los siguientes: palabra de sabiduría, palabra de conocimiento, fe, dones de curación, poder de milagros, profecía, discernimiento de espíritus, diversidad de lenguas, interpretación de lenguas. Pablo cree tener el Espíritu cuando aconseja el celibato (1Co 7, 40).

³ Cf. Hch 2, 4.

⁴ 1Co 12, 12-28. "Primero los apóstoles, segundo los profetas, tercero los maestros, luego los milagros, luego el don de curaciones, de asistencia, de conducción, de diversidad de lenguas" (1Co 12, 28s). Véase Rm 12, 3ss; Ef 4, 11; 1Tm 4, 14; 2Tm 1, 6s; 1P 4, 10s.

⁵ De la profecía ya se habló a propósito de Hch.

⁶ 1Co 14, 3s. Cf. 1Co 14, 1-39.

⁷ 1Co 14, 26.40. Cf. 1Co 14, 6.12.17.31.33

⁸ Recuérdese el carisma de discernir los espíritus. 2Ts 2, 2 advierte que no se dejen conmovir por alguna manifestación del Espíritu como si el día del Señor ya hubiere llegado. Los corintios serían capaces de recibir otro evangelio o un espíritu diferente del recibido (2Co 11, 4).

⁹ El Espíritu de la verdad corresponde a los que son de Dios, a los que lo conocen y escuchan al autor de 1Jn. Jesús en Jn, en los textos del Paráclito, habla del Espíritu de la verdad, que los llevará a la verdad plena respecto a lo de Jesús. Véase 1Jn 2, 27.

¹⁰ Cf. 1Jn 4, 6. Véase 2Co 4, 13.

¹¹ 1Jn 4, 2s.

¹² Vino por el bautismo y la cruz, o por la cruz de donde brotó sangre y agua. El testimonio permanente del agua y de la sangre (junto con el Espíritu) (1Jn 5, 8) se lo interpreta generalmente del bautismo (agua) y de la Eucaristía (sangre) (cf. Jn 19, 34). La vinculación del Espíritu a la Eucaristía también la tendríamos en Jn 6, 63. Cf. Jn 15, 26s; Hch 1, 8.

¹³ 1Co 12, 9. Cf. Ga 5, 22. "Así el Espíritu puede ser llamado específicamente Espíritu de fe (2Co 4, 13). Poseer las arras del Espíritu es andar según la fe (2Co 5, 5.7)" (E. Schweizer, *Pneûma*, 426). Ga 3, 14 sólo afirmaría la gratuidad. La esperanza de justicia de Ga 5, 5 coincide con la fe. "Toda la tradición también nos ayuda a entender por qué Pablo encuentra la obra del Espíritu con más fuerza en la continuidad y en el creer orientado hacia afuera que en el primer acontecimiento de haber creído." (*Ib.*, 426s). El Espíritu no es la fuerza misteriosa que explica la génesis de la fe, sino la fuerza que constantemente se manifiesta a sí misma en la fe. La Palabra es recibida con el gozo del Espíritu (1Ts 1, 6). El

DIOS UNO Y TRINO I

Pablo, al despedirse en 2Co 13, 13 con un saludo trinitario les desea que la **koinonía** (unión, comunión participación) del Espíritu Santo esté con todos ellos. Podemos interpretarla como que el Espíritu, además de ser participado por nosotros¹, nos da una **koinonía** con el Padre y Jesucristo, y también entre nosotros. En un solo Espíritu, por Cristo, los que estaban lejos y los que estaban cerca (que han sido creados como un hombre nuevo en Cristo), tienen acceso al Padre (Ef 2, 15-18).² Recordemos que sólo en el Espíritu Santo podemos confesar que Jesús es Señor (1Co 12, 3)³, y que el Espíritu del Hijo es el de la filiación adoptiva, que nos hace clamar ¡Padre! y nos atestigua que somos hijos y herederos. Según 1Jn 3, 24 y 4, 13, gracias al Espíritu que Dios nos ha dado conocemos que nosotros permanecemos en Dios y Dios en nosotros.⁴ Respecto a la **koinonía** entre nosotros, véase Flp 2, 1. En Ga 5, 13.16 el estar, por el amor, al servicio los unos de los otros, es andar en el Espíritu. Los efesios son exhortados a guardar la unidad del Espíritu, mediante el vínculo de la paz, porque hay un solo Cuerpo y un solo Espíritu...⁵ Todos nosotros, judíos o griegos, esclavos o libres, hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para ser un solo cuerpo (Cristo) y todos hemos sido abrevados por el mismo Espíritu.⁶ Recordemos que el Espíritu, que conduce a la Iglesia, es el que distribuye los carismas, que deben ser usados en armonía comunitaria, y que entre los grandes frutos del Espíritu está el amor, la paz, etc.

A nosotros, dice Pablo, Dios nos reveló por el Espíritu⁷ el misterio de su sabiduría⁸, que había permanecido oculto. Porque es el Espíritu el que explora las profundidades de Dios. Nadie conoce lo que está en Dios sino el Espíritu de Dios.⁹ Nosotros hemos recibido este Espíritu que viene de Dios para que conozcamos lo que nos es regalado por Dios. Y, por eso, no hablamos en el lenguaje de la sabiduría humana, sino en el que enseña el Espíritu, significando lo que es espiritual en términos espirituales (1Co 2, 6-13).¹⁰ Según Ef 3, 5s, el misterio oculto ahora ha sido revelado por el Espíritu¹

Espíritu es recibido por la escucha de la fe (Ga 3, 5). Véase Hch 6, 5; 11, 24. Según E. Schweizer (*Pneûma*, 412), en Lucas, en cambio, ni la fe ni la salvación son adscritas al Espíritu. La obediencia y la fe preceden. La oración no es un acto del Espíritu. Se reza para que éste venga. La mera existencia de la comunidad no se debe al Espíritu, pero sí su acción misionera. "El Espíritu sólo da el poder que capacita al creyente para realizar tareas especiales, para expresar su fe en la acción concreta" (*Ib.*)

¹ Cf. p. e. Hb 6, 4. Véase Hb 2, 4. Recordemos que nosotros nacemos del Espíritu y que éste es un don interior, que inhabita en nosotros (cf. p. e. 1Co 3, 16) y nos transforma.

² Véase Ef 2, 22, etc.

³ Es el Espíritu que nos hace ser de Cristo y que Cristo esté en nosotros (Rm 8, 9s). Con el Espíritu del Dios viviente se escribe la carta de Cristo que son los Corintios (2Co 3, 3).

⁴ Esto va en relación con la fe en Jesucristo y con el amor fraterno. A Dios nadie lo ha visto (1Jn 3, 23; 4, 12).

⁵ Ef 4, 3s.

⁶ 1Co 12, 13.

⁷ Esteban, lleno del Espíritu Santo, vio la gloria de Dios y a Jesucristo de pie a su derecha Hch 7, 55s).

⁸ Ha estado hablando del lenguaje de la cruz que es locura para los que perecen (1Co 1, 18).

⁹ El conocimiento por el Espíritu, de Pablo (que ahora, según 2Co 5, 16, ya no conoce a Cristo según la carne), es diferente al Hijo revelador de Jn, pero recordemos que Jesús envía el Paráclito, según Jn, para continuación, actualización y profundización de lo de él, y que las palabras de Jesús tienen que ser comprendidas en el Espíritu porque son Espíritu y vida (Jn 6, 63).

¹⁰ El hombre psíquico no capta lo que viene del Espíritu de Dios (1Co 2, 14). "En 1Co 2, 13-15, el espiritual es el hombre que conoce la obra salvadora de Dios, gracias al Espíritu de Dios; en cambio, el psíquico es ciego para ella" (E. Schweizer, *Pneûma*, 436).

DIOS UNO Y TRINO I

Espíritu¹ a sus (de Cristo) santos apóstoles y profetas: los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo, coparticipantes de la promesa en Jesucristo por medio del Evangelio.²

Como ya vimos, el Espíritu es el que habla en las Escrituras y en los profetas del N. T. Según 1Co 14, 32s³, "los espíritus de los profetas están sometidos a éstos, porque Dios no es un Dios de desorden sino de paz." Y las profecías son discenidas por la comunidad.⁴ En la revelación del Ap, el vidente pasa a estar en Espíritu.⁵ El Espíritu⁶ es el que habla a las Iglesias; y el que tenga oídos, que escuche.⁷ Y el espíritu de la profecía da testimonio sobre Jesús (Ap 19, 10). El Espíritu y la Iglesia dicen "ven" a Jesús (cf. Ap 22, 17).

Recorridas brevemente las citas del N. T., quisiera presentar ahora algunas reflexiones de conjunto.⁸ El Espíritu. igual que en el A. T., es la fuerza de Dios, su poderoso soplo de vida (viento), que penetra en el hombre y lo transforma.⁹ Dada esa penetración, el Espíritu está ahora en el interior del creyente, en su corazón. A veces, en esta interioridad puede resultar difícil el distinguir entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre.¹⁰

Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo de María Virgen. Es un hombre ungido por el Espíritu y lleno de él. Pero el Espíritu aparecería relativamente poco en el Jesús

¹ Véase Ef 1, 17.

² El Espíritu de Cristo, que estaba presente en los profetas, atestiguaba de antemano los sufrimientos de Cristo y su gloria posterior. Y a los profetas les fue revelado que no era para ellos mismos, sino para vosotros, escribe Pedro, aquello que ahora los predicadores del evangelio os han anunciado bajo la acción del Espíritu Santo, enviado desde el cielo, aquello que los ángeles ansían contemplar (1P 1, 10-12).

³ Cf. Ap 22, 6.

⁴ 1Co 14, 29. Cf. 1Ts 5, 20s.

⁵ 1, 9s. En el día del Señor. ¿Durante una liturgia? Cf. Ap 4, 2. El vidente es trasladado en espíritu al desierto (Ap 17, 3) o a una gran montaña elevada (Ap 21, 10).

⁶ Los siete espíritus que están delante del trono de Dios pueden ser el Espíritu Santo en su plenitud (Ap 1, 4). Cf. Ap 4, 5; Is 11, 2. El mesías tendría la plenitud del Espíritu (Ap 3, 1; 5, 6).

⁷ Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22. Cf. 14, 13.

⁸ B. Villegas (*op. cit.*, 87-89) sintetiza de la siguiente manera los rasgos más característicos de la pneumatología neotestamentaria: 1) El Espíritu es principio de la experiencia religiosa propiamente cristiana. En el Espíritu se reconoce a Cristo y se tiene que coordinar con la fe cristológica. La acción reveladora del Espíritu puede tomar una línea apologética y otra sapiencial, contemplativa. El núcleo más entrañable de la experiencia del Espíritu consiste en la evidencia que comunica de la presencia del resucitado (como alguien con quien se puede entrar en comunión religiosa). Puede ser también fruto de la experiencia del Espíritu la capacidad de reconocer en los procesos contingentes la intervención de Cristo el Señor en su lucha contra el mundo y sus poderes. 2) Principio de edificación eclesial. El Espíritu engendra el sentimiento de comunión y la conciencia de que los dones particulares son servicios. Da la capacidad de testimonio, de valentía para sufrir con gozo. Da a la Palabra anunciada los caracteres que permiten reconocerla y acogerla como la palabra de Dios: no sólo por los signos milagrosos sino por la convicción contagiosa y por la inspiración de palabras eficaces que interpelan. 3) Principio de libertad. Libera del miedo a la muerte por la esperanza que suscita en el amor. Origen de actividad libre y gozosa, al transformar las raíces mismas de la existencia para hacerlas permeables a la irrupción gratuita y trascendental de la gracia. Entonces se cumple la ley con connaturalidad. Es un paradigma de acción libre y gratuita. Rescata al hombre verdadero, latente en el hombre carnal.

⁹ Según E. Schweizer (*Pneûma*, p. e., p. 397) en el A. T. es la fuerza de Dios para determinados hechos.

¹⁰ Recordemos que las citas **ruah** en el A. T., según Y. Congar (*Je crois...*, p. 19s), las podemos agrupar en tres conjuntos cuantitativamente no muy diferentes: el viento, el espíritu del hombre y el espíritu de Dios. El **pneûma** griego del N. T. tiene también estos tres sentidos.

DIOS UNO Y TRINO I

histórico.¹ ¿Se reveló entonces como el Espíritu del N. T., que veremos después? Todo se concentra en Jesús y en lo que él dice del Padre. Como afirma Jn 7, 39, refiriéndose al Espíritu que recibirían los creyentes, no había entonces Espíritu, porque Jesús no había sido todavía glorificado.²

La glorificación de Jesús es una obra creadora del Padre por el Espíritu.³ Por el Espíritu de santidad lo resucita y lo constituye Hijo de Dios con poder (Rm 1, 4). Jesús es vivificado por el Espíritu (1P 3, 18)⁴ y pasa a ser espíritu vivificante (1Co 15, 45), como el Espíritu Santo que vivifica.⁵ El Señor es el Espíritu (2Co 3, 17), exclamará Pablo. El Señor resucitado insufla el Espíritu Santo en los discípulos (Jn 20, 22), o recibéndolo del Padre en la su exaltación, lo derrama sobre ellos (Hch 2, 33).⁶ Para el cristiano la experiencia de pascua es fundamentalmente la experiencia del Espíritu, ya sea en el resucitado, ya en ellos mismos.

Esta donación del Espíritu, gran regalo de la plenitud del tiempo, es masiva⁷, es a todo el pueblo creyente⁸ y para siempre (Jn 14, 16). Es una donación que trae consigo el mundo futuro en la resurrección de Jesús, anticipo de la nuestra (Rm 8, 11).⁹ Esto significa, en la conciencia cristiana, que los últimos tiempos, la escatología, ha llegado. Aunque el Espíritu lleve consigo la libertad (2Co 3, 17), e irrumpa cuando quiere (p. e. en Pentecostés o a los gentiles de Cornelio) y sea misterioso como el viento (Jn 3, 8) (porque es don de Dios¹⁰), y conduzca a la Iglesia y manifieste en ella su fuerza, sin embargo, va a ser dado por la imposición de manos de los apóstoles¹¹ y todo cristiano va a ser bautizado en el Espíritu.¹² Parecida a esta administración del Espíritu por la Iglesia, la profecía, palabra del Dios absoluto, como todo carisma, tiene que ser armónica en la asamblea¹³, debe ser discernida¹⁴, y debe corresponder a la fe verdadera, al Espíritu de la verdad.¹⁵ Esta, por decirlo así, entrega del Espíritu a la Iglesia, sería como un aspecto "encarnatorio" de la misión del Espíritu.

¹ Otra cosa es la retroproyección de la pascua sobre la vida de Jesús, p. e. sobre la infancia o la relectura trinitaria de la experiencia bautismal. E. Schweizer (*Pneûma*, 402) después de pasar revista a las citas de Mt y Mc, opina: "Con seguridad sólo una de estas citas (Mc 13, 11par) en su substancia puede ser retrotraída al mismo Jesús".

² Como Jesús es el poseedor del Espíritu, tiene que irse para que el Espíritu se distinga de él. M. J. Le Guillou (*Le développement de la doctrine sur l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament*, p. 729, en *Credo in Spiritum Sanctum...*, pp. 729-739) opina: "Es paradójal constatar que Cristo, lleno del Espíritu Santo, no obrando sino por él, habla relativamente poco del Espíritu. Es que la persona del Espíritu no puede manifestarse sino en el testimonio de Amor que Cristo nos da en la cruz: él entrega su Espíritu a su Padre para que éste pueda comunicárnoslo." G. M. Salvati (*Espíritu Santo*, p. 482, en *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, pp. 478-493) insinúa que Mt y Mc disminuyeron lo del Espíritu en Jesús para que éste no fuera tenido como uno de tantos carismáticos.

³ Cf. Hch 2, 33; Rm 8, 11.

⁴ Cf. 1Tm 3, 16.

⁵ Jn 6, 63; 2Co 3, 6. Esto va a estar en la base de la dificultad para distinguir algunos aspectos de la obra del Hijo de la obra del Espíritu.

⁶ Cf. Tt 3, 5s.

⁷ Además plenifica: se puede estar lleno del Espíritu Santo.

⁸ Cf. p. e.: Jn 3, 5; 7, 39; Hch 2, 1.38; 10, 44; Rm 8, 9; 1Co 12, 7.13. Véase Lc 11, 13.

⁹ Recibimos el Espíritu como primicias (Rm 8, 23) y arras (2Co 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14).

¹⁰ Hch 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17.

¹¹ Hch 8, 17-19; 19, 6. Véase Dt 34, 9; 1S 16, 13.

¹² Mt 28, 19; Jn 3, 5-7; 1Co 6, 11; 12, 13; Tt 3, 5s

¹³ El espíritu de los profetas está sometido a los profetas (1Co 14, 32).

¹⁴ 1Co 14, 29; 1Ts 5, 20s; 1Jn 4, 1. Cf. 1Co 12, 10.

¹⁵ 1Co 12, 3; 1Jn 4, 2s.6; 5, 6.

DIOS UNO Y TRINO I

Y en esta donación del Espíritu se va mucho más allá de lo que el Espíritu hacía en el A. T.¹ Porque es el espíritu del Hijo, de filiación adoptiva, que en Cristo nos hace hijos de Dios y clamar ¡Padre!, y que atestigua a nuestro espíritu que somos hijos y coherederos (Rm 8, 15-17; Ga 4, 6s).² Ahora el Espíritu de vida es el de vida eterna³, de resurrección gloriosa de los muertos. Es el Espíritu de vida que nos liberó de la ley del pecado y de la muerte (Rm 8, 2). Es el Espíritu de la regeneración⁴, del nacimiento de arriba.⁵ Es el Espíritu de la Nueva Alianza, impreso en nuestros corazones⁶, que inhabita en nosotros⁷; alianza que no es de la letra que mata, sino del Espíritu que vivifica (2Co 3, 6). El Espíritu es santo y nos santifica.⁸ Y en él, por Cristo, tenemos acceso al Padre.⁹ Es la hora de adorarlo en espíritu y en verdad, porque Dios es espíritu (Jn 4, 23s).

Estamos en la escatología comenzada y el Espíritu mira hacia su consumación.¹⁰ Por eso el Espíritu es primicia y arras del futuro, de la herencia. Está conectado a la esperanza¹¹, que aspira con pasión a la resurrección de los muertos (Rm 8, 23s), que realizará el Padre mediante el mismo Espíritu.¹² Pero si el Espíritu nos conecta al futuro, también nos conecta al pasado, recoge, por así decirlo, el pasado profético¹³, y nos recuerda lo que dijo Jesús, conduciéndonos a la verdad plena.¹⁴ En este sentido, el Espíritu nos une al pasado y nos abre al futuro: es la actualización de ambos. El Espíritu de la verdad no trae una nueva revelación independiente de la de Cristo, porque todo lo del Padre es de Cristo.¹⁵ El Espíritu va actualizando para nosotros lo de Cristo. En el Espíritu confesamos que Cristo es Señor (1Co 12, 3). Y él nos revela el misterioso plan de Dios, la sabiduría de la cruz (1Co 2, 10.12; Ef 3, 5s).

Cristo funda la Iglesia, pero esta fundación alcanza su plenitud en Pentecostés por el Espíritu. Ahora la Iglesia tiene el Espíritu y puede comunicarlo por el bautismo y la imposición de manos. El Cuerpo de Cristo nace del bautismo en el Espíritu (1Co 12, 13). El Espíritu conduce a la Iglesia¹⁶ y la abre a los gentiles (Cornelio y misión paulina). El Espíritu es el que distribuye la riqueza de los carismas a cada miembro de la Iglesia.¹⁷ El Espíritu es el que conduce a los Hijos de

¹ Según E. Schweizer (*Pneûma*, 424s), Pablo adopta la línea helenística, porque le daba una oportunidad única para interpretar el Espíritu como la nueva existencia y en relación al Redentor. Pero fiel al A.T., el Espíritu no estará a disposición del hombre, porque es el Espíritu de Dios. Además es el de la sabiduría de la cruz (*Ib.*, 424s). Según este autor (*Ib.*, 416s), la línea helenística consistía en una esfera substancial en la que se entra, diferente de la fuerza de Dios del A. T. para actos determinados.

² El Espíritu reza en nuestro interior (Rm 8, 26s).

³ Ga 6, 8, etc.

⁴ Tt 3, 5.

⁵ Jn 3, 3.6-8

⁶ 2Co 1, 22; Ga 4, 6. Cf. Jr 31, 31-34. Hemos sido marcados con el sello del Espíritu Santo (2Co 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30).

⁷ Rm 8, 9.11; 1Co 3, 16; 6, 19; 2Tm 1, 14

⁸ Rm 15, 16; 1Co 6, 11; 2Ts 2, 13.

⁹ Ef 2, 18.

¹⁰ Antes también el Espíritu profético miraba al futuro.

¹¹ Ga 5, 5; Rm 15, 13.

¹² Rm 8, 11.

¹³ En la Escritura nos habla el Espíritu.

¹⁴ Jn 14, 26; 15, 26; 16, 13-15.

¹⁵ Cf. Jn 16, 13-15.

¹⁶ Acompaña también con manifestaciones de poder.

¹⁷ 1Co 12, 8-11

DIOS UNO Y TRINO I

Dios¹, quienes deben andar en el Espíritu² y tener sus frutos.³ Aunque Cristo es el único que ha visto al Padre y nos lo ha contado⁴, el Espíritu conoce el interior de Dios y éste nos revela por él el misterio mantenido oculto durante los siglos (1Co 2, 7-13). El Espíritu de la verdad nos hace testigos⁵ y él mismo afronta al mundo convenciéndolo de pecado y de justicia y de juicio.⁶ El Espíritu es el otro Paráclito⁷ que continúa lo de Cristo, quien volvió al Padre⁸, aunque continúa presente⁹ y nos da el Espíritu.¹⁰

En el Espíritu como gran actor en la Iglesia y, sobre todo, como el otro Paráclito que continúa lo de Cristo, se va perfilando la tercera persona en Dios¹¹. Porque para Pablo y Juan tanto Jesús como el Paráclito son abogados, portavoces, que dan testimonio a los hombres y también interceden por ellos delante de Dios.¹² No se debería dudar de que el Espíritu fuera divino por su poderosa obra en íntima dependencia de Dios. Nos recreaba e introducía en la intimidad de Dios (hijos). Estaba en el interior de Dios (1Co 2, 10s), que es Espíritu, y tenía su santidad. El crecimiento en la explicitación de la divinidad de la persona de Jesús, lleva consigo el desvelamiento del Espíritu

¹ Rm 8, 14.

² Rm 8, 4; Ga 5, 16.

³ Ga 5, 22-25.

⁴ Jn 1, 18; 6, 46; Mt 11,27par.

⁵ Hch 1, 8. Cf. Hch 5, 32.

⁶ Jn 16, 8-11

⁷ Jn 14, 16.

⁸ Cf. p. e. Jn 16, 7.

⁹ P. e. Mt 28, 20.

¹⁰ El Padre nos da el Espíritu por medio de Cristo. El Padre actúa mediante el Espíritu.

¹¹ Opina A. W. Wainwright (*La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1976, p. 261): "El Nuevo Testamento apoya la opinión de que el Espíritu no se identificó con Cristo, sino que fue mirado como personal, aunque, como hemos visto, muchas de las referencias son compatibles con la opinión de que era una fuerza impersonal. El Espíritu no respondió al Padre de la misma manera que el Hijo. Solamente Pablo habla del Espíritu que intercede; y aún este pasaje queda mejor interpretado como una descripción de la dirección dada por el Espíritu a las propias plegarias de los hombres y a las intercesiones de los mismos, que como parte de un diálogo entre el Espíritu y el Padre." A. Peñamaría de Llano (*El Dios de los cristianos. Estructura introductoria a la Teología de la Trinidad*, Madrid 1990, p. 164) advierte: "Pero hay que admitir que su personalidad -y, por tanto, su distinción- no parece unívoca con la del Padre y la del Hijo, que se muestran como personalidades autoconsistentes y además afrontadas o con forma propia y semejantes entre sí. La personalidad de Jesús es la de un hijo que procede del padre en semejanza. La del Espíritu, en cambio, es la de un hálito vital o flúido (viento, fuego, agua) que procede no por imagen, y por lo tanto inaferrable o sin forma; además, co-subsistente o nunca subsistente por sí sólo, pues siempre se relaciona con el Padre o con el Hijo no especularmente desde sí mismo sino enlazadamente desde el otro de ellos como Espíritu de ambos (cf. Lc 3, 22; 10, 21), o con el Padre y con el Hijo desde las criaturas (Ga 4, 6; Rm 8, 14-16; Jn 4, 23s; 1Co 12, 3; Ap 22, 17)."

¹² Cf. Rm 8, 27.34; Jn 14, 16; 1Jn 2, 1. El Espíritu nos testimonia las obras de Dios, que somos hijos de Dios. Dice Kl. Berger (*op. cit.*, 188): "Como portador de los hombres ante Dios e igualmente como testigo en medio de un acontecer en conjunto concebido jurídicamente, el Espíritu es percibido, en forma inicial, como persona." Esta "personalización" se distingue del simple "hypostasiar" a la fuerza o la sabiduría de Dios cuya acción sólo va desde Dios al mundo, porque en este caso la dirección es doble. "Pues aquí ya no se trata únicamente de lo que sale de Dios sino también de lo que, efectivamente y permaneciendo, vuelve a Dios: el Espíritu es una potencia puesta por Dios junto a los hombres y entre ellos, que ahora y por sí misma, en nombre de los hombres, se presenta ante Dios. Además de Rm 8 y Jn 14, 16, hay que enumerar también Ap 22, 17, donde el Espíritu suplicando se dirige, por sí mismo, a Jesús" (*Ib.*). Esto significa una extrema solidarización de Dios con el hombre, una kénosis de Dios. "Dios se ha así definitivamente autolimitado contra toda posible cólera de parte de él" (*Ib.*, 189). En el N. T. el Espíritu no aparece como mediador de la creación, sino en estrecha relación a la nueva creación, que para Pablo es una revelación (cf. *Ib.*).

DIOS UNO Y TRINO I

como persona, como tercera persona en Dios.¹ Porque también es el Espíritu del Hijo, que es persona distinta del Padre: el Padre se lo da al Hijo, éste lo recibe y nos lo derrama.² La Iglesia lo tiene. Este Espíritu pascual, es plenitud de la revelación del Espíritu en la Biblia. Esta fuerte experiencia neotestamentaria del Espíritu lleva a la piedad cristiana a construir fórmulas ternarias relativamente homogéneas³, como la de 2Co 13, 13. Esto culminará en la fórmula del bautismo de Mt 28, 19, en lo que lo único que distingue entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es el lugar de ordenamiento en la fórmula. Era lógico integrar al Espíritu, dado el bautismo en el Espíritu⁴, y el Espíritu en el bautismo de Jesús.⁵ Pero en este proceso, la explicitación de la personalidad del Espíritu de Dios (fuerza de Dios) no se concretó en que el Espíritu llegará a ser llamado directamente "Señor" (salvo el discutible texto de 2Co 3, 17s) y "Dios". En el Credo tampoco va a ser llamado directamente "Dios". Y la explicitación del dogma va a seguir este mismo proceso: primero es el Hijo como consubstancial y distinto del Padre, y esto arrastrará al Espíritu como tercera persona en Dios (concilio de Constantinopla I, año 381).

Es el Espíritu de Dios el Padre, que procede de junto al Padre (**hò parà toû patròs ekporeúetai**) (Jn 15, 26) y es dado por él y enviado por él en el nombre de Cristo.⁶ Pero también aparece a veces como Espíritu del Hijo⁷ (de filiación adoptiva⁸), enviado por él⁹, y dado por él, quien, a su vez, lo ha recibido del Padre.¹⁰ Concluimos, entonces, que el Espíritu nos lo da el Padre por Cristo. El Espíritu de Dios se ha revelado en el N. T. como también Espíritu del Hijo. Pero recordemos que el Hijo se encarna por obra del Espíritu, que el Espíritu lo unge en el bautismo y lo resucita, que el Espíritu permanece¹¹ siempre sobre él en plenitud.¹²

A veces puede parecer difícil distinguir, p. e. en Pablo, la acción específica del Espíritu respecto a la del Cristo resucitado, porque Cristo es espíritu y nos da su Espíritu y, por otro lado, en el Espíritu nos unimos y configuramos con Cristo, el Hijo.¹³ Así, por ejemplo: el estar en Cristo y estar en el Espíritu tienden a equivaler¹⁴; Cristo y Espíritu son vivificantes.¹⁵ Pero Cristo es el que obra a

¹ Además, una vez admitida la pluralidad dentro de la divinidad, no es tan difícil incluir al Espíritu lo mismo que al Hijo.

² Hch 2, 33.

³ Los tres están "coordinados" por un "y", que en cierto sentido los encuadra, dada la brevedad de la fórmula. Hay muchas otras fórmulas en que aparecen los tres actuando, con distinciones en la acción, de las que trataremos en la sección siguiente.

⁴ Cf. p. e. Mt 3, 11par; Jn 1, 33; 3, 5.Hch 1, 5; 11, 16; 1Co 12, 13; Tt 3, 5.

⁵ Hch 10, 38; Mt 3, 16spar.

⁶ Jn 14, 26

⁷ Cf. p. e. Ga 4, 6.

⁸ Rm 8, 15

⁹ Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7.

¹⁰ Hch 2, 33.

¹¹ Jn 1, 32s

¹² Jn 3, 34.

¹³ F. X. Durrwell (*El Espíritu Santo...*, 87) dice: "La diferencia es la que hay entre la inhabitación y la incorporación: el fiel queda incorporado a Cristo y habitado por el Espíritu."

¹⁴ E. Schweizer, comentando Rm 8, 1-11, donde equivale que el Espíritu esté en nosotros a que Cristo esté en nosotros y a nosotros en ellos, dice (*Pneûma*, 433): "Es la idea de una fuerza (poder), en cuya esfera el hombre ha entrado y que así da forma a su sentir, su andar, su someterse a la ley de Dios. Este poder no es anónimo o desconocido. Es idéntico con el Señor exaltado, cuando este Señor es considerado no en sí mismo sino en su obra hacia la comunidad."

¹⁵ Pero de sólo Cristo dice que es su vivir (Flp 1, 21; Ga 2, 20). Pero sólo del Espíritu se dice que es nuestra primicia y arras, que distribuye los carismas pneumáticos, etc.

DIOS UNO Y TRINO I

través del Espíritu (Rm 15, 18s), y no al revés (el Espíritu es el tercero); y nosotros nos configuramos a Cristo¹ (y no al Espíritu), a su pasión y resurrección, como miembros de su cuerpo.² Y es en el sacrificio de Cristo, donde Dios nos reconcilió; y es la venida de Cristo, la que esperamos.³ Expresándonos en lenguaje más joánico, Cristo es el Logos (unigénito; imagen del Padre según Pablo⁴) encarnado y exaltado, y el Espíritu es la fuerza de Dios⁵, que en el Nuevo Testamento brota para nosotros de la pascua de Cristo, nos penetra y nos transforma.⁶ Parafraseando, a nuestra manera, 1Jn 2, 23, podemos decir: el que tiene el don del Espíritu tiene al Hijo, y el que tiene al Hijo es porque tiene al Espíritu en él. El Padre recapítula todo en Cristo (que tiene la primacía en todo)⁷, por el Espíritu con el que hemos sido sellados.⁸

3) Fórmulas trinitarias en el N. T.

Textos trinitarios en que aparezcan el Padre (Dios), el Hijo y el Espíritu Santo dentro de cierta proximidad son muchísimos y ofrecen la riqueza de las diferencias en lo que se atribuye a cada uno de los tres.⁹ Nos ayudan para la visión de conjunto. Por ejemplo, en ellos salta a la vista que todo viene de la voluntad del Padre (a cuya gloria todo es), que nuestra redención y filiación es por medio de la sangre del Hijo, que la apropiación (interiorización) de esta redención es por medio del Espíritu.¹⁰ Pero, como estos textos ya han sido utilizados en diversas partes de este trabajo, ahora sólo mostraremos uno que otro como muestra y recordatorio, para pasar después a alguna de las fórmulas. Ellos nos advierten cómo la vida cristiana y el pensar teológico están referidos a los tres, y la yuxtaposición de los tres no era sentida como un problema de la doctrina sobre Dios, es decir como peligro frente a la unidad de Dios, aunque autores como Pablo y sobre todo Jn van poniendo los fundamentos para una respuesta trinitaria. Pero más allá de las diversas citas, W. Kasper afirmará¹¹: "la confesión trinitaria es la estructura básica y el núcleo del testimonio neotestamentario que sustenta toda la fe en Dios y en Cristo", y no una colección de textos sueltos o un añadido tardío. Esperamos que esto haya quedado claro en el estudio hasta ahora realizado.

Comencemos por Ef 4, 4s, donde fundamenta así la exhortación a la unidad y paz: "un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como vuestra vocación os ha llamado a una esperanza; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, quien está sobre todos, y por todos y en todos". Lo interesante de esta cita es que no se destacan los tres aparte, sino que van entreverados con elementos unitarios de la Iglesia y de la fe. Dice Pablo en 1Co 12, 4-6: "Hay

¹ Rm 8, 29; 2Co 3, 18; Ga 4, 19; Flp 3, 21.

² 1Co 12, 12.27; Ef 5, 30, etc.

³ 1Co 16, 22; 1Ts 1, 10. Además al Espíritu se le atribuyen funciones peculiares, como ya vimos al tratar de Pablo.

⁴ 2Co 4, 4; Col 1, 15.

⁵ Que lleva a la consumación el mundo nuevo, como estaba profetizado.

⁶ En cierto sentido podríamos decir que el Espíritu sería como la esfera, el elemento en que se realiza nuestra unión a Cristo.

⁷ Col 1, 18.

⁸ Ef 1, 10.13.

⁹ P. e. Mc 1, 10spar; Lc 1, 35; 24, 49; Jn 1, 33s; 14, 16.26; 15, 26; 16, 10.15; 20, 21s; Hch 2, 32s.38s; 5, 30-32; 7, 55s; 10, 38; 11, 17; 20, 28; Rm 1, 3s; 5, 5-8; 8, 3s.9.11.15-17; 14, 17s; 15, 16.30; 1Co 2, 14-16; 6, 11.15-20; 2Co 1, 21s; 3, 3; Ga 3, 11-14; Ef 2, 19-22; 3, 14-17; 5, 18-20; Flp 3, 3; Col 1, 6-8; 2Ts 2, 13s; Tt 3, 4-6; Hb 2, 3s; 9, 14; 10, 29-31; 1P 1, 2; 4, 14; 1Jn 3, 23s; 4, 2.13s; 5, 6-9; Jud 20s; Ap 1, 4s. Más citas pueden consultarse en A. W. Wainwright, *op. cit.*, cap. 4.

¹⁰ La teología atribuirá la santificación al Espíritu. Creemos que este tríptico está expresado en la fórmula litúrgica de 2Co 13, 13.

¹¹ *Op. cit.*, 279. Véase *Ib.*, 278-284.

DIOS UNO Y TRINO I

diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; y hay diversidad de ministerios, y el Señor es el mismo; y hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo, el que opera todo en todos". Pablo intenta ordenar e interpretar teológicamente la gran riqueza carismática de los corintios. Quiere fortalecer la unidad y la consistencia de la reunión comunitaria. Según F. J. Schierse¹, "a la tripartición de 1Co 12, 4-6 le corresponde, pues, un acentuado carácter retórico".² Para hablar adecuadamente del Espíritu Santo, nombra a Dios y al Señor Jesús. Si atribuye los carismas al Espíritu, Pablo no pudo dejar de decir que todo es obrado por el Padre y que el ministerio nos refiere al Señor Jesús; al tratar de la experiencia cristiana no pudo dejar de contextualizarla trinitariamente.

El plan salvífico se desarrolla, por ejemplo, en Ga 4, 4-6³: "Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescata a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la filiación adoptiva. Sois hijos, ya que Dios envió al Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: ¡**Abba**, Padre!". Y en la solemne bendición de Ef 1, 3-14 afirma el autor de la epístola: el Padre de Nuestro Señor Jesucristo nos ha bendecido con toda bendición espiritual en Cristo, por cuanto nos ha elegido desde antes de la fundación del mundo para ser santos ante él en el amor, nos ha predestinado, según su beneplácito, a ser hijos adoptivos por Jesucristo para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos ha agraciado en el bienamado, en el cual, por su sangre, nosotros tenemos la redención, el perdón de los delitos según la riqueza de su gracia, que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, nos ha hecho conocer el misterio de su beneplácito para la plenitud de los tiempos, que es recapitular todo en Cristo, en quien nosotros, según su designio poderoso, hemos recibido nuestra parte para ser alabanza de su gloria, nosotros que hemos esperado en Cristo, en el que hemos oído la Palabra, en el que creyendo hemos sido sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es arras de nuestra herencia hasta la redención de la adquisición (por Dios), para la alabanza de su gloria. Y en Ef 2, 18 no dice que ambos pueblos por Cristo (que nos reconcilió por su cruz en un cuerpo para Dios) tenemos el acceso al Padre en el Espíritu. Es de notar el uso de las preposiciones: por Cristo, en el Espíritu, hacia el Padre.

En la despedida de 2Co (13, 13) nos encontramos con una fórmula litúrgica: "La gracia del Señor Jesucristo, y el amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo con todos vosotros". En otras despedidas utiliza Pablo un paralelo cristológico abreviado: "La gracia del Señor Jesucristo con vosotros, o con vuestro espíritu".⁴ En la gracia del Señor Jesús se revela el amor de Dios. En Flp 2, 1s podría reflejarse un uso exhortativo de esta fórmula. En Mt 28, 19, Jesús dice: "Id, pues, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo." Esta fórmula presupone una larga reflexión sobre el bautismo. Primitivamente sólo se invocaba sobre el neófito el "nombre de Jesucristo" o el "nombre del Señor Jesús".⁵ La mención del nombre marcaba al neófito como posesión del Señor y le colocaba bajo su protección. Según Schierse⁶, esto bastaba en un ambiente judío, pero no en un ambiente pagano en que tenían que abandonar a los ídolos.⁷ Y la fe

¹ *Op. cit.*, 161.

² Según Schierse, en vers. 10 se enumeran las "operaciones" entre los carismas, y en 1Co 12, 28-31 los ministerios eclesiales, los carismas (don de curaciones, don de profecía, don de lenguas, interpretación), así como las operaciones, se atribuyen a Dios como autor.

³ Véase 1P 1, 2.

⁴ 1Co 16, 23; Ga 6, 18; Flp 4, 23; 1Ts 5, 28; 2Ts 3, 18.

⁵ Hch 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 1Co 1, 13.15. El "nombre", según el pensamiento hebreo, es la misma persona. En este caso se establece una relación personal con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. Respecto a la evolución del bautismo cristiano hasta la fórmula de Mt 28, puede consultarse Kl. Berger, *op. cit.*, 185.

⁶ *Op. cit.*, 159.

⁷ 1Ts 1, 9.

DIOS UNO Y TRINO I

en Dios era una de las doctrinas fundamentales¹, que se enseñaba en la instrucción bautismal. Pero es también indudable que los que pedían el bautismo aprendían que Dios enviaría el Espíritu de su Hijo a sus corazones para clamar "**Abba**".² Por eso concluye Schierse³ que la fórmula trinitaria "puede comprenderse muy bien como síntesis de la catequesis bautismal que amplifica y enriquece la invocación originaria del nombre de Jesús." "Al bautizado no se le pedía una confesión de la Trinidad de Dios; debía creer en un solo Dios, que se había revelado por medio de su Hijo y que daba a los creyentes participación en su Santo Espíritu, como arras de la futura gloria de hijos." Esta intelección está evidentemente conectada con el relato del Bautismo de Jesús. Esta fórmula será clave para el desarrollo del dogma trinitario.

¹ Hb 6, 1.

² Ga 4, 6; Rm 8, 15.

³ *Ib.*, 160.

PARTE III: CAMINO HACIA EL CREDO, LA FORMULA TRINITARIA Y CIERTA EXPLICACION¹

A) Formación del Credo

La liturgia de la primitiva comunidad cristiana tiende a ser trinitaria, sobre todo en torno al bautismo y a la Eucaristía. En torno al bautismo y a su fórmula (Mt 28, 19) se va desarrollando el Credo Bautismal, al que adhiere el neófito. Se van agregando datos, especialmente respecto al Hijo. La triple inmersión del bautismo va a ir acompañado de un triple interrogatorio. S. Hypólito, muerto el 235 y testigo de la liturgia romana, nos transmite el siguiente interrogatorio. *¿Crees en Dios el Padre omnipotente?; ¿Crees en Cristo Jesús el Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, que murió, fue sepultado y al tercer día resucitó vivo de entre los muertos, y ascendió a los cielos y está sentado a la diestra del Padre y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?; ¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia y en la resurrección de la carne?* ² Esto ya es parecido al símbolo apostólico (Credo corto) y al interrogatorio actual de la liturgia del bautismo.

Jn 1, 1s llamó al Hijo preexistente Logos³ (Verbo, Palabra), Dios, por el que todo fue creado. Esto nos recuerda la sabiduría creadora de Pr 8, 22ss. Ella fue creada en el comienzo (antes de la creación del mundo) o engendrada o poseída, según la traducción que se quiera dar. La creación se ha hecho con sabiduría, luego ésta es anterior a la creación. Y Cristo es la sabiduría de Dios (cf. 1Co 1, 30). Dios creó el mundo mediante la Palabra (Gn 1, 1ss) y por medio de ella conduce la historia de salvación. Pero, en Cristo, el Hijo, Dios habló su Palabra definitiva (Hb 1, 1s). Los cristianos tenían la experiencia de esta Palabra definitiva, escatológica. Y si Cristo era la palabra escatológica, tenía que estar al comienzo para la creación. El judaísmo helenista había impregnado el concepto de la Palabra del A. T. con la especulación sobre la sabiduría, co-estante personal en Dios. Esta Palabra-Sabiduría es mediadora de la creación y de la revelación.

El vocablo 'Logos' estaba en el corazón del pensamiento y de la civilización griegos. Según H. M. Kleinknecht,⁴ "es un presupuesto evidente para el griego que en las cosas, en el mundo y en su curso, gobierna un **lógos** primario, una ley captable y cognoscible; un **lógos** que, en substancia, recién hace posible el conocer y entender en el **lógos** humano. Pero este **lógos** no es significado como algo solamente captable teóricamente sino también como algo que obliga y determina una vida verdadera y un obrar: el **lógos** es, por lo tanto, norma." Si para el A. T., Logos era la Palabra interpeladora de Dios, para el griego es intramundana, no es histórica; va con la autocomprensión humana. Para los estoicos, inspirados en Heráclito, que concebían el universo como un gran organismo vivo en desarrollo, el Logos era como su fuerza pneumática, como el fuego creador que penetra todo y lo va desarrollando racionalmente, según ley. Este lo mantiene unido. Es Dios, es la Naturaleza. Es una semilla divina⁵, que siempre determina el acontecer cósmico. Va dando forma a

¹ Puede consultarse para esto, S. Zañartu, *Historia del dogma trinitario hasta S. Agustín*, manuscrito en Biblioteca de la Facultad de Teología.

² *Tradición apostólica*, n° 21. Cf. Tertuliano, *Adv Prax* 2,1s.

³ Puede consultarse S. Zañartu, *Algunos desafíos...* De este artículo transcribiremos algunas partes.

⁴ *Der Logos in Griechentum und Hellenismus*, p. 80, en *TWNT* IV, pp. 76-89.

⁵ Razones seminales de todas las partes del universo.

DIOS UNO Y TRINO I

una materia sin cualidad.¹ El universo es concebido como un gran organismo vivo. Pero entre los seres del mundo sólo el hombre está dotado de razón (logos **endiáthetos**, inmanente)² que se expresa en palabra (logos **proforikós**, proferido).³ El logos **endiáthetos** del alma humana es una parte del logos universal. Los consensos humanos provienen del logos universal. El hombre debe vivir conforme al logos.

Pero el ambiente cultural en tiempos prenicenos no sólo fue influenciado por estoicismo sino también igualmente por el platonismo, según sus diversos representantes. Y si la cultura estoica planteaba problemas a la plena divinidad de Cristo porque su logos era un principio intramundano, los intermediarios -respecto a la lejanía del Dios trascendente- escalonados y subordinados de los medios platónicos⁴ (p.e. el demiurgo) y los intermediarios del gnosticismo dualista⁵ también los planteaban al Logos o a Cristo. Toda esta tendencia al subordinacionismo tenderá a ver el único y verdadero Dios en el Padre, siendo el Logos o Hijo un Dios subordinado o de segunda categoría. Obviamente que no sólo esto puede impulsar al subordinacionismo, sino la misma reflexión trinitaria⁶ al interior del monoteísmo y su conjunción con el problema de la trascendencia e inmanencia de Dios respecto al mundo.

La afirmación de Jn 1, 14, de que Cristo es el Logos que se hizo carne, servirá como gran puente cultural tendido hacia el helenismo. Será utilizado por los Apologistas cristianos, pero tendrá el peligro, dadas sus connotaciones helenísticas de logos intramundano o dada la escala de descenso platónica, de ser concebido como un Dios de segunda categoría ("Dios", pero "el Dios" es el Padre), como alguien subordinado respecto al Padre, el verdadero Dios. Será el gran revelador del Padre desconocido, a quien se atribuirán todas las teofanías del A. T. Las resonancias helenísticas contribuirán a dar a Cristo y a su doctrina la majestad de lo cósmico. Ofrecerá a los paganos un acceso a Cristo (el logos total) a través de las semillas del logos, que todo hombre tiene. Pero esta cosmologización y universalización del Logos, ¿respetará suficientemente la gratuidad de la intervención de Dios en la historia y en la encarnación? Si Dios creó el mundo con sabiduría y por su palabra, el Logos es anterior a la creación. ¿Pero es eterno? ¿O tuvo un estadio eterno, no personal, como sabiduría del Padre y recién en vistas a la creación fue proferido como logos personalmente diferente? ¿Cómo imaginar este Logos que procede del Padre? Dirán: como el río de la fuente, como los rayos del sol, como el árbol de la raíz. El problema está en que no puede haber una pérdida de substancia de parte del Padre inmutable, lo que es sugerido por el término "engendrar". Lo

¹ Cf. G. Verbeke, *Logoi spermatikoi*, col. 484s, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, col. 484-489. El principio activo, la Naturaleza o Dios, está siempre relacionado a una materia sin determinación cualitativa y viceversa.

² El hombre puede formular enunciados que reflejen los acontecimientos cósmicos. Dice A. A. Long (*Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, [Classical Life and Letters], London 1974, p. 108): "Los eventos cósmicos y las acciones humanas no son, por tanto, acontecimientos de dos órdenes realmente diferentes. En último análisis ambos son consecuencias de lo mismo: el 'logos'."

³ Según Kleinknecht (*op. cit.*, 84), así se concretiza en el estoicismo, en referencia al hombre, el doble sentido de logos: razón y lenguaje.

⁴ Cf. Justino, *1Ap* 60,5-7. Cf. R. Arnou, *Platonisme des Pères*, en *DTC* XII,2, col 2258-2392. P.e. en Plotino la emanación es una cadena con degradación creciente que coincide con el aumento de composición (Cf. *Ib.*, 2278). Cf. *Enn* III,5,3,1.

⁵ Según F. Courth (*Trinität in der Schrift und Patristik* [M. Schmaus, etc., *Handbuch der Dogmengeschichte* II,1a], Herder 1988, p. 61), "el origen de estos derivados seres intermedios, con sus diferenciados eones y jerarquía, a menudo es entendido como generación o emanación del seno del Padre". Y más adelante (*Ib.*, 63) añade este autor: "el salvador, que ciertamente tiene una función esencial en los sistemas gnósticos, es una divinidad derivada y disminuida". Respecto a las religiones de misterio, cf. G. Fries, *op. cit.*, 1412.

⁶ O la reflexión sobre el Padre y el Hijo.

DIOS UNO Y TRINO I

compararán a una antorcha que enciende otra antorcha, sin perder nada de su fuego. O yendo a los fenómenos espirituales humanos: como la Palabra procede del concepto interior, o como cierta voluntad que procede de la mente.¹

Si en los apologistas se daba un plano inclinado hacia el subordinacionismo, este explotó con el arrianismo, justo recién instaurada la paz religiosa en el Imperio por Constantino. Arrió afirmó que el Hijo había sido creado al comienzo de la nada por el Padre, y así, mediante él, el Padre creó el resto. El Hijo era el único creado directamente por Dios, y por eso podía ser llamado "Dios".² Esto era atacar el centro de la fe de la Iglesia. El de Nicea (año 325), primer concilio ecuménico, responde con un Credo antiarriano: el Hijo es *de la substancia del Padre, Dios de Dios, no creado, consubstancial (homooúsios) al Padre*, etc. A continuación copio el Credo íntegro de Nicea, donde subrayo lo que no va a quedar en el Credo del Concilio siguiente, que es el de nuestra misa. *Cremos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de todas las visibles y de las invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consubstancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo.*

Aceptada la plena divinidad del Hijo, algunos quisieron negar la del Espíritu Santo, diciendo que el Espíritu era creatura. Fueron llamados pneumatómacos o macedonianos. El que la Escritura nunca lo llame Dios no viene de que no lo suponga tal, sino de que sólo paulatinamente lo va explicitando, más allá de una fuerza, como persona distinta. Y así a menudo sólo lo llama "el Espíritu de Dios" o que "viene de Dios". Pero la Escritura atribuye efectos divinizadores a la acción del Espíritu, que obviamente son propios de Dios. Además, si el Hijo es Dios, el armónico unitarismo de la fórmula del bautismo, implica que también el Espíritu es Dios. En la época de la controversia, los monjes tematizaban una fuerte experiencia del Espíritu. El segundo concilio ecuménico, el de Constantinopla I (año 381), va a responder a los herejes poniendo la divinidad del Espíritu en el Credo, pero con términos bíblicos equivalentes. Así dice *Señor*³ (según el discutible pasaje de 2Co 3, 17s)⁴, *vivificante* (Jn 6, 63; 2Co 3, 6)⁵, *que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado*, que viene de S. Atanasio⁶ y que resume la experiencia doxológica de la Iglesia. A continuación copiamos este Credo, llamado niceno-constantinopolitano, que es el de la misa,

¹ ¿Pero, entonces, el Logos procede libremente del Padre? Será un engendrar necesario y voluntario de parte del Padre.

² *Dios (el Dios) no ha sido siempre Padre. Hubo un tiempo (entonces) cuando Dios estaba solo y no era todavía Padre. Después llegó a ser Padre. El Hijo no ha existido siempre, porque todas las cosas han sido creadas de la nada, y todas son creaturas y obras; el mismo Logos de Dios fue sacado de la nada, y hubo un tiempo (entonces) en que El no era (Thalía [cf. Atanasio, Orat c. Arian, I,5, PG 26,21A, en Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), 2a ed., Freiburg 1982, p. 370]). Así y el logos es ajeno y desemejante del todo a la substancia y propiedad del Padre, pero pertenece a las cosas hechas y creadas y es una de ellas (Thalía, en Atanasio, Orat c. Ar I,6, PG 26,24A). Queriendo Dios crear la naturaleza hecha, vio que ésta no podía participar de la pura mano del Padre y de su acto de creación; hizo y creó El solo ante todo uno solo, a quien llamó Hijo y Logos, para que todo pudiera surgir desde entonces a través de él, estando él al medio (Atanasio, Orat c. Arian II,24, PG 26,200A).*

³ Va con artículo, puesto en neutro en vez de masculino, para significar función y rango. "Santo" también va en neutro con artículo.

⁴ Discutible si se aplica al resucitado o al Espíritu. Creemos que al resucitado.

⁵ Cf. Rm 8, 11; 1P 3, 18.

⁶ *Ad Serap* I, 31.

DIOS UNO Y TRINO I

subrayando lo nuevo respecto al de Nicea y poniendo entre paréntesis la adición que hizo Roma en 1014 en la versión latina del Credo. *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, el Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, consubstancial con el Padre, por quien fueron hechas todas las cosas; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María Virgen, y se hizo hombre, y fue crucificado por nosotros bajo Poncio Pilato y padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, y subió a los cielos, y está sentado a la diestra del Padre, y otra vez ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos; y su reino no tendrá fin. Y en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre [y del Hijo], que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas. En una santa Iglesia Católica y Apostólica. Confesamos un solo bautismo para remisión de los pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del siglo futuro. Amén.*

Se llamó **Filioque** (y del Hijo), la polémica suscitada por los latinos al hacer ese agregado al Credo de Constantinopla.¹ En Jn 15, 26 dice Jesús: "el Paráclito que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad que procede (**ekporeúetai**) de junto (**parà**) al Padre." El concilio tomó de aquí y puso "el Espíritu que procede del (**ek**) Padre", cambiando la proposición **parà**, que señala más el entorno, por **ek** que señala más el interior.² Puso lo anterior, porque, si habla del Espíritu, necesitaba decir, en el Credo monoteísta, que viene del mismo Dios del que viene el Hijo. Pero no alude a la relación del Espíritu al Hijo, el cual es quien lo envía en la cita de Jn. En la Escritura aparece como el Espíritu de Dios, que Dios nos da. Pero también no sólo es enviado por el Hijo³ sino que también es dado por el él (Jn 20, 22; Hch 2, 33).⁴ Así es llamado Espíritu de filiación, de Cristo, etc.⁵ Esta relación entre el Espíritu y el Hijo, los Padres griegos la expresaron diciendo que el Espíritu procedía del Padre por el Hijo. Los latinos, en cambio, dijeron que procedía del Padre y del Hijo, como de un sólo principio.⁶ El esquema griego destaca mejor que la única fuente es el Padre y que la unidad viene del Padre. El esquema latino es más cerrado, por así decirlo triangularmente, en la Trinidad inmanente (en sí). Lo que los latinos quisieron hacer es introducir el consubstancial de Nicea en el Credo (también, como de un solo principio, procede del Hijo que es consubstancial al Padre, y así el Espíritu es consubstancial a ambos)⁷ para evitar así una eventual interpretación subordinacionista de la monarquía del Padre.

Los latinos fueron introduciendo el **Filioque** en sus diferentes Credos. Durante varios siglos ambas teologías convivieron en paz y se respetaron, porque son complementarias. Pero algunos orientales comenzaron a acusar a los latinos de negar la monarquía (única fuente) del Padre, de

¹ Puede consultarse el resumen de S. Virgulin, *La problemática en torno a la procedencia del Espíritu Santo*, en *El concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Semanas de estudios trinitarios, 17), Salamanca 1983, pp. 93-115.

² La forma verbal fue cambiada de presente (**ekporeúetai**) a participio pasivo (**ekporeuómenon**). Con el **ek** queda en paralelo con el nacimiento de Dios del Hijo.

³ Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7. Cf. Jn 14, 26.

⁴ Tt 3, 6. Véase Jn 7, 38.

⁵ Rm 8, 15; Ga 4, 6; Hch 5, 9; 8, 39; 2Co 3, 17; Hch 16, 7; Rm 8, 9; 1P 1, 11; Flp 1, 19.

⁶ También dicen con S. Agustín, que procede principalmente del Padre, porque el Padre dio al Hijo que el Espíritu procediera de él. En esto el Padre y el Hijo no se oponen, por eso forman un solo principio. Igualmente, el que el Espíritu también proceda del Hijo hace que se puede distinguir del Hijo al oponerse a él por la procesión.

⁷ Es decir, la substancia divina es comunicada al Espíritu a partir del Padre y del Hijo que la tienen en común. Véase Jn 16, 14s.

DIOS UNO Y TRINO I

introducir otra fuente que es el Hijo.¹ Y desde la división de las Iglesias que se produjo en 1054, por otras causas y que dura hasta ahora, se da el **Filioque** como el aspecto dogmático de la separación. El concilio de Lyon II (año 1274) niega la acusación de la doble fuente, porque procede como de un solo principio, de una única espiración. El concilio de Florencia (año 1439), al que también asisten los orientales, equivale el "por el Hijo" de los orientales al "y del Hijo" de los occidentales.² Y explica que es el Padre el que da al Hijo el que el Espíritu proceda de éste.³ Procede del Padre y del Hijo como de un solo principio y de una sola espiración. El concilio dice que razonablemente los latinos añadieron el **Filioque** al Credo.⁴

Los occidentales nunca pusieron en su Credo griego el **Filioque**, solamente en el latino, ni se lo han exigido a los orientales que se han ido uniendo a Roma. Quizás lo que más molesta a los orientales, es que los latinos hayan unilateralmente agregado algo al Credo común. El reciente catecismo de la Iglesia Católica en el núm 248 afirma que son dos tradiciones complementarias y que el Padre espira el Espíritu como Padre del Hijo, es decir implicando al Hijo. Lo que quieren expresar los latinos es la comunión consubstancial entre el Padre y el Hijo. Si estas teologías complementarias tratan de dar cuenta de la relación del Espíritu al Hijo, nada dicen de la relación del Hijo al Espíritu.

En un reciente (año 1995) documento del *Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos* aclara que traducir el **ekporeuómenon** griego por el "procede" latino no es exacto por que el "procede" latino es más amplio⁵ y equivale al **proiénai** griego, que los Padres orientales utilizan tanto para el Espíritu como para el Hijo.⁶ Los Padre griegos, siguiendo a los capadocios, reservan el primer término sólo para la procedencia del Espíritu. Por eso la Iglesia latina nunca añadió "y del Hijo" a su Credo griego. Los latinos han dicho que proceden "principalmente" del Padre, es decir en cuanto principio de la persona.⁷ El Padre es la única fuente en la Trinidad.⁸ Pero la substancia divina le es comunicada a partir del Padre y del Hijo que la tienen en común. Eso es lo que se quiso expresar con el **Filioque** y a lo que se alude también al decir, que procede del Padre en cuanto Padre del Hijo. Yendo más allá en la concepción de la Trinidad, el Padre engendra al Hijo espirando por él al Espíritu y el Hijo es engendrado en la medida en que la espiración pasa por él.⁹ Son Padre e Hijo en el Espíritu Santo.¹⁰ Sobre la relación entre el Hijo y el Espíritu se tratará más largamente en *Notas para una sistemática*.

¹ También constatan un desvalorización del Espíritu en los Occidentales, que por temperamento son más aferrados a lo visible, objetivable (Iglesia visible, ex opere operato de los sacramentos, moral objetiva, etc).

² Igualmente lo que los orientales llaman "causa" en la Trinidad inmanente a lo que los latinos llaman "principio".

³ Le da todo, menos ser Padre.

⁴ El concilio de Efeso (431) (Dz 125, DS 265) prohibió una fe diferente de la de Nicea (325). El **Filioque** no es una fe diferente sino una explicitación de ella, como lo fue el mismo Credo del Concilio de Constantinopla I (381).

⁵ Significa la comunicación de la divinidad consubstancial del Padre al Hijo y del Padre por el Hijo al Espíritu Santo.

⁶ Y usando este verbo, los Padres griegos alejandrinos dicen que procede del Padre y del Hijo.

⁷ El Espíritu Santo toma su origen de sólo el Padre en forma de principio (a título de principio), propia e inmediata.

⁸ Principio sin principio. Es el único origen de la **ekpóreusis** del Espíritu.

⁹ La espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través el engendrar al Hijo, lo que la espiración caracteriza de manera trinitaria.

¹⁰ La relación entre el Padre y el Hijo alcanza su perfección trinitaria en el Espíritu. El Espíritu reposa sobre el Hijo en el tiempo y en la eternidad (cf. Jn 1, 32). El amor divino que tiene su origen en el Padre reposa en el "hijo de su amor" para existir consubstancialmente por éste en la persona del Espíritu, el Don del amor. En otras palabras, el Espíritu caracteriza en su misterio de don del amor la relación entre el Padre como fuente de amor y su Hijo bien amado. Por eso, el Espíritu introduce a los hombres en la relación filial de Cristo a su Padre, porque esta relación sólo encuentra su carácter trinitario en él.

DIOS UNO Y TRINO I

B) Camino hacia la fórmula (tres personas de una única naturaleza)¹

Los cristianos profesaban firmemente un único Dios contra el politeísmo que los rodeaba. Pero ¿qué eran los tres en nombre de los cuales se bautizaba? Frente al subordinacionismo de Arrio, que hemos visto, que distinguía perfectamente a los tres, pero para quienes el verdadero Dios era sólo el Padre, se dio desde muy antiguo la herejía contraria llamada modalismo, sabelianismo, o patripasianos.² El modalismo afirmaba que había una sola persona en Dios y que Padre, Hijo y Espíritu eran tres modos o formas de manifestarse de esa única persona, según circunstancias y tiempos. Había que excluir también esta herejía con una fórmula equilibrada entre los dos extremos.

El primer Padre latino, Tertuliano (muerto después del 220), entre otras tentativas de decir a Dios, dio con la fórmula latina: el Hijo del Padre manda *que sean bautizados en el Padre y el Hijo y el Espíritu, y no en uno*. Pues, *no una vez sino tres somos inmersos en las personas singulares según cada nombre*.³ Y en otro sitio dice: *personas, en el nombre, y no substancias, para distinción y no para división*.⁴

¿Qué llevó a Tertuliano a usar la palabra persona, que primitivamente significaba la máscara de los actores en el teatro, y que quizás provenía del **prósopon** griego (que significaba fundamentalmente lo mismo), pasando por los etruscos? Persona significaba entre los latinos también el personaje, el rol social de un individuo, y en el derecho se usaba para clasificar los diversos tipos de hombre, etc. Lo que más parece haber influido es la exégesis de textos: qué persona (o en representación de quién) estaba hablando o actuando o era aludida, p. e. en el Salmo 110, 1.⁵ Si el vocablo latino "persona" pudo servir para significar, más allá del personaje, al "individuo", se debió en parte a su uso jurídico.

Pero no pasaba lo mismo con el vocablo griego **prósopon**, que aplicado a la Trinidad parecía modalista. Por eso los griegos llegarán a usar el término **hypóstasis** (lo escribiremos **hypóstasis**), que antiguamente se traducía como substancia, para expresar la persona. **Hypóstasis** se prestaba para ello, porque venía de la medicina como lo que en forma natural se precipita hacia abajo, se desprende, sea esto un sedimento, amontonamiento, residuo, o precipitación. Los estoicos lo usaron para expresar la manifestación y la concreción (realización) en los diversos objetos existentes de la única materia primitiva.⁶ Padres griegos del siglo cuarto (los capadocios) llamaron a las personas en la Trinidad hypóstasis, en cuanto el Padre y el Hijo y el Espíritu, poseyendo la misma esencia (**ousía**) o naturaleza (**fúsis**) común, se manifestaban diferentes por las propiedades: paternidad, filiación, espiración. Al definir tres **hypóstasis** la equivalieron a tres **prósopon**, dándoles a éstos la consistencia de la **hypóstasis**, que el **prósopon** no tenía. El misterio permanece porque esa esencia común es a la vez única, como que es un solo Dios.

El concilio de Nicea había combatido un extremo herético: el subordinacionismo. Pero los arrianos podían creer que la definición de la consubstancialidad del Hijo respecto al Padre era modalista. Y de hecho había modalistas que la defendían con mucho ardor. Por eso, en torno⁷ al

¹ O de una única substancia o esencia. Cf. Dz 213).

² Patripasianos, porque si había una sola persona se podía decir que el Padre era el que padeció.

³ *Adv Prax*, 26,9.

⁴ *Adv Prax* 12,6. *Trinidad de una divinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo* (De Pud 21,16).

⁵ Los griegos ya lo empleaban para explicar a Homero, etc.

⁶ Igualmente usaron el concepto los neoplatónicos para la realidad espiritual (intelecto y almas) que deriva del Uno.

⁷ No conservamos las actas de ese concilio.

DIOS UNO Y TRINO I

concilio siguiente de Constantinopla I, donde se define la divinidad del Espíritu, se acepta como fe de la Iglesia la nueva fórmula griega, que es equivalente a la latina. Esta fórmula es equilibrada porque excluye los dos extremos heréticos: el subordinacionismo al afirmar una naturaleza (equivale a decir consubstancial) y el modalismo al afirmar tres **hypóstasis** (personas) distintas. También los Padres, de manera equivalente a esta fórmula, hablaron de tres modos de subsistir de la única divinidad o esencia divina, es decir como Padre, como Hijo y como Espíritu.

Pero volvamos a la fórmula. Esta ya en la antigüedad presentaba, al menos, un problema. La esencia común, como la del hombre (o del perro, etc.) es compartida por muchos individuos, p. e. por Pedro, por Pablo y por Andrés. Añadimos a la esencia común las propiedades individuales de cada uno de ellos y tenemos los individuos. Esto es lo que en nuestro modo de pensar solemos hacer con todas las esencias comunes, que así llamamos universales. Y así en el ejemplo puesto tenemos tres hombres. Pero en el caso de Dios la esencia común es del único Dios; no se multiplica en tres dioses (triteísmo).

El peligro de un pensar triteístico se ha acentuado con la modernidad. Porque cuando el cristianismo, para expresar el dogma, inventó el concepto de persona distinguiéndolo de naturaleza, dejó en la naturaleza todo (el entendimiento, la voluntad libre, etc) y puso para la persona sólo el sujeto, que tiene esa naturaleza. Y en el caso de Dios el sujeto se conoce porque es diferente el ser Padre de ser Hijo (se oponen; no se puede ser Padre de sí mismo), o el espirar del ser espirado. Por lo tanto en Dios, según la definición dogmática, hay una sola inteligencia y voluntad libre, que pertenece a su única naturaleza. Luego, diríamos que hay una sola conciencia, que obviamente, como todo el resto de la naturaleza, es poseída de tres maneras diferentes: paternal, filial y espiradamente. Pero la cultura evolucionó y pasó por la modernidad, integrando en la definición de persona la subjetividad. Así ser persona significa en el lenguaje actual un centro consciente de autorrealización libre. Aplicar esto a las personas divinas es tener tres dioses. Por eso que en el uso pastoral de la fórmula "Tres personas", para compensar, tenemos que insistir en la unidad, porque en Dios todo es uno salvo el ser Padre, Hijo y Espíritu, porque comparten la misma y única naturaleza divina. Y podemos decir que todo lenguaje, dicho de Dios es análogo (en parte semejante y en parte disemejante), porque como dice el concilio Lateranense IV, en toda similitud entre el Creador y la creatura, mayor es la disimilitud.¹ Un triteísmo larvado además, en el plano de la espiritualidad, tiende a diluir el misterio del Dios trascendente al que se enfrenta la creatura.

Además la fórmula es estática conceptual. No nos dice el movimiento trinitario que fluye del Padre y que nos salva, y que tan ricamente se nos revela en el N. T. La fórmula es la culminación del proceso del pensamiento que aclara la consubstancialidad de los tres, y se expresa en el Gloria al Padre, y al Hijo y al Espíritu Santo, doxología en la que se traduce la fórmula del bautismo. En cambio, la antigua doxología que nos implicaba a nosotros era: Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu. Porque, según la economía, todo sale del Padre por el Hijo en el Espíritu, y todo vuelve en el Espíritu por el Hijo al Padre. Este es el sentido de nuestra historia. La fórmula se va a prestar para que se construyan teologías trinitarias lejanas a la economía, a nosotros, que se centran en la Trinidad en sí. Esto llevará al cierto exilio de la Trinidad respecto a la vida cristiana y aún a ciertos aspectos de la ciencia teológica. El concilio Vaticano II ha usado un lenguaje trinitario económico, que nos implica.

C) Cierta explicación

Para decir la Trinidad algunos Padres utilizan los géneros masculino, que representa a las personas, y neutro, que representa a la substancia. En castellano casi no existe esta distinción de

¹ Cf. Dz 432.

DIOS UNO Y TRINO I

géneros, pero cuando queremos neutralizar algo, porque no es persona, le antepone "lo", así "Lo Abarca", "Lo Aguirre", "Lo Ochagavía." Con "lo" designamos el sitio. Si dijéramos "el Ochagavía", nos estaríamos refiriendo a una persona. Así dice, por ejemplo, Gregorio de Nacianzo (muerto el 390): *El Hijo no es el Padre, porque sólo hay un Padre, pero es lo que es el Padre. El Espíritu no es el Hijo, porque viene de Dios y solo existe un unigénito, pero es lo que es el Hijo. Según la divinidad los tres son uno, y lo uno es tres por las propiedades. Y así ni tenemos un uno sabeliano ni los tres de la actual división perniciosa [arriana]*.¹

La gran explicación de la Trinidad la dio en la antigüedad S. Agustín, muerto el 430. Digamos algo de Agustín. Agustín recalca que "Padre" dice "Hijo" y al revés, es decir que son relativos el uno al otro. Entonces en la Trinidad lo que distingue a las personas son las relaciones. Todo lo demás, lo absoluto (que se dice para sí y no en relación a otro) pertenece a la única substancia o esencia divina. Por lo tanto, la omnipotencia, la sabiduría, la inteligencia, voluntad, etc. son una, son la simple substancia divina. Luego en Dios todo es uno salvo que nos encontremos con una oposición de relaciones, la que nos señala las personas opuestas. Padre e Hijo son distintos, porque no se puede ser Padre de sí mismo. Y esto va a quedar dicho por el concilio de Florencia que comenzó en el año 1439.² Pero la relación en Aristóteles es un accidente que afecta a una substancia. No así en Dios, dirá Agustín, porque en Dios no hay accidente, todo es inmutable.³ Por este uso de la relación y de lo absoluto, a Agustín no le gustará el vocablo "persona" aplicado a los tres en Dios. Porque persona, lo que no ocurre con "vecino", que es un relativo a otro vecino, es un absoluto (no dice de sí relación). por lo tanto debería haber una sola persona en Dios. Pero, por decir algo a los que preguntan qué son los tres y por respetar la tradición, Agustín dirá tres personas.⁴ Otras de las grandes contribuciones de Agustín es la búsqueda de imágenes o huellas de la Trinidad en la creación. El hombre fue creado a imagen de la Trinidad. Las imágenes tienen que expresar la distinción y la unidad. La que más le convence es la trinidad de la mente: memoria⁵ de sí mismo (el Padre), la inteligencia de sí mismo (el Hijo), que es la captación actual de sí, y la voluntad (el Espíritu). Esta imagen se afina cuando entra en ella la memoria, inteligencia y voluntad respecto a Dios, porque captando a Dios, nos hacemos sabios y reflejamos mejor. En un acto perfecto todo lo que somos es captado por la inteligencia y amado por la voluntad. Y la unidad está manifestada en que siempre van juntas, unas en otras. Además de lo anterior es interesante que Agustín es el primer Padre que identifica al Espíritu Santo con el amor (**caritas**), nexo entre el Padre y el Hijo.

Santo Tomás, muerto el 1274, va a organizar mejor la explicación agustiniana. Vamos a seguir brevemente el orden de su exposición en la primera parte de la Summa Theologica.⁶

¹ Or 31,9.

² Dz 703.

³ A la objeción de que lo que se dice o es substancia o es accidente (lo que en Dios sería absurdo), Agustín responderá que se da una tercera posibilidad en el caso de Dios: una relación que no sea accidente. Santo Tomás dirá que es una relación subsistente.

⁴ Aquí tenemos otro argumento en pro de un pequeño plano inclinado hacia el triteísmo de nuestra fórmula. Es verdad que la filosofía y antropología moderna ha desarrollado lo relacional, lo interpersonal. Yo me descubro como yo frente a un tú, etc. Pero si murieran todos los hombres y quedara sólo yo, seguiría siendo persona, y no seguiría siendo vecino de nadie.

⁵ Es toda nuestra raigambre, lo que somos hasta el presente. La memoria no es sólo una facultad para recordar cosas pretéritas, sino también para estar presente a sí mismo.

⁶ Se puede consultar también un resumen titulado *Dogma Trinitario*, en S. Zañartu, *Trinidad A 1986-8*, manuscrito en Biblioteca de la Facultad de Teología.

DIOS UNO Y TRINO I

1) Dios existe y es un ser espiritual con inteligencia y voluntad. Más bien es un acto eterno de conocerse y amarse a sí mismo y en ese conocimiento y amor, conocer y amar todo el resto.

2) La fe nos dice que hay dos procesiones en Dios. Son internas como el pensamiento y la volición. Dios tiene un concepto de sí mismo. Nosotros mediante un concepto conocemos la realidad que ese concepto representa. Necesitamos del concepto para conocer. Dios, en cambio, no necesita el concepto para conocer.¹ Pero, por su sobreabundancia, no por necesidad, el Padre emite un concepto, dice una Palabra interna, un Verbo. Las tres personas conocen y son conocidas. Sólo el Padre lo dice, pero en ese concepto o Verbo, están reflejados (son dichos) los tres. Ese concepto puede ser llamado Hijo, porque cumple la definición de Hijo: es un viviente que viene de un principio viviente unido (sale de su substancia), en un proceso que como tal forma un semejante.² Tiene que formar un semejante, porque en un verdadero proceso cognoscitivo el concepto tiene que ser semejante en todo al objeto conocido, que en este caso coincide con el sujeto cognoscente porque se trata de un autoconocimiento. Por lo tanto, el Verbo dicho por el Padre tiene que ser semejante al Padre que es el objeto conocido, tiene que ser su imagen perfecta. En resumen, el hecho de que la segunda persona sea Verbo, implica que es hijo e imagen. El decir del Padre es un engendrar.

Si el proceso del hijo es semejante al entender, el del Espíritu va a ser semejante al proceso del amor.³ Aquí va a haber menos claridad porque el proceso es más oscuro y la palabra amor es más englobante. El Espíritu no sería (aunque se discute) el amor con que se ama, sino el amor que es la presencia del amado en el amante como peso que atrae el amante al amado.⁴ Algo le pasa al amante pasivamente: tiene una carga de amor que lo impulsa. Pero en este caso el Espíritu no es hijo, porque el amor, como proceso, no tiende a producir un semejante: no es una representación de, sino un impulso hacia. La representación está en el entendimiento, en el Verbo. Lo anterior no significa que el Espíritu no sea semejante al Padre y al Hijo; lo es por ser Dios, pero no por el proceso. El Espíritu Santo no tiene nombre propio (sólo apropiado), porque nosotros no conocemos en el mundo un caso de comunicación de naturaleza que no sea generación. Definiendo, finalmente, la procesión, es que uno venga de otro.⁵ Tomás nos ha explicado las procesiones según las analogías del verbo mental y del amor en el hombre.

3) Relación es un respecto hacia otro. La relación en lo creado es accidente (in-hiere), pero no en Dios.⁶ Se identifican con la esencia divina, pero por la razón no las encontramos en la esencia divina (las conocemos sólo por la revelación). A cada procesión real corresponden dos

¹ En Dios conocer no es un accidente que perfecciona, como en el hombre, sino que en él se identifica el ser con el conocer. Conoce mediante la inteligencia de su naturaleza simple.

² Los pelos de mi cabeza no son mis hijos porque no salen en semejanza. La creación no es hijo en sentido estricto de Dios, porque no sale de la substancia de Dios sino de la nada. Tampoco mis ideas son mis hijos, porque son accidentes; no son de mi substancia.

³ Dirá F. Bourassa interpretando a Tomás (*Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970, p. 152): "El espíritu es, como propiedad personal, amor, en razón de su origen en el seno de Dios, por aquello que él brota sin cesar en Dios de la conciencia que Dios tiene, en su Verbo, de su Bondad infinita, o del amor mutuo del Padre y del Hijo".

⁴ "Así, pues, cuando alguien se entiende y ama a sí mismo, están en sí mismo no sólo por la identidad de la cosa, sino también como entendido en el inteligente y amado en el amante" (*Summa Theologiae*, I, 27, 1)

⁵ El que la segunda persona sea el Verbo está en la Escritura. Pero en ella no es tan claro que la tercera persona sea el amor, aunque nos infunde el amor.

⁶ La relación no subsiste en una substancia sino que ella misma es subsistente. La relación subsistente no presupone la distinción de sujetos, como la relación que es accidente, sino que la hace.

DIOS UNO Y TRINO I

relaciones reales.¹ A la primera procesión corresponden paternidad y filiación. A la segunda corresponden espiración activa y espiración pasiva. Luego, a las dos procesiones corresponden cuatro relaciones reales.

Diríamos que la relación es la ordenación (el respecto) de uno a otro. Esa relación se define por una referencia a otro (*ser o estar hacia*), pero, para ser, existe en algo (*esta en*) y eso, en este caso, es la esencia divina con la que realmente se identifica.² Notemos que la perfección o imperfección de la relación real no es dicha por su *estar hacia* sino por su *estar en*., esto es, por la esencia divina.

4) Las personas. Persona, según la definición de Boecio (muerto el 524) es la substancia individual de naturaleza racional. Es decir para ser persona se necesitan tres condiciones: ser substancia (no lo es el accidente, por ejemplo un pensamiento), ser individual (no la naturaleza de la especie; tampoco cuando está comunicada y, por tanto, no es distinta³) y ser racional. Dios es obviamente substancia racional. Entonces hay que examinar lo que es distinto en Dios para determinar las personas. Lo distinto en Dios es sólo por las relaciones de origen, que son subsistentes.⁴ Luego en Dios persona es la relación en cuanto subsistente.⁵ En Dios habrá tantas personas cuanto haya relaciones subsistentes distintas entre ellas.⁶ Entonces sólo hay tres personas y no cuatro en Dios. Porque la espiración activa no se opone ni al Padre ni al Hijo, luego no es distinta de ellos, sino que coincide con ellos.⁷ La espiración activa es pues una relación que no constituye persona.

Noción es la "razón" propia que hace conocer a la persona divina. Y a las personas divinas se las conoce por el origen. Por lo tanto hay cinco nociones: Para la primera persona: inengendrabilidad (innatibilidad; ingénito)⁸ y paternidad. Para la segunda persona: filiación. Para la primera y segunda persona: espiración activa. Para la tercera persona: espiración pasiva. La inengendrabilidad no es relación sino negación de la relación. Por eso las cinco nociones se reducen a cuatro relaciones. Pero como ya vimos, de las cuatro relaciones, sólo tres son personas. Si pensamos en las propiedades (lo propio de cada persona), la espiración activa no es propiedad porque conviene a dos. Por lo tanto, las cinco nociones se reducen a cuatro propiedades.

5) Las personas en particular. "Principio" es más amplio que "causa": sólo significa aquello de lo que algo procede. No significa prioridad sino origen. La primera persona es principio

¹ La oposición entre las relaciones no es según una realidad absoluta sino relativa, porque la esencia con que ambas se identifican es una.

² Y no simplemente adhiere, como en el caso cuando la relación es accidente.

³ La naturaleza humana de Cristo es propia de la persona del Verbo Dios y no es persona en sí. La esencia divina está comunicada al Padre, al Hijo y al Espíritu

⁴ Porque se identifican con la esencia divina.

⁵ Recordemos la dificultad de Agustín para llamar personas a los tres por ser éste un nombre absoluto. Tomás dice que en Dios persona es la relación, aunque no en cuanto relación sino en cuanto subsistente, para cumplir así el que persona debe ser substancia.

⁶ Con todo y volviendo al misterio, persona en Dios no es un nombre común que multiplique la esencia, porque entonces tres personas implicaría tres dioses.

⁷ La que coincide con el Padre y el Hijo tiene que ser la espiración activa y no la pasiva, porque si fuera la pasiva resultaría que la procesión del entendimiento (el Hijo del Padre) vendría de la procesión del amor, lo que va contra el orden lógico en que primero es el conocimiento y después el amor.

⁸ Debíó ser que no procede de nadie, porque el Espíritu también podría ser llamado ingénito. Pero como las disputas dogmáticas comenzaron y se centraron en la relación entre el Padre y el Hijo, quedó "ingénito", pero significando que no procede de nadie.

DIOS UNO Y TRINO I

sin principio (inengendrabilidad o innatibilidad). Padre es un nombre propio de él. Hijo, Verbo¹ e imagen² son nombres propios de la segunda persona. La tercera persona no tiene nombre propio, porque no se conoce en el cosmos ningún proceso similar. Se le apropió (por ciertas conveniencias) Espíritu Santo, pero todo Dios es espíritu y es santo. El Espíritu tiene que proceder del Hijo para distinguirse de él.³ Porque el Hijo tiene del Padre el que de él proceda el Espíritu, puede decirse que éste procede del Padre por el Hijo o que procede principalmente del Padre. El Padre y el Hijo son un solo principio (lo espiran con una misma espiración) en la procesión del Espíritu, porque en todo lo que no hay oposición de relación son uno. También se aplican al Espíritu "amor" y "don". Es amor en cuanto amor que procede (de los otros dos)⁴; es como el nexo entre el Padre y el Hijo. Decir que el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo es lo mismo que decir que espiran el amor.⁵ El Espíritu es don porque nos es dado por el Padre y el Hijo.⁶ Por ser el amor es el primer don.

6) Algunos aspectos de las personas en referencia a la esencia, relaciones, etc. El Padre es omnipotente, el Hijo es omnipotente, el Espíritu es omnipotente. Son tres omnipotentes, pero una sola omnipotencia. El sustantivo (omnipotencia) por referirse a la substancia, que es una, se predica en singular, y los adjetivos, por referirse a las personas en plural, salvo que a los adjetivos se les dé un uso sustantivado. Se puede decir, como en el Credo, Dios (Hijo) de Dios (Padre). Etc. Los atributos de la esencia, p. e. sabiduría, o las obras de Dios ad extra (hacia afuera), que son siempre unitarias (de los tres), se apropian a alguna de las personas, por la semejanza que tengan respecto a su propiedad o acción intratrinitaria. Así del Padre, fuente sin fuente, se dice la eternidad, la unidad, la potencia, "de quien". Del Hijo, Verbo e imagen perfecta del Padre, se dice la belleza, la igualdad, la sabiduría, "por quien" (principio de principio, causa ejemplar). Del Espíritu, amor y don, se dice el uso (gozar), la concordia (conexión), la bondad, "en el cual"⁷.

Las personas se distinguen entre sí por las relaciones⁸, como hemos dicho, o por los orígenes, que significan a manera de actos, p. e. engendrar, nacer. Se llaman actos nocionales. Estos actos nocionales difieren de las relaciones sólo según el modo de significar, pero en la realidad son lo mismo.⁹

No es más toda la Trinidad que el Padre, etc., porque es la misma y única esencia. En Dios hay un orden según el origen (primero el Padre, etc), pero no hay prioridad ni siquiera de naturaleza o de razón (porque el uno implica al otro). Circuminsesión (pericóresis en griego) es la

¹ Se le llama Verbo para entender que es engendrado inmaterialmente.

² Imagen en la definición tomista incluye lo mismo que Hijo: el proceder en semejanza. Para los orientales no es así, y por eso también llaman imagen al Espíritu.

³ La distinción en Dios es sólo por las procesiones. También el Espíritu procede del Hijo porque amamos lo que aprehendemos por el concepto.

⁴ Pero el Padre y el Hijo también aman.

⁵ El Espíritu es como el beso de ambos. Cf. S. Bernardo, *Sermo 8 in Cant*, 1s, PL 183, 810s

⁶ Es un don eterno porque siempre es donable, aunque se nos dé en el tiempo. La Escritura llama don al Espíritu. Don es una palabra relativa porque implica donador. Es apropiada al Espíritu en cuanto que el Hijo es también don del Padre.

⁷ Dios, por su bondad, conserva y gobierna.

⁸ Significan a la manera de formas, p. e. la paternidad respecto al Padre.

⁹ P. e. paternidad y generación. La potencia de generar en el Padre es la naturaleza divina, porque es aquello en lo que el Hijo se asemeja al Padre.

DIOS UNO Y TRINO I

mutua inhabitación y compenetración de las personas. Así el Hijo está en el Padre porque tiene la misma esencia, porque al decir Padre se implica al Hijo, y por el origen.¹

7) Las misiones. La misión sólo conviene al Hijo y al Espíritu, pero no al Padre, quien también viene y se da, pero no es enviado. Porque la misión implica la procesión de origen respecto al que envía y un nuevo modo de existir en alguien, por ejemplo el Hijo, enviado por el Padre, comienza a existir en el mundo mediante la carne asumida. La misión invisible de una persona divina es sólo según la gracia santificante. Porque se trata de una nueva presencia de la persona en las creaturas racionales como conocida y amada.² Además sólo según la gracia santificante se puede gozar de una persona divina. En el mismo don de la gracia es dado el Espíritu Santo, quien inhabita en el hombre. El Hijo y el Espíritu son enviados invisiblemente. No sólo el efecto de la gracia es de las tres divinas personas, sino las tres inhabitan mediante ella. A todos los que participan de la gracia (aun a los del A. T.) o la aumentan, se hace esta misión invisible.³

Según el modo connatural al hombre era conveniente que también las misiones invisibles de las divinas personas se manifestaran según algunas creaturas visibles. Pero el Espíritu en forma diferente al Hijo. Al Espíritu, en cuanto procede por amor, le compete ser el don de la santificación; al Hijo, en cambio, en cuanto principio del Espíritu, le compete ser el autor de la santificación. Por lo tanto, el Hijo fue enviado visiblemente como autor de la santificación y el Espíritu como indicio de ella. No es necesario que la misión invisible sea siempre manifestada por algún signo visible exterior. La utilidad del signo visible es confirmar y propagar la fe. Por eso eran especialmente importantes las misiones visibles del Espíritu Santo en la fundación de la Iglesia. Si no hubo misión visible del Espíritu Santo en el A. T., es porque primero tenía que ser la del Hijo. Las apariciones de las personas divinas en el A. T. no fueron misiones, porque no eran para designar la inhabitación de la persona divina mediante la gracia.

8) La imagen de la Trinidad. Crear (producir el existir de las cosas) conviene a Dios según su propia existencia, que es su esencia, y esto es común a las tres personas. Pero, sin embargo, las divinas personas, en razón de su procesión, tienen causalidad respecto a la creación. Un artífice obra por el verbo concebido en su inteligencia y por el amor de su voluntad referido a algo. Por lo tanto, Dios Padre hizo la creatura por su Verbo, que es el Hijo, y por su amor, que es el Espíritu Santo. Y según esto, las procesiones de las personas son razones (**rationes**) de la producción de la creatura, en cuanto incluyen los atributos de la esencia de Dios que son ciencia y voluntad. Así como la naturaleza divina, aunque sea común a las tres personas, les conviene según cierto orden —en cuanto el Hijo recibe la naturaleza divina del Padre, y el Espíritu Santo de ambos—, así también la virtud de crear. Por eso se atribuye Creador al Padre, quien no recibe de otro su poder de crear. Del Hijo se dice "por quien todo ha sido hecho", en cuanto tiene el mismo poder, pero de otro. La preposición por (**per**) suele denotar una causa mediada, un principio que, a su vez, tiene un principio. Al Espíritu Santo, que tiene el mismo poder de ambos, se le atribuye que dominando (como Señor) gobierne y vivifique lo creado por el Padre mediante (**per**) el Hijo. Esta misma atribución puede también sacarse

¹ La procesión del Verbo no es hacia afuera sino que permanece en el que la dice (en el Padre), como el Padre también está dicho en el Verbo.

² Supone la omnipresencia divina en la creación, pero es una nueva presencia. La persona divina habita como en un templo.

³ El sujeto a quien es enviada una persona, por algún don de la gracia, tiene que asimilarse a esa persona. Así en la misión invisible del Hijo es la iluminación del entendimiento y en la del Espíritu es la inflamación del afecto. Ambas son inseparables. Se discute hasta dónde puede haber una percepción experimental de la persona (un toque en el alma), o solo se las percibe por sus efectos. La visión beatífica sería como la expansión de la visión oscura de la fe. La mística sería un momento especial del desarrollo de las misiones divinas.

DIOS UNO Y TRINO I

de la apropiación de los atributos esenciales: al Padre se le apropia la potencia (Creador), al Hijo la sabiduría (por quien), y al Espíritu la bondad (gobierno y vivificación).

Todo efecto de alguna manera representa su causa, ya sea como vestigio (p.e. el humo respecto al fuego), ya sea como imagen (semejanza respecto a la forma). En toda creatura hay vestigio de la Trinidad: del Padre, en cuanto es substancia creada; del Hijo, en cuanto tiene forma y especie; del Espíritu Santo, en cuanto está ordenada. En las creaturas racionales, que tienen inteligencia y voluntad, se encuentra una representación de la Trinidad a la manera de imagen, en cuanto se encuentra en ellas un verbo concebido y un amor que procede.

Imagen es una semejanza, que además tiene su origen de otro (**ex alio expressum**), a imitación de otro. En el hombre, por la infinita distancia, la imagen de Dios (ejemplar) es imperfecta.¹ En el hombre (exclusivamente al nivel de su mente, digamos del alma espiritual) está la imagen de Dios, no sólo en cuanto a la naturaleza divina sino también en cuanto a la trinidad de personas. La imagen de Dios está primaria y principalmente según los actos de la mente: formar el verbo, prorrumpir en amor. La imagen de la Trinidad está en el alma en cuanto tiene un concepto de Dios y lo ama, porque así representa a las divinas personas. La imagen de la Trinidad en el hombre puede ser aptitudinal, actual en el que está en gracia, o según la semejanza de la gloria (en el cielo).

Finalmente, recordemos, después de estas ciertas explicaciones, que la Trinidad y la Encarnación son los misterios centrales de nuestra fe. El concilio Vaticano I (año 1870) definió que había misterios estrictamente dichos.² Sobre ellos dice: "Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos cabalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y recibidos por la fe; siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal 'peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión [2Co 5, 6s]."³

¹ El Hijo de Dios es la imagen perfecta. Nosotros somos creados según esa imagen.

² Dz 1816.

³ Dz 1796.

PARTE IV: ALGUNOS ENFOQUES ACTUALES DEL TRATADO SOBRE LA TRINIDAD

1) Tópicos actuales

Partamos por algunos problemas o tópicos actuales que destaca H. Vorgrimler.¹ El primero es que se discute la inmutabilidad de Dios, axioma de la filosofía griega. Dejamos a un lado la teología procesal.² "La pregunta acerca de una mutabilidad en Dios fue posible en la historia de la cultura, a más tardar, cuando se realizó el cambio de una idea estática de la substancia a un concepto histórico-personal del sujeto. Y cuando se planteó formalmente en la teología europea, se hizo en conexión con la concepción bíblica, y nada estática, de la realidad."³ En la teología evangélica el cuestionamiento partió, como es natural, de la cruz de Cristo.⁴ Según H. Mühlen, si para nosotros es un misterio la esencia divina, tampoco podemos describir positivamente la inmutabilidad de Dios en sí misma. En la historia de salvación se manifiesta como fidelidad a sus propias promesas, cualquiera que sea la forma en que cumple esas promesas.⁵ Según K. Rahner, la encarnación significa "que la naturaleza humana se convierte en la autoexpresión de Dios... Hay hombres porque Dios ha querido decirse y comunicarse a lo no divino... Así el inmutable en sí mismo puede llegar a ser mutable en lo otro de sí. Y así, pues, con ese llegar a ser en lo otro tiene Dios su propia historia... Al querer Dios tener como suya propia una realidad no divina, la constituye... Lo creado existe, pues, 'como la gramática de una posible automanifestación de Dios'... La posibilidad de que existan hombres se funda en la posibilidad, mayor, más envolvente y radical, de Dios de expresarse en el Logos que se hace criatura... Si la revelación bíblica atestigua un verdadero devenir de Dios en la encarnación, y la filosofía (griega) la contradice, será la filosofía que tendrá que orientarse por la revelación y no a la inversa." El "poder de devenir de Dios en el tiempo no ha de imaginarse como un signo de necesidad y carencia, sino como la cima de su perfección. Poder llegar a ser menos, a hacerse menor, permaneciendo Dios, sería en consecuencia una perfección mayor".⁶

Dios se autolimita por su amor. Dios sufre ante el "no" de la creatura amada, dicen muchos teólogos contemporáneos. "Este sufrimiento divino de ninguna manera es signo de límite, sufrimiento pasivo sufrido por causa de la finitud del ser. Es, por el contrario, sufrimiento activo, que revela la plenitud del ser en el amor, porque es libremente aceptado en la infinita generosidad del amor creador y redentor".⁷ "La autoenajenación de Dios, su impotencia y su sufrimiento no son expresión de carencia, como en el ser finito, ni de una necesidad fatal. Cuando Dios padece, padece de modo divino: su pasión es expresión de su libertad; Dios no es atrapado por el sufrimiento, sino que se deja libremente alcanzar de él. No sufre como la criatura, por deficiencia en el ser; sufre por

¹ *Doctrina teológica de Dios* (Biblioteca de teología, 10), Barcelona 1987, pp. 173-212. Resumiendo a veces, copiamos a este autor.

² Ch Hartshorne, siguiendo a A. N. Whitehead, niega una realidad estática, entendiendo toda actualidad como un proceso. Puede consultarse W. J. Hill, *The Three-Personed God. The Trinity as Mystery of Salvation*, Washington 1982, cap. 7.

³ *Ib.*, 181.

⁴ Cf. E. Jüngel, J. Moltmann, W. Pannenberg.

⁵ *Ib.*, 183s. Está citando *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Theologie*, Münster 1969, p. 13.

⁶ *Ib.*, 185-187. Está citando K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, pp. 261-265. Puede verse también J. Vives, *Creer en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*, p. 203ss, en *El concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Semanas de Estudios Trinitarios, 17, Salamanca 1983, pp. 195-218; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, II, cap 1, 4, 1.

⁷ B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, ed. Paoline, 1985, p. 109. Véase Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 39.

DIOS UNO Y TRINO I

amor y en su amor, que es la superabundancia de su ser. El devenir, el sufrimiento, el movimiento en Dios no convierten a Dios en un Dios potencial, que sólo mediante el devenir alcanza la plenitud de su ser; ese tránsito de potencia a acto queda excluido en Dios. El devenir, el movimiento, el sufrimiento de Dios significan que debemos concebir a Dios como plenitud de ser, como pura actualidad, como superabundancia de vida y amor. Siendo Dios la omnipotencia del amor, puede realizar, por así decirlo, la impotencia del amor; puede entrar en el sufrimiento y en la muerte sin sucumbir a ellos".¹

Un segundo tópico es el de la identidad de la Trinidad económica e inmanente, formulada por Rahner. "En tanto Dios ha llegado como la salvación divinizante al centro más íntimo de la existencia de cada hombre particular, lo llamamos realmente y en verdad "*Pneuma* Santo", "Espíritu Santo". En tanto este Dios, uno y mismo, está ahí en la historicidad concreta de nuestra existencia estrictamente como él mismo para nosotros en Jesucristo, en tanto está ahí y no una representación suya, lo llamamos Logos o el Hijo simplemente. En tanto este Dios que como Espíritu y Logos llega así a nosotros, es siempre el inefable, el misterio sagrado, en tanto es el fundamento y origen inabarcable de su llegar en el Hijo y el Espíritu y se mantiene como tal, lo llamamos el Dios uno, el Padre. En tanto en el Espíritu, el Logos/Hijo y el Padre se trata en el sentido más estricto de que se da Dios a sí mismo, y no de que envía otro distinto de él, hemos de decir sobre el Espíritu, el Logos/Hijo y el Padre que son en igual manera el Dios único y mismo en la plenitud ilimitada de la divinidad una, en posesión de la única y misma esencia divina. Pero en tanto la forma de darse Dios a nosotros como Espíritu, Hijo y Padre no significa la misma forma de darse, por cuanto en la manera de comunicarse a nosotros hay diferencias verdaderas y reales, estas tres formas de darse a nosotros han de distinguirse estrictamente. 'Para nosotros' el Padre, el Logos/Hijo y el Espíritu inicialmente no son los mismos. Mas en tanto estas formas de darse a nosotros el único y mismo Dios no pueden suprimir la autocomunicación real de Dios como el Dios uno, único y mismo, las tres maneras de donación del único y mismo Dios han de corresponderle a él, el uno y mismo, en el mismo y para él mismo".²

De acuerdo con la esencia espiritual-personal del hombre, la autocomunicación de Dios se realiza en las dos formas fundamentales de la verdad y del amor. Por ser el uno y mismo Dios, el Padre sin origen que se comunica a sí mismo, el Hijo expresado en realidad, y el Espíritu recibido y aceptado a su vez en amor, es el uno y mismo Dios el que puede comunicarse en libertad 'hacia afuera'. Con esta manera de enfocar las cosas, Rahner reúne los misterios de la Trinidad y de la gracia divina en un único absoluto. Este misterio que es la incomprendibilidad sin más de Dios, consiste en que *como* tal Dios uno vivo y libre en las relaciones internas quiere comunicarse a lo creado, sin por ello anular ni eliminar lo creado en su autonomía, como una autocomunicación que no es sino un nombre radical del 'amor'. El principio trinitario de Rahner ha suscitado una discusión teológica todavía abierta, que en parte aparecerá más adelante. Moltmann podría complementar la posición de Rahner. Porque si Dios -por libre iniciativa- está tan ligado a la humanidad y la historia, quiere decirse que el futuro de éstas es también el verdadero futuro de Dios, que se está formando de cara a una meta común, suya y nuestra.³

El tercer punto de discusión que señala Vorgrimler es la historia trinitaria de Dios. Cuando los tres de la Trinidad divina se entienden como personas también en el sentido moderno de esta palabra, sentimos la tentación de exponer con mayor detalle su mutua relación inmanente. Antes ya se había hablado ocasionalmente en la tradición de un permanente diálogo amoroso intradivino.

¹ W. Kasper, *El Dios*, 226s. Véase J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Verdad e Imagen, 80), Salamanca 1983, cap. 2.

² K. Rahner, *Curso Fund.*, p. 169s.

³ Moltmann habla de una historia trinitaria, en la cual la unidad de Dios está al comienzo, y la (re)unificación al final.

DIOS UNO Y TRINO I

Este se convierte ahora en un drama intradivino. Siguiendo, entre otros a Bulgakov (†1944), Balthasar explica este drama como un proceso de enajenación intradivino. En la generación del Hijo se expropia el Padre 'sin reserva' de su divinidad y se la traspasa al Hijo divino. Si el Padre en su movimiento de desprendimiento produce así al Hijo, se abre una distancia infinita y absoluta, en la que quedan incluidos y abrazados todos los posteriores distanciamientos reales y posibles en el mundo finito, especialmente el pecado. El Hijo responde con una eterna acción de gracia y con una obediencia total, que entra en el movimiento de entrega. Del Padre y del Hijo procede el Espíritu común, "como su subsistente 'nosotros'", que como amor tiende el puente sobre la infinita distancia intradivina a la vez que la mantiene abierta. ¿Esta visión complementa legítimamente los testimonios bíblicos? ¿Se puede admitir tanta distinción en Dios? ¿Qué es lo que autoriza la hipótesis que el Logos/Hijo haya sido el tú que responde a Dios, antes que el hombre Jesús de Nazaret, unido al Logos divino, se convirtiera en el tú de Dios?

La descripción que hace J. Moltmann de la historia trinitaria de Dios descansa en un cuestionamiento radical del monoteísmo cristiano. Habla abiertamente de tres sujetos divinos. Describe la creación como la obra del Padre, la encarnación como el envío del Hijo y la glorificación como la obra del Espíritu Santo. "En la crisis de la cruz, el amor vinculante (entre el Padre y el Hijo) se transforma en una maldición separadora: sólo en tanto que abandonado y maldito, el Hijo sigue siendo el Hijo. Sólo como el que abandona y entrega sigue existiendo el Padre". Sus relaciones se rompen. No obstante, el Espíritu Santo propicia una unidad que supera y salva esta crisis: ambos están tan unidos que representan un único movimiento de entrega. Así el amor de Dios obtiene la victoria. A la posible objeción de que así introduce en Dios las contradicciones y hasta la maldad de nuestro mundo, replica Moltmann diciendo que la teología cristiana debe pensar a la vez el mundo, la humanidad y Dios. Es una concepción social de la Trinidad contra un monoteísmo monárquico con su esquema de poder soberano y la respectiva sumisión. El precio por ello no es sólo la constitución de tres sujetos en Dios, cuya historia reconstruye Moltmann, sino la asignación de propiedades crueles y atormentadoras al Padre divino, y la asunción del sufrimiento, de lo aniquilador y hasta del mal moral en la historia divina. Según Vorgrimler, la experiencia de Dios está evidentemente deformada por una autoexperiencia humana.

Un cuarto tópico es la identidad del Dios trino con el amor. En la tradición cristiana (al menos a partir de Agustín) ha sido corriente centrar el tema del Dios trino como amor. Jüngel señala como lugar de ese amor, no el acontecimiento trinitario, sino el de la cruz. El amor es abandonarse a sí mismo. Según Jüngel, los hombres sólo pueden amar porque Dios, que es de por sí un amador sin límites, ha enviado a su Hijo y lo ha entregado a la muerte. Dios se ama a sí mismo (se identifica con el Hijo); es una relación de amor (autodistinción en Padre e Hijo). Al entregarlo a la muerte, el Padre se separa de él y se relaciona de una manera nueva con el muerto. El Hijo se vincula por completo al Padre, por cuanto se entrega al mundo hasta llegar a la muerte. Así se revela como el Dios fiel a sí mismo, como el Dios viviente, como el Espíritu o como el amor. Al incorporar en este acontecimiento al hombre, muestra su amor a éste. El ser de Dios hay que relatarlo como historia. En el Espíritu triunfa Dios de la muerte e incorpora a otros a la vida; así se demuestra como un movimiento perpetuo y como un futuro eterno, que es amor. La historia de Dios es su venida al hombre; su historicidad es estar viniendo.

El quinto tópico es el futuro de Dios. Por lo que se ha visto, Dios ha querido libremente depender del hombre y de su historia. Dios no sólo es el futuro absoluto del hombre y de su historia, sino que se le atribuye a él mismo un futuro. Pannenberg entrelaza estrechamente el futuro de Dios y el del hombre.¹ Supone una concepción de Dios como la realidad que todo lo

¹ Otros autores que tratan este aspecto son Metz, Schillebeeckx, Moltmann.

DIOS UNO Y TRINO I

abarca. Por tanto, el hombre se encuentra a sí mismo en el encuentro con Dios (y por la gracia de Dios). La verdad de la historia de Jesús todavía no está terminada; sólo alcanzará su meta en la reconciliación del mundo. La reconciliación del mundo es un elemento constitutivo de la autorrealización de Dios en Jesucristo. La autorrealización del hombre sólo se alcanza como autorrealización de Dios. El éxito de ese proceso todavía no está totalmente garantizado. Se ataca resueltamente la imagen teísta de Dios allí donde la divinidad de Dios ya no es lo permanente y sustentante, sino que 'está en juego'. Está en juego la divinidad de Dios hasta que se demuestre con la consumación de su reino.

El sexto tópico es la controversia acerca de las personas. K. Barth no quiso entender a Dios como substancia griega, sino como sujeto, expresando así su soberanía, libertad y señorío. Ese ser sujeto sólo se da en Dios como *uno*, insistía Barth, aunque en tres 'maneras de ser' distintas. La asunción de tres sujetos soberanos y libres destruiría la fe cristiana. No se trata sólo de si es apropiado el concepto de persona, que también es rechazado por Moltmann, quien habla de tres sujetos. Se trata pura y simplemente de saber si, en virtud de la doctrina trinitaria, hay que admitir en Dios tres yo, que dialogan entre sí con un tú, que desarrollan una especie de diálogo amoroso y que, consecuentemente, también se comportan de manera diferente con los hombres; lo cual significa, a la inversa, que representan para los hombres tres interlocutores diferentes.¹ Ante esto, K. Rahner propuso tres maneras distintas de subsistencia (**hypóstasis**), es decir, tres maneras de existencia y de presencia distintas del Dios *uno*.² "La absoluta autocomunicación de Dios al mundo, *como* un misterio que se ha acercado, se llama Padre en su originalidad absoluta; *como* el principio que a su vez actúa en la historia, Hijo; *como* principio otorgado a nosotros y por nosotros aceptado, Espíritu Santo. En ese *como* referido a nosotros se trata realmente de la autocomunicación de Dios en sí mismo: de esta manera la Trinidad expresada es en cuanto tal una Trinidad de Dios en sí." Rahner se distingue claramente del modalismo. Pero la única 'persona' en Dios no es otra cosa exactamente que el Dios uno, que el Dios que existe y sale al encuentro en una determinada manera de ser y estar. Dicho más claramente: el Logos/Hijo divino es la autoexpresión del Padre, o sea, una expresión que a su vez ni siquiera se puede representar como 'diciendo'; el Espíritu divino es el autodon de Dios, que a su vez no se puede representar como 'dando'. Kasper se opone a lo de Rahner: "Si las hypóstasis divinas no son sujetos en Dios, tampoco pueden presentarse en la historia de salvación como sujetos que hablan y actúan". Por otro lado, las concepciones que trasladan al drama intradivino todo el drama de la humanidad, ¿dejan seriedad al drama humano o éste es sólo una apariencia subjetiva de algo que ya está solucionado en Dios?

El séptimo tópico es referente al Dios de la liberación. Como se ha visto en lo anterior, la actual teología sistemática quiere exponer a Dios en lo que él es para nosotros. Con ello Dios y la historia de la humanidad, o también Dios y el pecado, se conciben tan estrechamente unidos, que necesariamente ha de tener consecuencias para la imagen divina y para la concepción de la Trinidad. Pero esto podía permanecer en el campo abstracto, a diferencia de lo que pretende la teología política de la liberación. En su realización básica, la praxis de la liberación vive de una experiencias hechas en común. Sin que todavía se pueda fijar la repercusión posible de tales experiencias sobre la doctrina de Dios más teórica y reflexiva. Para J. B. Metz, la teología enfrenta un triple reto. 1) Las imágenes religioso metafísicas han llegado a su fin. El lugar del conocimiento teológico lo es más bien la

¹ El planteamiento no se refiere explícitamente a la relación del Padre con el Hijo encarnado desde su encarnación y muy especialmente desde su exaltación, pues es evidente por la revelación de Dios en la Biblia que ahí se dan un yo y un tú en recíproco diálogo.

² Este es el Dios concreto de los patriarcas, Dios cercano, que se nos comunica. La Trinidad no es un añadido o una atenuación del monoteísmo, sino su radicalización.

DIOS UNO Y TRINO I

praxis: ella es la instancia de la prueba del Espíritu y de la fuerza. 2) El fin del idealismo, o de los sistemas de sentido que carecen de sujeto, conduce a otras estructuras de lenguaje acerca de Dios, sobre todo a las estructuras del recuerdo y del relato. La cuestión de la teodicea, que acechaba en el trasfondo de todas las teologías anteriores, carece por completo de una posible respuesta. La respuesta hay que aguardarla exclusivamente de Dios mismo al final de la historia. 3) El único arraigo del cristianismo ha terminado. Con el final del universalismo ha llegado también el final de un vocabulario universalmente válido y utilizable en la doctrina de Dios y la Trinidad. Para Metz, la idea de Dios no es en este contexto una idea de superestructura, sino una idea forjadora de identidad, que sirve a la única identidad del hombre, cuya identidad no se orienta al haber y la posesión sino a la solidaridad. Como Dios de vivos y muertos aboga por una justicia universal para todos, incluídas las víctimas de la historia, los muertos olvidados; y reclama el solidario ser sujeto *de todos* frente a una historia nueva.

La teología de la liberación se entiende como una reflexión sobre la acción cristiana liberadora.¹ La importancia de Dios para la praxis es una valiente vuelta al Dios de Jesús. J. Sobrino se expresa así en sus tesis: Para Jesús cuenta el plan originario de Dios de que los hombres tengan vida. El horizonte escatológico del envío de Jesús es el reino de Dios, un reino de vida para todos (predicación partidista en favor de los despojados de la vida). La falta de vida se debe también al pecado de las minorías que roban la vida de las mayorías. La concepción de Jesús de un Dios de la vida, entra en conflicto. Jesús desenmascara el uso que hacen de la divinidad para oprimir al hombre y despojarle de la vida. Entonces los dirigentes invocan a otras deidades para dañar y perseguir al mediador Jesús. La divinidades distintas del Padre de Jesús (teocracia judía, pax romana) no sólo son falsas sino que provocan la muerte del mediador del verdadero Dios. El sí de Dios a los pobres y su no a la pobreza, la cual es fruto del pecado, hacen posible por su misma naturaleza que la concepción de Dios de Jesús contenga en sí misma la trascendencia. Una serie de experiencias son para Jesús comunicaciones del ser mayor de Dios: la celebración de aquello que ya existe de la vida verdadera, y la búsqueda constante de lo que es la voluntad de Dios. Para Jesús la aceptación del misterio de Dios es no manipulación: su experiencia de Dios es radicalmente histórica; su fe se convierte en fidelidad. Concluye Vorgrimler: en esta tentativa práctica por ver a Dios siempre como el mayor, la teología de la liberación tiene de antemano como imposible el definir el ser y la esencia de Dios o el hacer inteligible su realidad.

Finalmente Vorgrimler recepciona la teología feminista. Esta protesta contra el Dios Señor o Dios Padre patriarcal. A la imagen viril de Dios se le atribuye la estructura viril de la Iglesia y la sociedad, y la repectiva opresión de la mujer. Buscan los rasgos femeninos o maternos de Dios en la Biblia, buscan a un Dios no fijado en imágenes ni en un marco lingüístico determinado. Pero no es posible una reescritura de la Biblia.² Cometido de la teología es hacer comprensible el concepto bíblico del Padre referido a Dios en el sentido de una imagen divina diferenciada, y liberarlo de su modelo interpretativo equívoco, social y fisiológico, de los malentendidos a que da lugar. Puede ser útil investigar el comportamiento femenino maternal de Dios en las afirmaciones de la Escritura y de la tradición (p. e. la descripción de la procesión del Logos divino como generación y como nacimiento). Deberían atender a la sabiduría divina (**sophía**) como paredra -compañera de trono-, esposa o hija de Dios. Deberían agotar las posibilidades de un lenguaje no sexual. El Espíritu divino es femenino en hebreo y neutro en griego.³

¹ También incluye oración y meditación de la Palabra de la Biblia.

² Entre otras cosas, la experiencia de Dios de Jesús es la de Padre.

³ No ha resultado destacar la importancia del matriarcado frente al patriarcado.

DIOS UNO Y TRINO I

En su reflexión final Vorgrimler, dice que la doctrina de Dios se divulga en una época en que la palabra 'Dios' aparece muy conectada con la palabra 'crisis'. Esto se debería a una aparente pérdida de funcionalidad de Dios (no se lo puede utilizar como explicación ni en el mundo de la naturaleza ni en el de la historia), y a un desplazamiento del problema de Dios hacia una cuestión general sobre el sentido. En la literatura actual puede observarse una fuerte tendencia a volver al Dios de la revelación bíblica. Pero sólo con imágenes bíblicas no se puede construir una teología para hoy. El pensamiento tradicional de Dios (que no pretende la primacía frente a las narraciones bíblicas acerca de Dios), a veces ha sido despachado con excesiva precipitación. Se debe mover en una filosofía real del ser, sabiendo que un discurso acerca de Dios es siempre limitado y acaba en el silencio frente a un Dios que es siempre mayor. Aunque el discurso sobre Dios es siempre analógico, no podemos renunciar a las categorías de ser, conciencia y libertad. Se debe ser muy cauto frente a las propiedades de Dios. En la consumación, Dios puede aparecer como quien reúne en sí lo contrario y opuesto. Su autodefinición como amor puede ser el motivo de su autolimitación (frente a la justicia y a la cólera que tienen sus exigencias). El deseo de abandonar una sistemática rígidamente teísta condujo a una renovación de la teología trinitaria. Pero se perfiló el gran peligro de pintar fantasiosamente las escasas indicaciones trinitarias de la revelación y reconstruir así un drama intradivino, que Dios tiene que representar especialmente como amor. ¿Es legítima esta desfiguración de la revelación con la exacerbación de las paradojas? La alabanza, en la que debe terminar toda reflexión teológica, no requiere esto. El lugar en que Dios se muestra como verdaderamente irrenunciable, ya no lo es la naturaleza con su historia ajena al hombre. Tampoco lo es el mundo humano en el sentido de que una providencia divina actúe sobre objetos humanos menores de edad y de los que se sirve como de instrumentos. El lugar de Dios es la historia de la libertad humana, el hecho de que ante él *todos* somos sujetos. Es aquí donde, en las situaciones angustiosas y en las tribulaciones de nuestro tiempo, aparece Dios como el solidario, el que alienta y libera de las tinieblas del escepticismo.

2) Algunos autores

Para señalar algunas figuras señeras, seguiremos fundamentalmente la exposición de F. Courth en su *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*.¹ Este autor nos presenta esta parte de

¹ Handbuch der Dogmengeschichte II, 1c, Herder 1996. Hill, en su libro ya citado, organiza de la siguiente manera la presentación de los autores contemporáneos: 1) La Trinidad del simbolismo religioso: el Dios del liberalismo (F. Schleiermacher, P. Tillich, C. Richardson y otros). 2) Trinitarismo neomoderno: el Dios unipersonal de los tres modos de ser (K. Barth, R. Jenson, Cl. Welch, K. Rahner, J. Macquarrie). 3) Trinitarismo neo-económico: el eterno Dios de la historia (herencia hegeliana, W. Pannenberg, J. Moltmann, G. Kaufman, P. Schönbauer). 4) La Trinidad del devenir creativo: el Dios del panteísmo (A. N. Whitehead, Espíritu como inmanencia universal de Dios en el mundo, Sch. Ogden y J. Cobb, L. S. Ford, W. Stokes y A. Kelly). 5) Trinidad como comunidad: el Dios de la comunión interpersonal (W. Hasker, J. Bracken, Ricardo de S. Victor, H. Mühlen).

K. Barth († 1968) merece un párrafo aparte. Marca una fuerte reacción neoortodoxa contra la posición liberal. Quiere reemplazar el antropocentrismo por el cristocentrismo. El único objeto de la teología es la Palabra de Dios. Opone un gran 'no' a la teología natural. Destaca la libre decisión de Dios para ejercer su señorío sobre el mundo en la elección de Jesucristo. La Trinidad precede a la creación. Hereda del idealismo alemán el espíritu y la dialéctica, que substituye a las substancias y analogía. Dios es el mismo hecho de la revelación más que el agente de ella. El lenguaje humano sobre Dios sólo concierne el Dios para nosotros. El acontecimiento divino transparenta la libertad. La fe rehúsa ser absorbida por la cultura, por la religión. Dios en la misma revelación permanece oculto bajo la especie contraria. Dios sólo es sujeto; nunca objeto. Toda especulación sobre Dios, más allá de lo revelado, es vana. Pero lo que Dios es para nosotros, lo es en sí mismo. Dios es un acontecimiento, es revelación. Dios permanece él, en el mismo acto de llegar a ser otro. El mensaje del N. T. es el señorío de Dios en Jesús. La Trinidad es la exégesis de eso. Dios es el sujeto, el contenido y el suceso de la revelación (Dios revela a sí mismo a través de sí mismo). La Trinidad es la estructura formal de este

DIOS UNO Y TRINO I

la Historia del Dogma dividida en dos capítulos. En el primero presenta a Scheeben, De Lubac y Balthasar.

A) Impulsos de los Padres

I) M. J. SCHEEBEN (1835-1888).

a) Discutido lugar propio (respecto a la neoescolástica). Scheeben, el gran dogmático del s. XIX, es un renovador, que, además de la tradición, tiene en cuenta los desafíos de su tiempo. Para él, la Trinidad es el corazón de la revelación. Es el punto de partida y final del ordenamiento de las verdades. Defiende la especial inhabitación del Espíritu Santo, tratando de armonizar la visión escolástica de la gracia con la griega de la divinización. La inhabitación es el punto neurálgico de su teología.

b) Teólogo de lo sobrenatural.

I) Naturaleza y gracia. En el s. XIX la neoescolástica ve la relación entre naturaleza y gracia como la garantía de lo que es propio del cristianismo. Scheeben tomara al respecto una posición intermedia entre los que separan en dos pisos y los que tienden un puente de tipo semirracionalista. El espíritu creado tiene una potencia obediencial para llegar a ser imagen de la Trinidad. Como simple creatura es una imagen bastante lejana. Si en la creatura se encontraran huellas de la Trinidad, ésta no sería sobrenatural. En sentido propio, la creatura sólo es imagen de la Trinidad cuando Dios la hace participar de su vida divina. Entonces la creatura es adoptada en el regazo de Dios al lado del Hijo. Esto, que es inconcebible para la razón, se revela a la fe sobrenatural. La doctrina trinitaria de Scheeben está esencialmente determinada por lo sobrenatural y la revelación. Porque naturaleza y gracia están mutuamente relacionadas pero no íntimamente unidas¹, su enseñanza de Dios tiene una estructura 'idealista'. Son ajenos a ella los rasgos dramáticos de la historia de Dios y de Cristo. Scheeben, consciente de los límites del hombre, se abre a la inagotable riqueza trinitaria. Es el teólogo el s. XIX que piensa más profundamente la relación gratuita de Dios al cristiano. Ve al creyente conformado según la Trinidad. Es el Dios trinitario el que eleva al hombre limitado en su ser y sentido por su naturaleza. La posición antirracionalista y antipanteísta de Scheeben quiere destacar la verdadera grandeza del Dios trinitario.

II) La plenitud propia de la vida de Dios. Las procesiones intradivinas son lo central. Ellas son el punto luminoso en que la unidad del ser divino revela hacia la trinidad de personas. La fe es la que nos dice que Dios es productivo y fructífero también hacia adentro. Las procesiones expresan la riqueza desbordante de Dios que, como realidad espiritual, se realiza en el conocer y amar. Como en Dios no hay paso de la potencia al acto, al conocer divino pertenece

acontecimiento que es Dios. Dios es libertad, forma e historicidad; santidad, misericordia y amor. Dios es el totalmente otro; se hace conocer como el desconocido. Es el Dios oculto en la revelación. Barth distingue entre la Trinidad inmanente y la económica: a esta última pertenece la cruz. Lo que Dios revela en Cristo corresponde a lo que Dios es. Las tres personas son una mera convención del lenguaje. Teme el triteísmo, porque actualmente la personalidad implica la autoconciencia. Por eso substituye personas por 'modos de ser', traduciendo el patristico **τρόπος hypárxeos**. Es el único Dios personal en tres modos. Es tres veces el mismo yo. La personalidad corresponde a la única esencia. En el fondo es una persona divina, cuya divinidad se diferencia en tres modos de existir. En llegar a ser Dios para nosotros, él se está predestinando a sí mismo. El Logos no tiene una preexistencia aparte de la carne, en la que está eternamente predestinado a llegar a ser encarnado en nuestra historia. Con todo, defiende Barth la enhypostasia. No habla de una Trinidad inmanente fuera de nuestra consideración. Pero la encarnación es libre. El Espíritu es la realidad de Dios en su libertad para estar subjetivamente presente al hombre, capacitándolo desde dentro para creer que Jesús es el Señor. Finalmente, Dios, en sus relaciones internas, es inefable. Barth evolucionará de la divinidad de Dios a la humanidad de Dios. No hay camino de conocimiento desde el hombre hacia Dios. Hay analogía porque Dios se revela. La creación es como el teatro de la gloria de Dios. Barth ve todo a la luz de la gracia.

¹ Aunque no sólo por eso.

DIOS UNO Y TRINO I

esencialmente lo conocido, Palabra e imagen de sí mismo. Dios no produce su Palabra para conocerse, sino por la plenitud desbordante y actualidad de su conocer. Scheeben llama a la primera procesión: reflejo, palabra, expresión, testimonio, imagen. Y al fruto del amor divino intratrinitario lo designa como: llama, aspiración, don, arras, florecencia. Ya al Dios del A. T. pertenecen desde siempre el conocimiento de sí mismo, la comunicación de la vida y el vínculo del amor.

La vitalidad es una categoría fundamental, y esa vida divina es fructuosa. Pero ambos (el procedido y su origen) permanecen en una unidad esencial, como la raíz y el fruto, el pensamiento y la palabra, el amor y el don otorgado. Así el Padre es la fuente originaria de la vida divina. El Verbo es el representante personal de la sabiduría de la primera persona; la posee plena y verdaderamente. La garantía y sello del Amor divino también hay que entenderlos en forma personal, porque el Padre y el Hijo dan curso a su amor, no para la propia perfección. Toman en su comunidad una tercera persona, que expresa el gozo de ambos en la posesión de la misma naturaleza. La Trinidad es una comunidad de sabiduría y amor. La riqueza de la Trinidad es la fuente de toda vida natural y sobrenatural. Ella se abre a las creaturas en las misiones del Verbo y del Espíritu. El Espíritu es el que une al hombre necesitado con el Padre y el Hijo. Este hombre se hace partícipe de la vida divina y es elevado a imagen válida de la Trinidad. El Espíritu es para Scheeben como un principio en la construcción de su teología.

c) Pneumatología trinitaria.

I) Tradición escolástica. En su escrito temprano *Naturaleza y gracia* no aparece una consideración especial del papel del Espíritu en la unión entre el hombre y el Dios trinitario. Objeta la inhabitación del Espíritu según Petavio. En el proceso trinitario, conforme a la teología medieval, el centro es la esencia una. El hombre creado refleja al Dios trino en la medida en que éste en su esencia es objeto inmediato de conocimiento y de amor. Los aspectos personales están ordenados a esto. Con todo, Scheeben no cayó en una concepción estática esencialista porque estaba demasiado imbuido de la Trinidad revelada y por la pneumatología, que comienza a expresarse en *Los misterios del cristianismo*. Ahora cambia su juicio respecto a Petavio. Si el Espíritu Santo es el don intratrinitario entre el Padre y el Hijo, también es el don más alto para el agraciado que participa de la naturaleza divina. La gracia creada da la pureza sobrenatural al alma, para que ésta refleje la santidad de la naturaleza divina, y dispone para la recepción del Espíritu Santo, gracia increada. Así, a través del Espíritu, se nos comunica la plenitud de la vida trinitaria. En él y a través de él recibimos al Padre y al Hijo, quienes nos lo envían como garantía de su amor y felicidad. En él y a través de él, nuestro pensamiento y amor se elevan al gozo de las personas de las que procede. El Espíritu no sólo es el don increado sino el don hypostático. Es la presencia del amor intratrinitario en el hombre. Nosotros poseemos el amor trinitario no sólo en su ser substancial sino también en su procesión hypostática. Es el amor con que el Padre ama a su Hijo. Así como une al Padre y al Hijo en su procesión, así también a ambos con la creatura en su hospedaje en ella.

II) Influjo de los Padres griegos. En su *Dogmática* busca armonizar la comprensión latina y griega de la Trinidad. Valora la fórmula griega, según la cual el Espíritu procede del Padre por el Hijo. Ella corresponde al testimonio de la Escritura en que aparece el Padre como fuente sin fuente y el Hijo como camino mediador para toda acción divina. Ambos constituyen fundamentalmente un principio integrado. Esto también es válido para la procesión del Espíritu. Oriente expresa más claramente la continuidad orgánica de la intermediación substancial intradivina. Las dos procesiones aparecen ahí como un movimiento lineal. Procede y queda relacionado, de manera que no sólo el segundo presupone al primero sino también el primero contiene virtualmente al segundo y tiende a él. Así las analogías son: raíz, ramas, flor; fuente, arroyo, lago; luz, resplandor, rayo. Pero esta visión oriental es parcial. Oriente y Occidente necesitan mutuamente complementarse.

DIOS UNO Y TRINO I

Entre el Dios que se da y el hombre llenado por Dios existe una relación de íntima y mutua pertenencia. El alma agraciada por el envío personal del Espíritu es su templo; pero al mismo tiempo es hija del Padre y esposa del Hijo. Según Scheeben, la comprensión escolástica unía constitutivamente la filiación divina a la gracia creada, y no a la inhabitación del Espíritu Santo.¹ En la tradición griega, en cambio, según Scheeben, la inhabitación del Espíritu Santo es esencial. Es el momento constitutivo más importante de la filiación divina, porque se es hijo de Dios en la medida en que el Espíritu nos forma según la imagen prototípica del Hijo. Se trata de un nacer por el Espíritu. Hay un nacer de Dios y un desposorio con el Hijo de Dios, por mediación del Espíritu. Esta integración de las visiones de la gracia latina y griega lleva a la profundización trinitaria de la antropología. El cristiano tiene la real dignidad de ser amado paternalmente por Dios y agraciado con su herencia. El Padre lo engloba dentro del amor a su Hijo y lo reconoce como heredero. Participará del gozo pleno de Dios. La inhabitación hace culminar el fundamento de filiación adoptiva que proviene por medio de la gracia creada. La unión hypostática es el ejemplo que aclara la dignidad que toma la naturaleza humana, su nivel de ser, por la inhabitación. El cristiano no está sólo unido moral y relativamente con Dios, sino real y substancialmente.

d) Herencia viva. La enseñanza trinitaria de Scheeben comienza en las procesiones trinitarias y culmina mirando hacia la vocación cristiana del hombre. Este, por la fuerza del Espíritu, está tan envuelto por el amor intratrinitario, que ya nada lo puede separar de él (cf. Rm 8, 38s). Tiene el Espíritu como arras. La Iglesia es cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Así como en la concepción virginal de María, así vivifica el Espíritu a la Iglesia para que en ella nazca con toda gloria y santidad el Hijo de Dios. El cristiano tiene una alianza de ser y vida con el Dios tripersonal. Esta alianza, finalmente, es garantía de la posesión plena y del pleno gozo del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, que el amor divino, garantizado en él, nos quiere regalar para siempre. Nadie como Scheeben, en el s. XIX, ancló la vocación trinitaria del creyente tan profundamente en Dios y, a la vez, la desarrolló respecto al hombre tan fundamentalmente. El cristiano es hijo del Padre, porque ha sido configurado al Hijo eterno por el Espíritu Santo y, como el Hijo, es amado con amor divino.

Scheeben no formó una escuela, pero tampoco cayó en el olvido. Con gran fundamentación patristica y con muchas cosas tomadas de Tomás y Buenaventura, se concentró de tal manera en lo sobrenatural, que obtuvo un lugar permanente como gran maestro. Su inhabitación del Espíritu sigue vigente. Desarrolló la pneumatología y armonizó con los griegos. También destacó el valor de la fe trinitaria para la vida espiritual y para la mística. Influye sobre todo cuando se considera la dimensión histórica de la doctrina trinitaria. Con todo, es poco histórico salvífico. Su representación de la historia es más bien típica que de hechos concretos. En el s. XX, H De Lubac también determinará su enseñanza de Dios y trinitaria basándose en la relación naturaleza y gracia, y será muy deudor de los Padres de la Iglesia.

2) HENRI DE LUBAC

a) Herencia de Agustín. Es de los que más ha impulsado una renovación de la enseñanza trinitaria en el s. XX, aunque no tenga un tratado especial sobre ella. La fe en la Trinidad es el corazón del evangelio. Busca actualizar la herencia histórico teológica de Agustín. Joaquín de Fiore lo lleva a acentuar el cristocentrismo y la Trinidad inmanente, con lo que la historia de salvación verdaderamente es una unidad de triple peldaño y una historia de Dios orientada hacia su fin. En vez de hablar de relación entre naturaleza y gracia, habla de relación entre hombre y Dios. Como creatura

¹ Lesio, Petavio y Tomasín ya habían enseñado que la inhabitación del Espíritu Santo, además de la santificación cualitativa del agraciado, acontece como un encuentro substancial con Dios.

DIOS UNO Y TRINO I

de la más alta jerarquía, el hombre está relacionado a Dios por toda su existencia.¹ En una visión unitaria, correspondiente a la creación, se opone a la neoescolástica y a los ateos. Concebir la gracia en forma separada lleva a expulsar a Dios de la realidad. El humanismo autónomo es antihumano. A neoescolásticos y ateos los enfrenta con una comprensión del hombre hecho a imagen de Dios y que permanece relacionado con él. Desde ahí, la idea innata de Dios, que viene desde los Padres de la Iglesia, adquiere nueva certeza. Se apoya en la historia de las religiones, especialmente en Mircea Eliade. La religión, en cualquiera forma en que sea procesada, responde a una intuición primitiva. Hay en el hombre una receptividad que responde a lo santo como reflejo. El hombre está esencialmente dirigido a Dios; necesita esta relación efectiva. La meta de la creatura espiritual supera la capacidad de su naturaleza por causa de esta forma de ser innata, por esta inmediatez a Dios que le ha sido dada. La prueba de Dios no es una conclusión sobre algo desconocido sino señalar algo ya experimentado; es reconocer. Por consiguiente, la comprensión filosófica trascendental, por la que el espíritu humano toca en su dinámica lo infinito, está en íntima relación con la observación de la historia de las religiones, por la que el hombre en todas las culturas desde el comienzo comprende la realidad divina a la luz de lo percibido por él. En la piedad del sabio griego y en los sistemas de la India ve De Lubac una huida individualista del mundo. Parecido caso es el del budismo que no tiene comprensión ninguna de la historicidad.

b) Sello de la historia de salvación. A diferencia de las religiones no históricas de la antigua Grecia y de Oriente, la cristiana es esencialmente histórica. La historia es el sitio del obrar y de la autorrevelación de Dios, en que Dios va pidiendo al hombre una respuesta de amor a Dios y al prójimo. La acción de Dios culmina en la redención de Cristo y en el envío del Espíritu Santo. Dios llama al hombre a la comunidad más íntima. El hombre se había autoencerrado buscando la finalidad última en sí mismo. Cristo lo vuelve a llevar a Dios. En su encarnación lo toma con toda su naturaleza y, por tanto, en una unión universal para, con su muerte en cruz, transformarlo desde su raíz hacia Dios. No se trata de que adquiera una semejanza con Dios-naturaleza sino con el Dios del amor. En él encuentra el hombre la fecundidad de la vida, el ardor del presente. De Lubac ve la Trinidad como una comunidad de amor, como don viviente, como salvación del hombre. Pero Dios es más que su actuar salvífico. La Trinidad económica señala el misterio eterno de la vida intradivina. Existe una relación interna entre la visión histórico salvífica y la contemplación trinitaria. Esta relación mutua se manifiesta en la persona de Jesús, especialmente en su muerte y resurrección. La relación que aparece ahí entre Jesús y el Padre, fuente de Vida, y el Espíritu Santo, don vivificante de Dios, es tan estrecha que no permite que ninguna creatura entre en relación directa con el Padre. Nosotros siempre le estamos unidos mediante el Hijo y el Espíritu Santo. El conocimiento de la Trinidad permanece siempre atado a su obra. En el Dios trino se fundamenta el misterio de la unidad y pluralidad de la Iglesia.

c) Plenitud del hombre. De Lubac une esta fe en la Trinidad con una imagen agustiniana del hombre. Lo entiende como hecho para Dios y que sólo descansa en él. La revelación en Cristo lo guía en su búsqueda del verdadero camino y lo conduce a amar como Dios ama. La respuesta a este llamado es la plenitud del hombre. En el fondo del hombre existe una añoranza del bien y felicidad, siempre dispuesta a reconocer la meta en el desinterés del amor divino. Un ateísmo libertario no puede salvaguardar la dignidad del hombre. La revelación de Dios en Cristo, por el contrario, personaliza y crea comunidad. Dios es el absoluto personal que pide una respuesta personal. Por eso, vista cristianamente, la persona es más que individualidad y autoposesión. Su rol

¹ Toma la frase de Agustín: "Nos hiciste para ti, oh Dios".

DIOS UNO Y TRINO I

es posibilitado por la comunidad trinitaria.¹ Como reflejo del misterio trinitario, la personalidad aparece como llamado a ver el propio ser uno como ser con, y a desarrollar el yo con su incondicionalidad en el nosotros que ama. Que esta autocomprensión germine y crezca, se debe al Espíritu. El Espíritu cava nuevas profundidades en el hombre, que corresponden a las profundidades de Dios, y lo arroja de sí mismo hasta la frontera de la tierra; construye la persona y la comunidad. La persona, así entendida, nos une con cada hombre y es imagen de la Trinidad.

d) Acentos específicos. La dinámica trinitaria de la historia de salvación le vienen a De Lubac de la patrística y de la escolástica primitiva y alta. Así renueva la teología de la Trinidad y la espiritualidad.² De los grandes teólogos de la tradición aprende que todas las palabras son objetables. Las palabras siempre parecieron insuficientes para expresar el misterio. La doctrina de Dios es incremento de fe, plegaria, éxtasis, que se pierde en Dios. Esta teología no tendrá fin, porque Dios es inagotable. También nos recuerda a Agustín la concentración de De Lubac en el Jesús crucificado. La cruz es signo del inagotable amor de Dios por el hombre. En la muerte de Jesús muere toda la humanidad con él, para amar a Dios en forma nueva. La deseada vuelta del hombre a Dios no es mediante un cambio gradual a través de las diversas situaciones sino total. Es la Pascua. Se necesita éxodo y éxtasis. La humanidad debe morir en cada miembro. Esto sucedió como acontecimiento y prototipo en el misterio del Gólgata. Pertenece a la fe trinitaria de la Iglesia y del cristiano el que la comunidad y el hombre renovados hagan su camino hacia Dios bajo el signo del crucificado. Resumiendo, la teología trinitaria es para De Lubac teología de la historia. Contempla a Dios en su dirigirse al hombre, sin que se agote ahí. Mira a Cristo como el punto central del tiempo. En el paso del Viernes santo a Pascua, Cristo renueva a los hombres para el Padre, y los hace comunidad personal del amor de Dios. Les envía el Espíritu, gracias al cual son asumidos en la comunidad del Hijo con el Padre. La teología de la Trinidad es para De Lubac, como para su discípulo y colega Balthasar, siempre también una teología de la cruz. Rahner trabajará igualmente la relación naturaleza y gracia, y la Trinidad económica e inmanente.

3) URS VON BALTHASAR (1905-1988)³

a) Trasfondo conceptual. Su teología, más que la de De Lubac, está determinada por la Trinidad. El mirar hacia las religiones y al hombre le abre un primer camino hacia la Trinidad. Más preciso: señala dos caminos, la mitología y la filosofía. La imagen del Dios del mito es un "para mí" misterioso, detrás del cual debe haber un tú, que me puede ser favorable y poner a salvo, que me puede ayudar. Si hay muchos dioses, uno de ellos es el superior, el omnipotente, el que planea el conjunto del destino. Constitutivo de él es que está para nosotros. La imagen mítica antropomórfica es modificada por la filosofía, donde se llega a uno solo, indecible⁴, absoluto. Sólo puede ser alcanzado por el fiel que deja atrás su ser persona. Pero es difícil amar a este Dios apersonal. En él está contenido todo el amor y bondad. En el mito politeísta, Dios aparece como la encarnación suprema de todas las fuerzas del mundo y de la vida, pero le falta trascendencia. En la filosofía es el

¹ ¿Se puede pensar una mayor oposición que la de las tres puras relaciones, cuyo ser ciertamente es formado por la oposición? Y, sin embargo, sólo son posibles por la unidad de la misma naturaleza.

² En contacto fructífero con Balthasar y Ratzinger.

³ Puede consultarse también, W. Löser, *Gott ist dreifaltig einer. Impulse aus dem Werk H. U. v. Balthasar*, en P. Reifenberg (hrsg.), *Gott-das bleibende Geheimnis. Festschrift für Walter Seidel zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1996, pp. 117-130; J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, *Theologische Quartalschrift* 176(1996)225-240; S. Zañartu, *Pautas...*, 184B-190A. Véase V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995.

⁴ El lugar primario de la teología negativa no es el bíblico.

DIOS UNO Y TRINO I

producto de una cosmovisión que culmina en lo intelectual. En la experiencia fundamental del amor personal, en cambio, el corazón pide un Dios como un tú al que nos una un amor absoluto. Pero la razón impide concebir a Dios como ese tú, porque Dios debe ser el absoluto que supera toda oposición, el todo bien anónimo, y no como una persona que se dirige a nosotros. Para Balthasar, el anhelo del hombre hacia un tú amante final es el punto de enlace para su doctrina sobre Dios y la Trinidad.¹ La metafísica del amor es su transfondo conceptual. Dios, en primera instancia, no es absoluto poder sino amor.² Y sólo el amor es creíble, porque al desbordar lo racional muestra la absolutez.

b) Mediación cristológica. Lo más profundo en el cristianismo es el amor de Dios por la tierra. Cristo es la imagen y la presencia del Dios invisible.³ Como enviado obediente nos permite hablar de la Trinidad del Dios amante. El Logos asume la debilidad de la carne donde se manifiesta el poder y la gloria de Dios. Jesús, obediente, revela al Padre en toda su humanidad. Su ser es su misión. Asume la naturaleza humana y su alienación, y justamente por ser el Hijo llega a ser el más alienado. La gloria del loco y sobreabundante amor salvador de Dios se manifiesta sobre todo en la debilidad de la cruz (en lo contrario). La cruz es el máximo testimonio de amor de Cristo y del Padre. Mientras más se ofrece el amor, mayor es el escándalo de los que no aman. Cristo sufre por nosotros, vicariamente.⁴ En la cruz sufre como Dios frente al pecado, y como hombre cargado con los pecados frente al Padre (es el abandono).⁵ Esto también afecta a la Trinidad. Está bajo la ira, pero no es un castigo. Gran testimonio trinitario, pues, es su sufrimiento del Viernes Santo, y aún más el vacío de la muerte en el Sábado Santo. Ahí termina toda comprensión activa de la muerte: la muerte aparece como la impotencia total. Entrar en el reino de la muerte, en el infierno, significa para el Hijo de Dios el absoluto vaciamiento y soledad, el recorrer toda la profundidad del oponerse a Dios.⁶ Y es por encargo del Padre que el Hijo recorre el camino al caos de lo opuesto a Dios. Sólo como muerto puede entrar en el infierno. Ahí hace presente el amor de Dios. Más allá está el Padre que lo resucita por el Espíritu: es la escatología.⁷ Cristo en su kénosis dejó su cuerpo en la Eucaristía y la verbalización de su vida para ser transmitida en la tradición. El Espíritu es el exegeta y el que conduce a la Iglesia. Tenemos la esperanza de que todos se salven.

c) Vida intradivina. Lo dramático del Sábado Santo es que corresponde a la eterna dinámica inmanente de Dios. La kénosis de Cristo revela el intercambio intertrinitario.⁸ Hay una

¹ Balthasar ve las propiedades de la esencia divina desde el amor trinitario. La diferencia en Dios es la que funda la posibilidad de la creación (múltiple) y de la redención. El nacimiento del Hijo desde el Padre es el fundamento del nacimiento de cualquier otra cosa, etc. El Hijo es la semejanza ejemplar de las cosas. El Espíritu es lo donable en Dios en base a su liberalidad. Algo le sucede al Logos al encarnarse.

² El ocultamiento en la revelación ayuda a que el amor no sea confundido con el poder.

³ Jesús es masculino, porque su misión es representar al Padre. Nace de una Virgen, como nuevo principio, rompiendo el círculo (que no se daba en el paraíso) de sexualidad y muerte. Es el nuevo Adán. El encarnado es el centro de la creación, el universal concreto, la totalidad en el concreto. Para Cristo, la encarnación se completa en su retorno glorificado al Padre. Cristo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia y también Señor (cabeza) del cosmos.

⁴ Nos redime por su obediencia personal, por el intercambio.

⁵ En la cruz se encuentra todo el peso del pecado con la total falta de poder de la kénosis. Nadie puede ser más abandonado por el Padre que el propio Hijo.

⁶ Su alma desciende en la indefensión a los infiernos a gustar internamente el pecado, que es un deshecho.

⁷ Miradas desde el tiempo de Cristo, resurrección y parusía son un solo acontecimiento.

⁸ La encarnación es kénosis que refleja la kénosis divina de la donación entre las personas, sobre todo del Padre. S. N. Bulgakow (†1944) ya había hablado una kénosis primigenia intratrinitaria.

DIOS UNO Y TRINO I

kénosis del Padre al dar su divinidad al Hijo. Ahí están incluidas todas las renunciaciones posibles.¹ En el amor del Padre hay un desprendimiento absoluto respecto a ser Dios sólo para sí. El Padre dice el Logos por amor y lo dicho en él es amor. La respuesta del Hijo sólo puede ser una eterna acción de gracias, igualmente desprendida respecto a sí. El Espíritu, manteniendo a la vez abierta la absoluta diferencia (como razón de ser del amor), la sella y hace de puente. Es la objetivación del amor del Padre y del Hijo², y a la vez profunda subjetividad e intimidad. La Trinidad es el espacio infinito del amor libre.³ El Padre es la originaria fuente eterna que encuentra en el Hijo su respuesta más profunda. El Espíritu Santo es el viviente 'nosotros' de ambos para la apertura infinita del amor divino, que va desde el Padre hasta el caos del infierno. El comportamiento del Padre al dar toda la divinidad al Hijo es el presupuesto y el eterno sobrepasar de todo lo que en el mundo significa dolor, separación, y de todo lo que ahí es donación de amor, posibilidad de encuentro, felicidad. El Padre puede dar su divinidad y seguir poseyéndola consubstancialmente. En Dios hay, pues, lugar para el encuentro y felicidad, y también para la cruz y muerte. Todo está rodeado por aquel don infinito, que es Dios.

Junto con De Lubac, Balthasar complementa el axioma de Rahner de que la Trinidad económica es la inmanente y viceversa.⁴ La Trinidad económica exhibe la Trinidad inmanente⁵; ésta, sin embargo, como fundamento de la otra, no puede simplemente identificarse con ella. La Trinidad inmanente no se puede agotar en la económica. Cristo no sólo revela la Trinidad salvífica sino que Dios es amor por sobre el mundo. Así se autorrevela y autoda en libertad. Balthasar quiere destacar la libertad de la redención. A Balthasar le parece que la explicación agustiniana tomista de la Trinidad es demasiado poco relacional y personal. Hay que entender más las personas divinas como amantes (cf. Jn 17, 10).⁶ Porque al yo pertenece el tú: es fruto de la llamada amante y del don del tú.⁷ La relación entre las personas está en el primer plano de la imagen de Dios balthasariana.⁸ Pone un auténtico diálogo entre las personas trinitarias.⁹ Balthasar interpreta la Trinidad con la metafísica del amor personal. El Dios creador, el de Abraham, el Padre de Jesucristo, el consumidor, aparece como el amor compasivo. Y siempre ha sido así en su eterna vitalidad. Porque es el don extremo (el triduo de la muerte de Jesús es su concretización histórico salvífica), ningún hombre permanece intocado por este amor compasivo, que llega hasta lo más profundo del infierno. Sólo en la absoluta debilidad quiere romper todas las cadenas. La lógica del amor sobreabundante y gratuito se traga la contradicción del pecado.

d) Lógica del amor. El amor de Dios es el pensamiento fundamental de su visión de Dios, y también de la del infierno. La Trinidad económica histórica sólo es una huella de la gloria de la Trinidad. Pero en ella brilla el rostro de Dios y es su única entrada. Esto ha sido teológicamente recibido, como también la mayor acentuación de las personas en la perspectiva de una ontología del

¹ Estas pueden llegar inclusive hasta lo relacionado con el pecado.

² A Balthasar le gusta la imagen del fruto para el Espíritu. También le gusta la explicación de Buenaventura de que el Hijo procede a manera de ejemplaridad, y el Espíritu a manera de liberalidad.

³ Es un misterio de amor en una libertad necesaria. Balthasar destaca la circuminsesión.

⁴ No hay un Dios terrible detrás del Dios revelado, el de la doble predestinación de Lutero.

⁵ Sólo Cristo, en una expresión de su obediencia, es encarnable y puede redimirnos.

⁶ Balthasar sigue a Ricardo de S. Victor y a los personalistas M. Buber (†1965) y F. Rosenzweig (†1920).

⁷ El hombre, que se personaliza en el diálogo con la recepción gratuita del amor de la madre, refleja la Trinidad.

⁸ Balthasar también critica la explicación agustiniana tomista, porque el principio platónico "bonum diffusivum sui" sólo lo pueden aplicar a las obras externas.

⁹ Esto tiende a centros de conciencia diferentes.

DIOS UNO Y TRINO I

amor, en vez de la clásica metafísica del espíritu. Se ha discutido la inclusión de la cruz en la Trinidad inmanente. Este es uno de los desafíos centrales de la doctrina de Dios, aunque no el principal. Permite integrar las pequeñas cruces de los hombres. Dios es el amante infinito que tanto se da que nadie queda fuera de ese amor. Es el crucificado que abarca todo. Pero, ¿pasa la cruz a ser un desarrollo necesario?, ¿pierde su peculiaridad al ser asumida? ¿Es el único sentido de la cruz comunicar a las creaturas el amor compasivo de Dios? La pregunta a Balthasar es por la hermeneútica. Que aclare los criterios de su imaginativo hablar de la Trinidad inmanente. ¿Hasta dónde puede el teólogo rellenar con sus imágenes y conceptos que no aparecen en la Biblia, los testimonios bíblicos?

e) Recepción a través de B. Forte.¹ También Forte ve la conformación trinitaria de la historia de salvación. La Trinidad, en su revelarse salvífico, se presenta como el origen, el presente y el futuro trascendente del mundo. Para entrar elige la muerte y resurrección de Jesús², mostrando una explícita relación a Balthasar y Moltmann. La resurrección de Jesús es el gran sí del Padre a la vida de su Hijo y en él a nosotros. Es historia del Padre y del Hijo. El Hijo se deja resucitar. El Espíritu es dado al Hijo para que viva la vida de resucitado. El Espíritu une al Hijo con el Padre, al resucitarlo; y a los hombres con el resucitado, al llenarlos con vida nueva. Con esta llave, Forte lee al Jesús prepascual y toda la historia de salvación en perspectiva trinitaria: creación, hombre, comunidad, Iglesia, misión, tiempo y escatología. Quiere mostrar que es insostenible la separación entre un lenguaje abstracto de Dios y las tres divinas personas.

En Dios hay un movimiento eterno. El Padre es el eterno amante (con absoluta gratuidad); el Hijo, el eterno amado; (la receptividad) y el Espíritu, el amor personal que une y que abre.³ El Espíritu es el lugar personal en que la Trinidad se hace donante y acogente.⁴ En la alteridad entre el Padre y el Hijo radica la posibilidad de la alteridad entre Dios y sus creaturas, que llega a la alteridad dolorosa de una libertad creada que rehúsa el amor del Creador. Es propio del amor infinito de Dios llegar hasta aceptar la posibilidad del no amor del otro. El amor llega a ser vulnerable: sin dolor no se vive en el amor.⁵ La unidad divina no es concebida como esencia estática sino como dinamismo, proceso, vida, como historia del amor trinitario.⁶ La esencia del Dios vivo es, por tanto, su amor en eterno movimiento de salida de sí como Amor amante, de acogida a sí como Amor amado, de retorno a sí y de infinita abertura al otro en la libertad como Espíritu del amor trinitario. Esa concepción de la esencia divina como historia eterna del amor va con la idea de la pericoreis

¹ Puede también consultarse, S. Zañartu, *B. Forte. Trinidad e Historia*, en S. Zañartu, *Trinidad A 1986-8*, manuscrito en Biblioteca de Teología, 36pp.

² El misterio pascual es el centro de la economía de la salvación. A su luz es releído el pasado y anunciado el futuro; en el presente es celebrado, en el Espíritu, el encuentro con el viviente.

³ En el Espíritu, el movimiento del amor eterno desborda más allá del Hijo. El Espíritu es el co-amado.

⁴ Dios siempre sale de sí en el Espíritu. El Espíritu es el lugar personal en que la historia divina pasa a la historia humana y viceversa. En cuanto abertura radical y gratuita del amor divino libre y liberador, el Espíritu se presenta como aquél que subvierte la historia, inquieta, suscita futuro.

⁵ El signo de esta libre vulnerabilidad del amor eterno es la cruz del Hijo de Dios. El Padre sufre con el *no* de la creatura amada y hace fiesta con su retorno; el Hijo sufre en la solidaridad con los exiliados de Dios. Este sufrimiento divino en ninguna forma es signo de límite, sufrimiento pasivo padecido por causa de la finitud del ser, sino, por el contrario, sufrimiento activo que revela la plenitud del ser en el amor. El sufrimiento divino sólo es admisible trinitariamente; es sufrimiento *en* Dios (del Padre y del Hijo hasta la muerte por amor de los pecadores).

⁶ Es una unidad viva y dinamizante, que, por su propia esencia, mira a la unificación del género humano en la reconciliación de un *shalom* universal.

DIOS UNO Y TRINO I

trinitaria.¹ Las personas aparecen como los sujetos de la historia eterna del amor. Dios no cambia, porque ama desde siempre y para siempre, y en este *hoy* Dios es inmutable en la fidelidad de su amor. En el devenir de la cruz y la resurrección se manifiesta el misterio del devenir *en* Dios, como ingreso en la alteridad y como comunión nueva del Padre y del Hijo en el Espíritu. La inmutabilidad divina es la plenitud permanente de la vida de Dios como proceso eterno de su amor.

Pero la economía no agota la profundidad de Dios. Dios, revelándose, se oculta, y ocultándose, se revela. La doxología es la forma adecuada de expresión. A ella están ordenadas las expresiones patrísticas sobre la divinidad de Cristo y del Espíritu. Su consideración ahistórica contribuyó al destierro de la Trinidad de la teoría y práctica de los cristianos. El verdadero punto para volverla a traer a la vida cristiana no es la objetividad del ser ni la subjetividad del espíritu, sino la historia.² Forte está empeñado en volver a encontrar el hogar trinitario de la teología y de la vida cristiana. Para esto tiene que reconocer la oscura noche de la cruz como huella del Dios trinitario.³ Esto se oscurece un poco cuando Forte, siguiendo a Balthasar, habla del rol activo del Hijo en el acontecimiento de Pascua. Igual que Balthasar, tendría que aclarar sus expresiones imaginativas.

B) En confrontación con el presente. Para esta confrontación con la actualidad, Courth nos señala especialmente a: K. Rahner, M. Schmaus y J. Moltmann.

1) Comencemos por Rahner (†1984).⁴ Este ha tenido una gran influencia en la renovación del tratado. Con un buen conocimiento de Biblia y patrística entra en diálogo con el pensamiento moderno rompiendo los límites de la neoescolástica. Critica la ausencia de la Trinidad en la vivencia de muchos cristianos y que sea sólo un tratado aparte en la teología, sin permear el resto de ella. Muchos enfocan la encarnación como que una persona divina (no les interesa qué persona sea) se hubiera encarnado. Rahner realiza un giro antropocéntrico, hacia la experiencia trascendental del sujeto, tratando de superar lo abstracto y desvitalizado de la escolástica. No está de acuerdo con la explicación psicológica de Agustín.⁵ Su axioma fundamental es que la Trinidad económica es la

¹ El amor verdadero no anula las diferencias sino que las asume en una unidad más profunda del ser. A esta luz puede ser leído el principio que el obrar de Dios respecto a las creaturas es no dividido, consecuencia de que en Dios todo es uno, salvo que haya oposición de relaciones. La acción hacia afuera siempre es una acción de amor en la que los tres están presentes y coimplicados, cada uno según su propiedad. El Dios otro, es a la vez, el Dios vecino en el amor, el que viene. Dios como Aquel que viene, es la unidad del misterio y del acto revelador, del futuro y del presente, unidad propia del ser divino frente al hombre.

² Se atiende implícita y reflejamente a la circularidad hermeneútica entre sujeto y objeto, que está conectada con el surgir de la conciencia histórica. Como se trata de historia, Forte pretende narrar en su libro sobre la Trinidad como historia. Entre la misión que viene del Padre y la glorificación del Padre, el arco del tiempo es visto extendiéndose en el seno de la Trinidad, aunque ésta siempre sea infinitamente más grande. El acontecimiento pascual, historia de Dios en la historia de los hombres, revela cómo la historia de los hombres es envuelta por la historia trinitaria de Dios. La historia temporal se engancha así a la historia eterna: sin confusión o mezcla (el mundo permanece la obra hacia afuera del amor de Dios), pero sin separación ni división.

³ El sufrimiento del Padre al entregar a su Hijo no es sino otro nombre de su amor. Que el Hijo entre en la más profunda alteridad respecto al Padre en obediencia a él (2Co 5, 21), es un acontecimiento que se desarrolla *en* Dios. Cualquiera que sea la lejanía del hombre pecador respecto a Dios, ella es siempre menos profunda que la distancia del Hijo respecto al Padre en su vaciamiento kenótico (Flp 2, 7s) y que la miseria del abandono (Mt 27, 46).

⁴ También se puede consultar S. Zañartu, *Aspectos de la cristología de K. Rahner en "Introducción al concepto de cristianismo"*, TV 38(1997)228-244.

⁵ Rahner esclarecerá las dos misiones con las modalidades de verdad y amor de la autocomunicación de Dios. "El Padre 'apropia' su propia realidad simbólicamente realizada en Cristo (a la vez el Cristo natural y el Cristo místico que es la Iglesia) en la misión temporal del Espíritu Santo... Estas dos fases de la vida divina, la de la auto-comunicación y la de la

DIOS UNO Y TRINO I

inmanente y viceversa. Esto último equivale a decir que Dios es en sí de tal forma, que puede ser encontrado en la historia. Pero, obviamente, la historia no agota la infinita riqueza de la vida divina. Rahner destaca el misterio abismal hacia el que está dinamizado el hombre y del que vive. Se mantiene así en la tradición de la teología negativa. Sólo en el marco de la alabanza nuestro hablar de Dios es auténtico.

La revelación, entonces, no sólo revela algo de Dios sino al mismo Dios, es su autocomunicación inmediata y salvadora.¹ Visto desde la economía, Espíritu Santo es el Dios que habita en el centro más íntimo de la existencia de un hombre particular. Logos e Hijo de Dios es el Dios que en nuestra historia concreta se nos da él mismo en Jesucristo. Dios es llamado Padre, porque, manteniéndose como tal, siempre es la fuente inagotable e inabarcable de su venir en el Hijo y en el Espíritu. En el A. T., Palabra y Espíritu pertenecen a Yahweh; son modos de su presencia cuando se acerca. Así el A. T. puede leerse como una prehistoria oculta de la revelación trinitaria, que se desarrollará a partir de Jesús Palabra definitiva del Padre e Hijo consubstancial. Yahweh, el Dios único, es el Padre de Jesucristo. La Trinidad es el misterio de la autocomunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu.² Rahner preferiría que se hablara de tres maneras distintas de subsistencia, más que de tres personas, para evitar el triteísmo.³ En la encarnación, el Dios inmutable se muestra mutable en lo otro de sí. Dios deviene. Esto afecta al Verbo; es su kénosis.⁴ Kasper precisará que la entrega creadora de Dios y su amor salvador es una realidad relacional. Dios puede ser nuestro amante en cuanto él lo es en sí y se comunica libremente. Kasper, Congar y Balthasar buscarán preservar el carácter libre y kenótico de la economía.

2) M. Schmaus (†1993) ha sido en este siglo quizás el mejor conocedor de la herencia patrística y medieval referente a la evolución del dogma trinitario. Ha tratado de actualizar y vitalizar, soteriológicamente para el hombre actual, este tratado. También le influye la liturgia, que le señala, entre otras cosas, el camino hacia el Padre. Más allá de las episódicas citas bíblicas, quiere fundarse en las visiones fundamentales de la Sagrada Escritura. Defiende lo económico salvífico en Agustín, que englobaría lo metafísico en su forma de ver la trinidad. Destaca la proximidad entre Agustín y Atanasio (y los alejandrinos posteriores). Valora el uso que hace Buenaventura del vocablo "circumincisión", por influjo griego. Sigue la corriente que va, sobre todo desde Scheeben, de acercamiento a la comprensión griega. Simpatiza con la visión oriental de las tres personas, donde el Padre es el Dios por antonomasia y fuente primigenia de toda la vida divina. No quiere que se personalice la esencia divina. Cuando el N. T., siguiendo la tradición bíblica, habla de Dios, se refiere al Padre. El tratado *De Deo uno* pasa a ser una consideración al interior del *De Trinitate*, que tiene fuerte impronta histórico salvífica. La Trinidad es el fundamento de la cristología. Hay vaivenes en Schmaus sobre el modo de articular ambos tratados. Schmaus, pues, ha contribuido mucho a la renovación del tratado *De Trinitate*. Ha tendido puentes.

3) J. Moltmann.

I) Aproximándonos a Moltmann, Courth presenta así la problemática que lo rodea.

auto-apropiación, son realizadas respectivamente por el camino del conocimiento y por el camino del amor" (W. H. Hill, *op. cit.*, 138).

¹ Hay una autocomunicación de las personas al justificado. Rahner habla de una causalidad cuasi formal en la inhabitación de las personas.

² La autocomunicación divina tiene lugar en unidad y diferenciación en la historia (de la verdad) y en el espíritu (del amor).

³ Para el hombre actual la persona es un centro de conciencia y libertad.

⁴ El hacerse hombre y el Verbo se iluminan mutuamente. Algunos se preguntan si la teología de la encarnación de Rahner esta suficientemente orientada a la cruz.

DIOS UNO Y TRINO I

a) Se trata de la afirmación clave del cristianismo ante la crisis de identidad que pudiera afectarlo. Para Moltmann no hay camino de respuesta sin una mayor profundización de la Trinidad, porque justamente ha sido la marginación de la Trinidad lo que ha traído esta inseguridad. Según R. Pannikar, estudioso de la religiosidad originaria, en la visión trinitaria se encuentran las auténticas dimensiones espirituales de todas las religiones. El Dios entendido trinitariamente como Padre es fuente y origen del ser (no el mismo ser); es el altísimo yo. El Hijo es el ser, el tú, en el que los seres y la pluralidad de los tú esparcidos en el universo tienen participación. El Espíritu es la inmanencia divina, y, en la dinámica del acto puro, la finalidad (el regreso) del ser. Existen el ser y los seres sólo en cuanto ellos proceden de la fuente y fluyen más allá en el Espíritu; existe el nosotros en cuanto estamos unidos nosotros todos en la comunidad integrada de esta realidad plena. Pero estas consideraciones del diálogo interreligioso, ¿sirven a la identidad cristiana?, ¿corresponden a su novedad? ¿dónde están Cristo y el actuar histórico del Espíritu?

b) Horizonte histórico universal. El contacto actual de la historia de las religiones y la pregunta por la historicidad de la fe cristiana la asume, en gran medida, el evangélico W. Pannenberg.¹ El futuro entra en su concepción de la historia.² La historia revela indirectamente a Dios. Sólo la historia universal presenta la total autodemstración de Dios. Hay que contemplarla desde el final.³ En la revelación de Cristo⁴ (culminada en la resurrección) se presenta la plenitud 'provisoria'. Sólo en la relación al origen del mundo y a su culminación futura, el Dios revelado en la historia de Jesús es verdadero Dios. La tarea de la doctrina trinitaria es interpretar esta dinámica cristocéntrica y a la vez universal de la historia. La comprensión de la Trinidad viene de la relación de Jesús a Dios. Las afirmaciones sobre la esencia y sus propiedades se refieren al Dios trino. La relación de Jesús con su **abba** es impulso para confesar al Cristo pospascual. La resurrección confirma la pretensión de Jesús y que el Padre anunciado por Jesús es Dios. Dado que el Espíritu Santo es el sujeto actuante en la resurrección de Jesús, aparece él como tercera persona en la Trinidad. Así como Jesús glorifica al Padre, así el Espíritu con el Hijo lo glorifican. El Espíritu es la realidad del reino de Dios en el mundo, la presencia del mismo Dios. Por tanto, las personas no son tres modos de ser diferentes del único sujeto divino, sino que deben ser concebidas como realizaciones vitales de tres distintos centros de acción. Para esto Pannenberg se apoya en la pericóresis. Sin señorío sobre el mundo ni historia, Dios no sería Dios. La eterna autoidentidad de Dios sólo puede ser pensada desde el obrar histórico salvífico del Hijo y del Espíritu.⁵ Este horizonte histórico lo diferencia del punto de partida teológico de Barth. La Trinidad inmanente pone en juego, en los acontecimientos de la historia, la divinidad del Dios trinitario. Sólo al final del proceso se revela

¹ Mucho más hegeliana es la presentación que de Pannenberg hace Hill, según su opinión (*op. cit.*, 155-166), quien concluye: "El trinitarismo de Pannenberg no permite que Dios sea tres personas. El es más bien una persona, que pone históricamente una persona humana (el hombre Jesús) como su otro, que, sin embargo, pertenece a la esencia de su divinidad. Entonces él actúa personalmente a través de la historia humana de este otro sobre los otros (creyentes) como Espíritu, llevándolos a la personalidad total" (*Ib.*, 166). Respecto a la implicación entre Trinidad e historia en Pannenberg, puede verse la opinión de A. González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación* (Teología Latinoamericana, 21), San Salvador, 1994, cap. V, 2.

² Sólo el hombre puede percibir el futuro como futuro. El hombre, en su apertura al mundo, es una pregunta por Dios. Su aspiración sólo encuentra descanso en Dios. Dios es también la fuente del dominio creador por medio del hombre. La trascendencia del Dios bíblico hace profano el mundo.

³ En la resurrección de Cristo se nos anticipa ese final.

⁴ Este revelación nos permite comprender más profundamente la realidad en que vivimos. Jesús es el único que posibilita la ilimitada confianza en el Dios infinito.

⁵ Si se piensa primero la Trinidad en sí, la Encarnación es sólo un añadido posterior y exterior. Si se comienza por un concepto esencialista de Dios, la consecuencia es el modalismo o el subordinacionismo.

DIOS UNO Y TRINO I

definitivamente que el Dios viviente de la historia es realmente el Dios trinitario. Pero Pannenberg no quiere hablar de una Trinidad en devenir. La historia es sólo el lugar de decisión donde se muestra y verifica Dios como trino.¹ Gracias a esta comprensión de la historia como espacio de revelación del Dios trino, Pannenberg puede atribuir un lugar auténtico a las religiones no cristianas. Pretende no comprometer la unicidad del hecho de Cristo, porque las religiones no cristianas tienen que habérselas finalmente con la misma realidad que vivió y anunció Jesús.

c) Contexto político social. El horizonte universal se hace más concreto cuando se une al contexto político social. L. Boff proyecta la fe trinitaria a la situación de América del Sur. Esta situación no es una imagen de la Trinidad. En la Trinidad, como modelo de una sociedad, se realiza la igualdad y se respeta la diferencia. Esto impide todo totalitarismo, que supuestamente descansaría sobre el monoteísmo divino, y todo paternalismo oprimiente que apelara a la monarquía del Padre. El convivir en la sociedad y la Iglesia debe fundarse en el diálogo y consenso. Moltmann y Jüngel también impulsan proyectos históricos y socio políticos. Ambos están determinados por su herencia confesional: la doctrina de la Trinidad es esencialmente una teología de la cruz. El desafío central de todo discurso sobre Dios es la pregunta por el sufrimiento. Como había dicho Lutero, "la cruz prueba todo". Contrastando con estos conceptos estaulológicos, está la posición del reformado H. Ott, influenciado por la concepción de la historia existencial de Heidegger (†1976) y por el pensamiento personalista de Buber. A estos tres teólogos los une una reserva respecto a una Trinidad concebida esencialísticamente.

d) Bajo el influjo de la filosofía existencial. Ott es discípulo de K. Barth. La pregunta por Dios está en el centro de todo. La cohumanidad lo hace expresar a Dios como encuentro. No busca un enfoque especulativo ni a partir del ser objetivizante. Hablar de la Trinidad es hablar de la existencia humana frente al Dios trino. El hombre está destinado a un encuentro personal con Dios. El hombre entra en la experiencia de triple forma: primeramente como exigencia y requerimiento, segundo como don y ayuda, y tercero como invitación eficaz. Esto es lo que está detrás de la vida y obrar de Jesús. Dios regala al hombre lo que le exige. Este es el sentido existencial de la paternidad y filiación de Dios. El Padre es el que exige; el Hijo es Dios como regalo para nosotros. Pero el que regala y el regalo es el único Dios. El Espíritu Santo es el que posibilita al hombre el asumir libremente el regalo como respuesta propia. El regalo tiene que ser libremente recibido. El Espíritu es el que cambia el corazón del hombre. Sólo en esta triple perspectiva, el hombre es íntegramente tomado por Dios. Y así Dios es para el creyente la realidad determinante. Pero Dios nos encuentra porque él en sí mismo es el que nos puede encontrar. Porque Dios es esencialmente el encuentro personal que da la salvación. Esto se basa en que Dios encuentra al hombre exigiendo. Pero Dios en Os es el poder creador de su amor que regala, porque es el totalmente otro. Y en el N. T. es el Padre del hijo pródigo. Se le achaca modalismo, como tres aspectos de la superpersonalidad de Dios. Le falta historia de salvación y eclesiología. En Moltmann y Jüngel veremos una concepción más dramática del hombre, y en Moltmann más comunitaria.

II) La enseñanza de la Trinidad como teología de la cruz

a) El Dios que sufre. Según J. Moltmann², la Trinidad económica es más que la simple manifestación histórica del ser inmanente de Dios. Tiene una perspectiva histórico

¹ Al modo como la resurrección de Cristo decide hacia atrás lo que Jesús era, así la culminación escatológica del reino de Dios.

² Opina este teólogo: "El concepto trinitario de creación une el Dios trascendente al mundo con su inmanencia en el mundo. La acentuación unilateral de la trascendencia de Dios respecto al mundo llevó al deísmo, como en el caso de Newton. La acentuación unilateral de la inmanencia de Dios respecto al mundo llevó al panteísmo, como en el caso de Spinoza. En el concepto trinitario de creación son integrados los momentos de verdad del monoteísmo y del panteísmo."

DIOS UNO Y TRINO I

consecuente. La pasión pertenece a su esencia. El sufrimiento toca profundamente la vida y el ser de la Trinidad. Las obras exteriores corresponden a las pasiones interiores. De lo contrario, a Dios no se lo entendería como amor. El dolor de la cruz lo determina de eternidad en eternidad. El Gólgota, más allá del sufrimiento del Hijo en la cruz, es el dolor del Dios apasionado. El Dios trino sólo se constituye a través de la cruz.¹ Esta intelección trinitaria a partir de la historia de la pasión significan al Padre, Hijo y Espíritu más como un suceder que como personas. Es el suceder del amor divino y del dolor. Es un proceso que comienza en el Gólgota y culmina el último día. Entonces el dolor de Dios se transformará en gozo eterno. En la crucifixión de Jesús Dios está verdaderamente con el que sufre. Diferente a en su cristología², en su doctrina sobre Dios³ conoce Moltmann un proceder intradivino del Hijo y del Espíritu Santo. Es una relación que ya desde su origen eterno está en la cruz. Ahí se revela plenamente el sacrificio que estaba en Dios. Aquí se rompe la relación vital del Padre al Hijo, quien en adelante será el hijo desheredado y maldito. Y el Padre será el que abandona. Lo que los une en este inagotable sufrimiento divino es el Espíritu Santo. Así quiere Moltmann cobijar en Dios todo sufrimiento sin sentido y desesperado de este mundo, como el de los campos de concentración. Ya nada nos separa del amor sufriente de Dios. Este Dios que se mete en la historia del sufrimiento humano no hay que concebirlo con categorías de ser y substancia ni con categorías de sujeto personal, sino con categorías sociales. En vez de entender la historia como la obra de sujetos particulares, el N. T. hablaría de las relaciones comunitarias, abiertas al mundo, del Padre, del Hijo y del Espíritu.⁴

b) Sentido en el sinsentido. Moltmann trató de actualizar la teología de la cruz de la tradición de la reforma uniéndola al desafío de los campos de concentración. La respuesta del teólogo de la esperanza (del futuro)⁵ se presenta, en gran medida, dialécticamente. No le gustan los conceptos generales como procesiones, personas, sujetos. Prefiere narrar. Destaca la pericóresis. Trata de captar el sufrimiento como momento interno de Dios y entonces también como destino de la historia. Su lenguaje de contraposiciones parece un poco demasiado osado. Su forma dialéctica se ha prestado a interpretaciones contrarias, como ser que es triteísta o expresa un proceso dialéctico hegeliano de separación y superación de ella. Presentaría un Dios trágico. En forma parecida hay que discutir la forma dialéctica y el lenguaje de E. Jüngel. También él rechaza la comprensión metafísica de Dios, que habla de la impasibilidad e inmutabilidad divinas. Desde la experiencia cristiana muestra que Dios es pensable, porque lo que está muerto es el concepto metafísico de Dios. El lugar del pensamiento sobre Dios es la Palabra que viene a nosotros y posibilita la fe. Dios no es necesario sino más que necesario. La libertad del amor de Dios es creadora de posibilidades en la historia.

El panenteísmo, según el cual Dios, que ha hecho el mundo, a su vez lo habita y, al revés, el mundo, que él ha hecho, a su vez existe en él, se deja pensar y presentar en verdad sólo trinitariamente" (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 2a ed., München 1985, p. 109).

¹ "La cruz del Hijo separa Dios de Dios hasta la total enemistad y diferencia. La resurrección del Hijo abandonado por Dios une a Dios con Dios hasta la más íntima comunidad." El Padre y el Hijo en la cruz se separan en la más extrema oposición. Y, sin embargo, ahí son uno íntimamente en el mutuo don. El fruto de esta unidad en máxima tensión es el Espíritu Santo, que justifica al impío y resucita a los muertos.

² *El Dios crucificado*. Ahí deja que se fundamente el abierto y trinitario suceder del amor, en forma inmanente a la historia, en la muerte en cruz.

³ *Trinidad y reino de Dios*.

⁴ En la comunidad humana hay que mantener el equilibrio entre personalidad y lo social.

⁵ Opina Hill (*op. cit.*, 167): "Su llave metodológica es la escatología... Su diferencia (con Pannenberg) consiste en concebir a Dios, no como el poder del futuro que opera positivamente en el presente, sino como la promesa de un futuro radicalmente nuevo, que contradice el presente". "El Pneuma es la personificación del elemento divino en la interacción entre Dios y los hombres" (*Ib.*, 174).

DIOS UNO Y TRINO I

Igual que para Moltmann, para Jüngel la doctrina sobre la Trinidad es la teología de la cruz. El crucificado es la definición de Dios. Así Dios no amenaza al hombre. En la muerte y resurrección de Jesús, Dios se justifica como el amor. La Palabra de la cruz permite pensar a Dios como misterio del mundo. El ajusticiado es vestigio de la Trinidad. En la entrega del Hijo, el Padre toma sobre sí la muerte y la vence en la resurrección. Al asumir los creyentes la entrega del Padre al Hijo crucificado y resucitado en su exclusividad, se hace visible el Espíritu Santo. Este es el acontecimiento del amor verdadero que trabaja dentro de la fragilidad humana. Así el Espíritu Santo es la permanente venida de Dios al mundo.¹ Mediante él, el amor del Padre al Hijo se convierte siempre de nuevo en historia al implicar eficazmente al hombre. Junto con Moltmann relaciona la cruz de Cristo con "Dios es amor"² de 1Jn, y desde aquí determina el mensaje fundamental del cristianismo.

Tema central de la teología trinitaria actual es, pues, la pregunta por la relación del Dios trino con la vida y actuar del hombre y con su historia. Se ha producido un enriquecimiento de la teología trinitaria.³ Frente a la neoescolástica es vista como relación más estrecha en dos tipos de respuesta. La primera, en una dimensión individual personal, es la doctrina sobre la inhabitación del Espíritu Santo. La otra son los desarrollos que toman a la historia como lugar de la revelación salvífica. A esta pertenecen también los intentos, parecidos a los tres tiempos medievales o al pensamiento de Hegel, que entienden la historia de la pasión como un proceso formalmente divino. ¿Cómo afecta esto a la doctrina eclesial? Nos limitaremos a los dichos del Vaticano II, que se celebró cuando la teología histórico salvífica había alcanzado su punto culminante.

C) El magisterio de la Iglesia.

En el Vaticano I se sintetizaron las posiciones de la neoescolástica respecto a la Trinidad. Pero no se alcanzó a tratar la segunda parte de la constitución Dei Filius que se refería a ella y apuntaba sobre todo contra A. Günther, cuya doctrina sobre la unidad divina era deficiente. En el esquema se le contraponía el pensamiento latino respecto a la esencia divina. Todo se concentraba en la Trinidad inmanente. No había ningún acercamiento a la comprensión griega. Tampoco se desarrollaban aspectos bíblicos históricos salvíficos, salvo en su relación cristológica. Con todo, era central en la doctrina de Dios del Vaticano I preservar la trascendencia y libertad de Dios como presupuesto ontológico para su actuar histórico salvífico, gratuito, libre y soberano.

En la encíclica *Divinum illud munus* de 1897, León XIII conecta la unidad de la esencia y del obrar del Dios trino con la doctrina de las apropiaciones. Así la Trinidad inmanente es enriquecida con consideraciones histórico salvíficas. Dios es el que trinitariamente obra la creación y redención. El Padre es el principio de toda la divinidad y causa eficiente de todas las cosas, de la encarnación, de la santificación por el Espíritu. Del Padre todo proviene. El Hijo, como Palabra e imagen de Dios, es la causa ejemplar; es nuestro camino, verdad y vida, reconciliador del hombre con Dios. Mediante él, porque es el Hijo, todo existe. El Espíritu Santo es la causa final de todo; es el fin y descanso de nuestra voluntad. Es la misma bondad divina y amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Obra misteriosamente la salvación de los hombres; los plenifica. Todo es en él. Al Espíritu se le

¹ Dios está siempre viniendo en el Espíritu.

² Dios como amor existe en tres modos del mismo ser. El Espíritu es la relación de las relaciones.

³ M. Arias (*El Dios de nuestra fe. Dios uno y trino* [TELAL, 5], Bogotá 1993, 3a ed., p. 443s) opina al respecto: "La sustitución de su (de Agustín y Tomás) modo de pensar por otros nuevos, no va a llegar muy lejos. Pero es indudable que otras formas de expresión pueden hacer más fructíferas y claras las ideas del cristianismo. Frente a una teología transcendentalista y antropocéntrica, el partir de la misma historia es un correctivo siempre necesario. Frente a una teología objetivadora, el correctivo de una teología existencial y personal es una ganancia. El equilibrio que toma el ser cuando se le identifica con el amor sólo puede concluir en una ganancia para toda la teología."

DIOS UNO Y TRINO I

apropia la encarnación del Verbo. Así como el Espíritu era la fuerza interna de Cristo, es igualmente el alma de la Iglesia y el don de salvación de los fieles. Pero también era dado a los justos del A. T. Esta encíclica ha sido apreciada como impulso en la dirección de una Trinidad histórico salvífica y bíblica. Otra etapa la cumplió la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII en 1943. La Iglesia es igualada con el Cuerpo de Cristo. El Espíritu Santo es el principio que la anima y que inhabita como plenitud de salvación en el hombre redimido.

Centro de la consideración del Vaticano II era el ser y figura de la Iglesia, considerando su dimensión espiritual y su lado visible, intramundano. Hacia afuera es sacramento de la unión de los hombres con Dios y entre ellos. A la Iglesia corresponde la estructura interna intratrinitaria: se funda en la voluntad salvífica universal del Padre; la obra salvadora del Hijo la une en la comunidad eucarística¹; el Espíritu Santo es su impulso vital a través de los tiempos.² Que los fieles reconozcan al crucificado como Señor, se debe al Espíritu Santo (1Co 12, 3). Lo mismo vale para su unidad en la oración (cf. Rm 8, 26). El Espíritu es el campo de fuerza en el que el mensaje de Jesús muestra su vitalidad y los creyentes encuentran el camino para una estrecha unión con él mismo y entre ellos (1Co 12, 13). El enlaza a los creyentes en la unidad del Cuerpo de Cristo (1Co 12, 4-11). Lo que el Espíritu Santo profundizando comunica y mantiene vivo, viene del Padre y a través del Hijo. Este es a la vez revelador y revelación; así le corresponde al Espíritu Santo el mantener presente la revelación de Cristo interpretándola, y vivificarla como llamado convincente. La Iglesia es una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del espíritu Santo".³

Diferentemente al Vaticano I, la concepción aquí es económica salvífica y destaca la obra de las personas divinas⁴ en relación al sentido universal y a la figura concreta de la Iglesia. En relación a LG 4, la teología posconciliar ha determinado al pueblo de Dios como ícono de la Trinidad. Donde se realiza algo de la Iglesia, es una huella auténtica del Dios trino. El marco trinitario hizo que la concepción de la Iglesia fuera amplia y a la vez concreta: amplia por la relación con la voluntad soteriológica del Padre y con el obrar vivificante del Espíritu; concreta porque está centrada como comunidad de Cristo y eucarística.⁵ Es decir, la Iglesia del Vaticano II es la de la Trinidad. Estas líneas esbozadas en el capítulo primero de LG, continúan cuando se trata de la unidad y universalidad

¹ Procedemos de Cristo; por él vivimos; hacia el caminamos.

² LG 2-4. El envío del Espíritu Santo es el que hace a la Iglesia misterio universal de salvación, cuerpo de Cristo, y aquella compleja realidad que consta de divino y humano.

³ LG 4.

⁴ Arias (*op. cit.*, p. 393s) sintetiza esto así: "Al Padre se le asigna la creación, el decreto de participación de la vida divina, el llamamiento a ser hijos, el envío del Hijo y del Espíritu, el inicio de la salvación, el hacer partícipes de la misión del Hijo a María, a los obispos, a los sacerdotes, religiosos y laicos. El Padre es el término y fin de la acción de Cristo y del Espíritu. Al Hijo se le asigna la revelación del Padre y su descubrimiento a los hombres, el inaugurar su reino, el rescatar y transformar a los hombres, el ser su Cabeza, el dar el don del Espíritu, su realeza, sacerdocio y profetismo; y el conducir a los hombres al Padre. Al Espíritu Santo se le asignan acciones propias en la salvación: produce la unidad y la caridad en la Iglesia y entre los cristianos de diversas confesiones, hace contemplar y saborear el plan de Dios, distribuye dones y ministerios en la Iglesia, conduce y guía al Pueblo de Dios, santifica a los cristianos, ordena, por medio de los obispos, el gobierno de la Iglesia, configura con Cristo, hace testigos. El cuidado de distinguir, sin separar, la acción de cada Persona en el plan de la redención se nota en el empleo de las diversas preposiciones: "...para que de este modo los que creen tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu" (cf. Ef 2, 18) (LG 4; ver también LG 28, 51)". Cf. DV 2; UR 15, etc.

⁵ "... la celebración eucarística, fuente de vida de la Iglesia y prenda de la futura gloria, por la cual los fieles, unidos con el obispo, al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnado, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos 'partícipes de la divina naturaleza' (2P 1, 14)" (UR 15).

DIOS UNO Y TRINO I

del pueblo de Dios.¹ Respecto a la unidad de los discípulos de Cristo, dice UR 2: "El supremo modelo y supremo principio de este misterio es en la trinidad de personas la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo". El trabajo misionero también aparece bajo la luz trinitaria.² Según GS 21, la fe trinitaria es la auténtica respuesta al desafío contemporáneo del ateísmo: "A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo... Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad." En la medida en que la Iglesia como conjunto, igual que el hombre renovado a imagen de Cristo, reflejen al Dios trinitario, pierden su fuerza penetrante las objeciones del ateísmo humanista, que destaca la libertad y dignidad esencial del hombre. Ante los que muestran la contradicción entre el hombre sufriente y un Dios bueno y omnipotente, el concilio presenta la pasión de Cristo.³

El concilio, incluyendo la fe trinitaria en la comprensión de la Iglesia y en la existencia cristiana ha dado un fuerte impulso para superar nuestro hablar de Dios desvitalizado y ajeno al mundo.⁴ El Vaticano II recibió influencia de las perspectivas histórico salvíficas. Siguiendo el concepto de "pueblo de Dios", la eclesiología posconciliar se centra en la comunión. A esto corresponde que el Dios trino es pensado cada vez más desde la unidad de las relaciones intersubjetivas. Así la Iglesia es el sacramento de la comunión de Dios o la que, en el seguimiento de Cristo, testimonia la comunidad divina de vida trinitaria. Los ministros deben servir a esta unidad. Se discute el equilibrio entre los elementos comunionales y los jerárquicos en la Iglesia. Pero todavía falta recepción del impulso trinitario del concilio. Han surgido nuevos horizontes como la teología política, la de la liberación y la feminista. En situaciones de necesidad y opresión de nuestro tiempo aparece Dios como el solidario, el que anima y libera, desde la oscuridad del escepticismo.⁵

¹ LG 13.

² Cf. AG 2-4.7.

³ Cf. GS 22.

⁴ Entendida como histórica salvífica, la fe en la Trinidad está íntimamente conectada con la historia y con el hombre. "Desde el Padre y hacia él, con el Hijo y en el Espíritu" impregna toda relación existencial con Dios. Esto se concretiza en el amor. A esto nos anima Dios en el Espíritu. La fe trinitaria nos capacita para seguir nuestro camino hacia el Padre transformando nuestros entornos actuales.

⁵ Cf. F. Courth, *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte II, 1c), Herder 1996, p. 173, citando a Vorgrimler.

PARTE V: NOTAS PARA UNA VISION SISTEMATICA

A) A partir del Nuevo Testamento

1) Breve resumen neotestamentario como punto de partida

El hablar sobre el Dios cristiano, debería partir de la revelación neotestamentaria. Dado lo ampliamente que ha sido tratado este tema en la parte anterior y en el curso de cristología, aquí sólo recordaré espigando algunos aspectos y sin entrar en las numerosas citas que lo refrendarían.

-Dios se ha revelado actuando nuestra salvación en Cristo. Es evidentemente un Dios personal que interviene en la historia para salvarnos. También interviene para el juicio. Pondrá fin a la historia, resucitando a los muertos, transformando el universo.

-En la cruz de Jesús se revela su exceso de amor por el hombre; y al resucitarlo da su palabra definitiva como Dios de misericordia y de vida. Dios es, pues, amor. Y ese amor lo infunde en nosotros mediante su Espíritu, y fluye a través nuestro. En la locura y el escándalo de la cruz, Dios muestra su sabiduría y su poder. Muestra su gloria, bajo lo contrario. En la Pascua se revela la sabiduría de su misterioso plan de salvación.

-En la resurrección de Jesús, Dios actúa poderosamente (como en la creación o en la gratuita justificación del impío) mediante su Espíritu.¹ Más aún, ha dado definitivamente su Espíritu a los hombres en Pentecostés (donde nace la Iglesia y comienza la misión). Es el Espíritu de la nueva alianza que vivifica, libera e inhabita en el interior de los corazones. Aunque el Espíritu irrumpe donde quiere, es entregado masivamente a la Iglesia, donde se sigue dando en el bautismo y en la imposición de las manos. Es decir estamos en los últimos tiempos y esperamos ardientemente la vuelta del Señor Jesús.² El Espíritu es arras de la herencia futura, de la salvación. Dios nos resucitará mediante ese mismo Espíritu con que resucitó a Jesús.

-Jesús, por la resurrección, queda establecido como mesías y Señor, con poder. Ha sido exaltado a la diestra del poder de Dios. Es el Hijo unigénito de Dios, que había sido enviado al mundo por causa nuestra. Dios es su Padre (**Abba**). Gracias a esto nosotros somos hijos adoptivos en él.

-Dios es el que justifica gratuitamente. Esto lo hace por medio del sacrificio de su Hijo, que nos lo entrega. Por medio de su sangre redentora reconcilia al mundo. Jesús se entrega en obediencia al Padre. Es el mediador. Como sumo sacerdote intercede por nosotros frente al Padre, gracias a su sacrificio una vez para siempre. Es el cordero sacrificado y victorioso de las batallas apocalípticas. El estará con nosotros hasta el fin del tiempo. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, su esposa. Nosotros hemos sido consepultados en su muerte por el bautismo. Celebramos el memorial de su muerte; comemos su carne y bebemos su sangre para la vida eterna. Vamos siendo configurados a él por el Espíritu y resucitaremos transformados por la fuerza de su resurrección.³ Con él reinaremos. El plan de Dios es que el sea el primogénito entre muchos hermanos, recapitular todo en él.

-Al resucitar a Jesús, Dios autenticó su vida terrena, su praxis, el anuncio de Dios que él hizo. Es el único que ha visto a Dios y nos lo ha contado. El es el camino y la verdad. Así sus

¹ Podríamos decir que la experiencia de Pascua es la experiencia del Espíritu, ya en Jesús resucitado ya en ellos mismos.

² Con el Espíritu irrumpe la escatología comenzada y el mismo Espíritu es dinamismo hacia la consumación, y garantía de ella. Podríamos decir que en cierto sentido es el que actualiza el pasado (nos recuerda lo de Jesús) y el futuro, cuyas arras es. En el pasado ya había profetizado el futuro.

³⁴ "... un Espíritu... un Señor... un Dios y Padre de todos, que está por sobre todos, y por todos y en todos" (Ef 4, 4-6).

DIOS UNO Y TRINO I

discípulos por la pasión van a la gloria. El es la imagen del Dios invisible. Quien lo ha visto a él, ha visto al Padre.

-Este Jesús, superior a los ángeles y que alguna vez es llamado Dios, que ahora es espíritu vivificante y está sentado a la diestra del Padre, está asociado a Dios de múltiples maneras (p. e. en la creación, en el dar la vida, en el trono, en la glorificación y culto, en el juicio, en el reino), pero siempre le esta sometido, en todo haciendo la voluntad del Padre. "De todo varón la cabeza es Cristo; la cabeza de la mujer es el varón; la cabeza de Cristo es Dios" (1Co 11, 3).⁴ Al final entregará el reino al Padre y se le someterá, para que Dios sea todo en todo. Todo es a gloria del Padre por Cristo. Jesús sale del Padre y vuelve al Padre. Porque hay un único Dios¹, el Padre, que es el Dios del Antiguo Testamento y de Jesús, su unigénito. Y hay un solo Señor, y ese es Cristo, el Hijo.² Jn va a hablar de una mutua inmanencia entre el Padre y el Hijo.³ No son dos dioses, porque el Padre y el Hijo son uno.

-Jesús se encarna por obra del Espíritu de Dios, el Espíritu Santo. También nosotros nacemos de arriba, nacemos de nuevo, por obra del mismo Espíritu. El Padre lo unge con el Espíritu en el bautismo.⁴ El Espíritu permanece sobre él. Jesús tiene el Espíritu en plenitud, sin medida. Es el que va a bautizar con Espíritu Santo. El Padre lo resucita mediante el Espíritu, y así nos resucitará también a nosotros. Jesús lo recibe en su exaltación y nos los comunica. El mismo Jesús es espíritu. El Espíritu es de Dios, su don, pero también es llamado Espíritu de Cristo. Es el otro Paráclito (diferente de Cristo), que recibe lo de Cristo y nos lo recuerda, que da testimonio contra el mundo. No añade nada nuevo, pero todo es nuevo por el Espíritu. Por un lado, el Espíritu hace a Cristo, y, por otro, Cristo nos da el Espíritu como su continuador.

-El Espíritu es la fuerza transformante de Dios que penetra en nuestro interior. Desde ahí clama al Padre y nos manifiesta que somos hijos. Es Espíritu de filiación. Nos santifica y nos sella. Nos conduce a la verdad plena.⁵ El amor es el don supremo del Espíritu. El verdadero hijo de Dios es el que se deja guiar por el Espíritu y no vive según la carne. El cristiano es el templo del Espíritu. Frutos del Espíritu de vida son el amor, la paz, etc. El Espíritu nos distribuye sus carismas para la edificación de la Iglesia. Las señales del Espíritu refrendan la presencia de Dios. El Espíritu guía a la Iglesia. Es Espíritu para la misión. Da aplomo para el testimonio. Puede derramarse repentinamente como en el caso de la admisión de los gentiles en la Iglesia. Interviene en las profecías antiguas y nuevas. En el Espíritu, por Cristo, tenemos acceso al Padre. El Padre, quien creó todo por Cristo, recapitula todo en él por el Espíritu, con que hemos sido sellados.

-La comunidad cristiana confiesa al único Dios, que es omnipotente, etc., de quien viene todo, a quien vuelve todo y conforme a cuya voluntad se hace todo.⁶ Ese Dios es el Dios del A. T. y el Padre de Jesucristo. En el N. T. muestra su gran exceso de amor por nosotros reconciliándonos por la sangre de su Hijo y haciéndonos en él hijos suyos. La comunidad cristiana confiesa a un solo Señor Jesucristo, que nos salvó y que le está asociado. La comunidad cristiana confiesa a un solo Espíritu, que unge a Cristo y que nos es dado por él. La comunidad cristiana, en el Espíritu, vive la nueva vida de la resurrección. En fórmula breve, el amor es del Padre, la gracia es de Cristo y la

¹ De ese Dios viviente, entre otras cosas, se dice que es espíritu, luz, amor.

² "Un solo Dios, el Padre, de quien todo y nosotros para él, y un solo Señor Jesucristo, por quien todo y nosotros por medio de él" (1Co 8, 6).

³ Todo lo que posee el Padre es del Hijo.

⁴ El Padre nos sella a nosotros con su Espíritu.

⁵ Nos revela el misterio de Dios.

⁶ El es el que "opera todo en todos" (1Co 12, 6).

DIOS UNO Y TRINO I

comunidad es del Espíritu. La comunidad cristiana bautiza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu.¹ La gloria se debe al Padre por Cristo.

2) Algunas diferencias de la misión del Espíritu² respecto a la del Hijo.

Este párrafo no pretende decir todo lo que el N. T. trae al respecto, lo que sería repetir buena parte de lo antes visto, sino sólo señalar algunas primeras diferencias en vista a una sistemática posterior.³ Comencemos por un texto de envío de ambos. "Cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la filiación adoptiva. Sois hijos, ya que Dios envió al Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: ¡**Abba**, Padre!" (Ga 4, 4-6). El Hijo, pues, fue enviado a nacer como hombre y rescatarnos, y, mediante él, recibimos la filiación adoptiva.⁴ Porque el plan de Dios es que seamos conformados a la imagen de su Hijo para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos.⁵ El Espíritu es enviado a nuestros corazones y desde ahí clama al Padre a nombre nuestro y nos da conciencia de la filiación, porque es el Espíritu de la filiación, el Espíritu del Hijo.⁶ Ambos envíos están indisolublemente unidos en el plan de Dios, en la historia y en nosotros. Jesús nos da el Espíritu y sólo el Espíritu nos conduce a Jesús.⁷ Primero vino el Hijo a nosotros; éste en su glorificación nos dio el Espíritu.

El Hijo tiene un perfil bien definido, como Hijo e imagen del Padre, y como hombre verdadero, crucificado y resucitado, que nos redimió. Es el único mediador.⁸ El Espíritu, en cambio, simbolizado en Pentecostés por el viento y las lenguas como de fuego, es el que penetra en el interior de nuestros corazones⁹, habita en nosotros¹⁰, y nos transforma.¹ El Espíritu Santo nos santifica.²

¹ Ayuda a esta integración del Espíritu en la fórmula bautismal, la rica relación entre Espíritu y bautismo, comprendido también el de Jesús.

² "La vida que tiene su origen en el Padre y se nos brinda en el Hijo, se nos comunica íntima y personalmente por el Espíritu santo mediante el ministerio de la Iglesia. Lo que tiene su origen en el Padre y su mediación en el Hijo, encuentra su última perfección en el Espíritu Santo" (W. Kasper, *El Dios...*, 232). "Por medio del Espíritu estamos en Dios y Dios está en nosotros" (*Ib.*, 262). "El Espíritu como plenitud de Dios es también la plenitud escatológica del mundo" (*Ib.*, 260). Según este autor, " la pérdida de la dimensión y de la realidad que el pensamiento occidental designó como 'espíritu' constituye quizá la crisis más profunda de hoy... Una idea positivista, 'exacta' de ciencia exigió, en fin, licenciar al espíritu a causa de la variedad de sus significados y la imposibilidad de definirlo con precisión, y guardar silencio sobre un tema que no permite el lenguaje exacto" (*Ib.*, 231s).

³ Por la misma razón este párrafo no pretende ir respaldado con notas y citas. Si se ponen algunas es por excepción y como recordatorio, salvo en muchos aspectos de cristología. Una sistemática de alguna forma pretende una totalidad, y como presentación de la riqueza total queda lo ya dicho en la presentación del N. T. Lo que viene ahora es centrarse en algunos temas para ahondar en grandes líneas de comprensión. En vista a una renovación teológica latinoamericana, se pretende permanecer lo más cercano posible al lenguaje bíblico. Cuando se profundice más será necesario recurrir un poco a la tradición, magisterio, reflexiones de los teólogos.

⁴ Cf. p. e. Ef 1, 5.

⁵ Rm 8, 29. Cf. Ga 4,19; Ef 4, 13. Véase 1Co 15, 49; 2Co 3,18; Flp 3, 21.

⁶ Cf. Rm 8, 15.26s.

⁷ Así, p. e., sólo en el Espíritu se puede confesar a Cristo (cf. 1Co 12, 3). "Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él" (Rm 8, 9).

⁸ 1Tm 2, 5; Hb 8, 6; 9, 15; 12, 24.

⁹ Rm 5, 5; 2Co 1, 22; 3, 2s. Véase Rm 2, 29. El Espíritu unge y el ungüento tiende a traspasar (cf. 2Co 1, 21; 1Jn 2, 20.27). El Espíritu también es interior a Dios (cf. 1Co 2, 10s).

¹⁰ Rm 8, 9.11; 1Co 3, 16; 6, 19; 2Tm 1, 14. Es don dado a nosotros. Esto no quiere decir que Cristo no habite en nuestros corazones por la fe (Ef 3, 17) ni que el Padre y el Hijo no moren en el cristiano (cf. Jn 14, 23), ni que Cristo no viva en

DIOS UNO Y TRINO I

Por él nacemos de lo alto³, somos re-generados.⁴ Es el Espíritu de vida⁵, que intervino en la resurrección de Cristo e intervendrá en la nuestra.⁶ El nos introduce en la escatología y es prenda de la herencia hasta la redención final.⁷ Teniendo la primicia del Espíritu clamamos esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo.⁸ Nuestra vida es en el Espíritu.⁹ El nos conduce como hijos de Dios¹⁰ y nos da sus frutos, como el amor y la paz. En el adoramos a Dios que es espíritu.¹¹ En él, por medio de Cristo, tenemos acceso al Padre.¹² Si la gracia, en 2Co 13, 13, es atribuida al Hijo, la comunión (**koínoia**) lo es al Espíritu.

En la Iglesia, Cristo es la piedra angular¹³, la cabeza¹⁴, el esposo¹⁵, el pastor.¹⁶ Somos concorporales con Cristo, miembros de su cuerpo.¹⁷ El Espíritu es como el alma que anima a la Iglesia. Ha sido dado a la Iglesia y entregado, en cierto sentido, a ella. En Hch es el gran actor de su propagación. Interviene en la admisión de los gentiles y dirige la misión. Acompaña con el aplomo para el testimonio¹⁸, la consolación, diversas señales que confirman, la profecía. Según Pablo, es el que reparte los carismas para la edificación de la Iglesia. Para llegar a ser una morada de Dios en el Espíritu somos contruidos en Cristo.¹⁹ Si al Espíritu son atribuidos los carismas en 1Co 12, 4s, al Señor son atribuidos los ministerios (diaconías).²⁰

Pablo (Ga 2, 20). Esto no quiere decir que Cristo no esté en el cristiano (p. e. : Jn 14, 20; 17, 23.26; Rm 6, 11; 8, 10; 2Co 13, 5; Col 1, 27), etc.

¹ Esto no quiere decir que siendo Cristo espíritu no vaya transformando al cristiano de gloria en gloria (2Co 3, 18), ni que el resucitado no vaya a transformar nuestro cuerpo humillado volviéndolo semejante a su cuerpo de gloria (Flp 3, 21), etc. La imagen del Hijo y la "fluidéz" del Espíritu nos encaminan a que el Hijo procede del Padre por imagen y el Espíritu no. El Espíritu es también el que nos da la inspiración profética. Además hemos sido sellados con el Espíritu (Ef 1, 13; 4, 30; cf. 2Co 1, 22).

² Rm 15, 16; 1Co 6, 11; 2Ts 2, 13; 1P 1, 2.

³ Jn 3, 3.6-8.

⁴ Cf. Tt 3, 5.

⁵ Jn 6, 63; 2Co 3, 6. El Espíritu de la vida en Cristo nos liberó de la ley del pecado y de la muerte (Rm 8, 2). Cf. Rm 8, 10; Ga 5, 25, etc. Esto no quiere decir que Cristo no sea nuestro vivir (Jn 6, 56s; 17, 2; 2Co 4, 10ss; Ga 2, 20; Fpl 1, 21; Col 3, 3s; 1Jn 4, 9; 5, 11s).

⁶ Rm 8, 11.

⁷ Ef 1, 14. Cf. 2Co 1, 21s; Ef 4, 30.

⁸ Rm 8, 23. El Espíritu impulsa nuestra esperanza. Cf. Rm 15, 13; Ga 5, 5.

⁹ La esfera del vivir según la carne queda atrás; es la contraria.

¹⁰ Rm 8, 14.

¹¹ Jn 4, 23s.

¹² Ef 2, 18.

¹³ Ef 2, 20-22; 1P 2, 4-8. Cf. Mc 12, 10spar; Hch 4, 11; 1Co 3, 11.

¹⁴ Ef 1, 22s; 4, 15s; 5, 23; Col 1, 18; 2, 19. De la cabeza viene el crecimiento del cuerpo. Véase Ef 5, 29.

¹⁵ Mt 22, 2par; 25, 1-12; Mc 2, 19spar; Jn 3, 29; 2Co 11, 2; Ef 5, 22-32; Ap 19, 9; 21, 2.9; 22, 17.

¹⁶ Mt 2, 5; 25, 32; Mc 6, 34par; 14, 27par; Jn 10, 11.14.16; 21, 15-17; Hb 13, 20; 1P 2, 25; 5, 4; Ap 7, 17. Véase Ap 12, 5; 19, 15. Es el rey.

¹⁷ Rm 12, 5; 1Co 6, 15-17; 12, 12.27; Ef 4, 12; 5, 29s. Porque todos hemos sido bautizados y abrevados en un solo Espíritu (1Co 12, 13).

¹⁸ El mismo testimonio.

¹⁹ Ef 2, 22.

²⁰ Véase p. e. Col 1, 7s.

DIOS UNO Y TRINO I

El Espíritu es, pues, la fuerza¹ transformante de Dios. Pero, en relación al A. T., es la de la nueva alianza, que transforma desde adentro y hace del hombre una nueva creación en Cristo. Es la irrupción de un nuevo mundo en nosotros², el de Dios, el de la vida del resucitado. El Espíritu es el que nos da la vida. Es el que nos une a Cristo, haciéndonos cuerpo de él³; el que nos aplica la redención obtenida por nuestro mediador. El Espíritu es el que interioriza. El Espíritu está en nosotros en nuestro interior y toma parte por nosotros en la oración.

Por esto mismo, el Espíritu divino, y que nos diviniza⁴, presenta un menor rostro que Cristo.⁵ Recordemos que en griego **pneûma** es de género neutro⁶ y que las imágenes del Espíritu son, en buena parte, de hálito vital o fluido (viento, fuego, agua).⁷ El cristiano puede estar lleno de Espíritu.⁸ Pero el Espíritu es distinto de Cristo, porque hace cosas distintas, porque es el que unge y resucita a Cristo, porque Cristo en su exaltación lo recibe y lo da, porque es el otro Paráclito que viene a continuar la obra de Cristo. Y es personal, por todo lo anterior y porque es el "tú" que reza al Padre en nosotros (como lo interior nuestro)⁹ y que pide con la Iglesia (la novia) la vuelta del Señor.¹⁰ Pero en el N. T. nunca llegó a ser llamado "Dios", porque era "de Dios", etc.; ni Señor, salvo en la discutible interpretación de 2Co 3, 17.¹¹ Creo que el proceso de explicitación de la divinidad del

¹ Cf. p. e. Lc 4, 14; Rm 15, 13. Véase Ef 3, 16.

² En el Espíritu, el hombre pasa a ser espiritual (1Co 2, 13-15). Véase Jn 3, 8.

³ Cf. Rm 8, 9s; 1Co 12, 13. También nos une entre nosotros (cf. p. e. Flp 2, 1; Ef 4, 3s). El don de lenguas en Pentecostés contrasta con la dispersión de la torre de Babel: es la convocación de una nueva humanidad unida.

⁴ Cf. lo dicho sobre la actividad del Espíritu. Gran argumento de la divinidad del Espíritu, usado por los Padres contra los pneumatómacos, es que nos diviniza.

⁵ "El Espíritu no tiene rostro, casi no tiene nombre propio. Es el viento que no se ve, pero que ciertamente hace moverse alguna cosa. Es por sus efectos que se lo conoce" (Y. Congar, *Je crois...*, p. 707). F. X. Durrwell (*El Espíritu Santo...*, 13) llegará a exclamar: "El Espíritu es indecible. Lo es no sólo en razón de su perfección ilimitada, pues el Padre cuando menos es capaz de pronunciar una palabra infinita: su Verbo que contiene la plenitud divina. Pero el Espíritu está 'más allá del Verbo'. Es el no-dicho, indecible por naturaleza, porque es el Espíritu". "Una de sus características es la interioridad. En la Trinidad, es el misterio interior al misterio. Al Padre se le puede representar de alguna manera, y al Hijo también; tienen un rostro en los padres y en los hijos que hay en la tierra. El Espíritu no tiene rostro, más allá de la imagen de Dios aparecida en Jesucristo, o más bien es interior a Cristo, para que sea así la imagen de Dios... Según la Biblia, el Espíritu no es nunca aquel sobre quien se manifiesta la acción de Dios; no es ni engendrado, ni revelado, ni encarnado. La actividad del Padre tiene como término el Hijo, en sí mismo y en los múltiples seres, en la creación y en la Iglesia, en quien se refleja su filiación. El Espíritu no es ni autor ni efecto, es la operación, aquel por quien Dios engendra, se revela, se encarna. Por eso, siguiendo a Jn 15, 26, la teología dice que 'procede' del Padre: emana de él a la manera de una acción. ¿Cómo concebir una persona que es acción? El Espíritu posee naturaleza de acontecimiento: es la gracia por la que Dios es gracioso, la salvación por la que Dios es salvador, es el poder divino en su actividad" (*Ib.*, 15s).

⁶ El Credo del concilio Constantinopolitano I también pondrá correspondientemente en neutro los atributos del Espíritu, usando, en aposición, el adjetivo substantivado por el artículo neutro: santo, señor y vivificante. En cambio a Jesucristo se le aplica el masculino, correspondiente al único Señor según Pablo. El Padre también es obviamente masculino. Recordemos que espíritu en hebreo, **ruah**, es femenino. Pero la traducción latina del Credo pondrá lo del Espíritu en masculino (**dominum**) (usa el sustantivo), como aposición a **Spiritus**, que también es masculino.

⁷ No muestra forma. Es inasible. Nadie sabe de dónde viene ni a dónde va.

⁸ Ef 5, 18. Recordemos los personajes llenos del Espíritu Santo de Lucas.

⁹ Rm 8, 26s. Pero reza de parte nuestra, justamente por ser el don de Dios en nuestros corazones. Esto queda muy distante del rico diálogo de Cristo con el Padre.

¹⁰ Ap 22, 17.

¹¹ En el Credo del Constantinopolitano I (Dz 86) se le aplicará, pero precedido del artículo neutro, como función y rango. El que el Espíritu no sea principio de ninguna otra persona en la Trinidad, sino sólo "de principio" (en cuanto procedido) (es el tercero en el orden trinitario), el que sea don, va con su menor rostro. Como dice Forte (*op. cit.*, 135), "el Espíritu es la relación entre las relaciones del Padre y del Hijo, por tanto, la relación de las relaciones".

DIOS UNO Y TRINO I

Hijo en el N. T., y después en el s. IV, arrastró consigo que el Espíritu sea el tercero en Dios, una "persona" distinta, porque lo de Cristo da el gran primer paso para introducir la distinción en Dios, porque el Espíritu, además de ser llamado Espíritu de Dios, también lo es de Cristo, y por la peculiar relación, que veremos después, entre el Espíritu y Cristo. Pero, precisamente, la diferencia de rostro con el Hijo implica que si le aplica la palabra 'persona' debe ser de una manera diferente que cuando se la aplica al Hijo.¹

Propio del Hijo es ser el Logos², la Palabra y Sabiduría de Dios.³ El es la imagen del Dios invisible, quien lo ha visto a él, ha visto al Padre.⁴ El hombre nuevo, en Cristo, es según la imagen de su Creador.⁵ Cristo es la Palabra definitiva del Padre que antes había hablado por los profetas⁶, inspirados por el Espíritu. El es el revelador de Dios, él único que lo ha visto y que nos cuenta lo que vio junto a Dios.⁷ El es la verdad y el único camino al Padre.⁸ Pero el Espíritu de la verdad también es la verdad y nos conducirá a toda la verdad.⁹ Es el otro Paráclito que permanecerá con nosotros para siempre.¹⁰ El Espíritu no sólo habla por los profetas sino que asimismo nos revela el misterio escondido del plan divino realizado en Cristo¹¹, habla a las Iglesias del Apocalipsis lo que el vidente escribe a nombre de Cristo, decide con los reunidos en el concilio de Jerusalén. Con todo, el Espíritu no trae una revelación nueva sino que lleva a su plenitud lo de Cristo.¹² Es sobre todo el maestro interior.

¹ Es interesante a este respecto la reacción de X. Pikaza en *Perspectivas pneumatológicas actuales. La cuestión del Filioque*, pp. 189-191, en *El concilio de Constantinopla I...*, pp. 117-193. Bourassa (op. cit., 121s) dice respecto al Espíritu: "Para concebirlo, sin embargo, en su status de persona, es necesario superar un último obstáculo, es decir evitar el representarse las tres Personas divinas, por así decirlo, bajo el mismo tipo. En esta perspectiva, la Trinidad de las Personas, es decir la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu en la única naturaleza divina, es al mismo tiempo la 'comunidad' de Amor, no de tres Personas, sino de 'dos', es decir del Padre y del Hijo, siendo precisamente la tercera Persona su amor mutuo, igual y consubstancial al uno y al otro, y la unidad de los dos... Nos es necesario, más allá de los fantasmas, y guiados por los datos del misterio, transferir analógicamente al Espíritu la condición de persona reconocida al Padre y al Hijo, no para hacer de él un tercer socio de la sociedad divina, como sería un amigo común, sino para entender la trascendencia misma de esta sociedad del Padre y del Hijo en el amor mutuo, tan perfecta que él tiene la misma condición ontológica, substancial e hypostática que cada uno de los dos." Y V. Lossky (*La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, p. 30, en R. Slenczka, *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion*, p. 92, en K. Lehmann y W. Pannenberg, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Dialog der Kirche, 1), Freiburg 1982, pp. 80-99) había dicho: "La tercera hypóstasis es, de manera especial, la hypóstasis de la manifestación, esto es, la persona, en la que nosotros conocemos al Dios trino. Pero su misma persona permanece oculta para nosotros a través del fluir de la divinidad, que ella manifiesta. Esto es esa 'kénosis personal' del Espíritu Santo, en el plano de la manifestación y de la economía, que nos hace tan difícil comprender su existencia hypostática".

² Jn 1, 1ss.

³ Cf. 1Co 1, 21 (a propósito de la locura y escándalo de la cruz); 1, 30. Véase Ef 3, 10; Col 2, 3. Lo anterior no quita que el Espíritu sea Espíritu también de sabiduría.

⁴ Jn 14, 9; 2Co 4, 4; Col 1, 15. Cf. Jn 8, 19; 12, 45. El Hijo es el resplandor de su gloria, impronta de su ser (Hb 1, 3).

⁵ Cf. Col 3, 10.

⁶ Cf. Hb 1, 1s.

⁷ Jn 1, 18. Véase p. e.: Mt 11, 27par; Jn 3, 11.31-33; 8, 26-28.38.40; 12, 49s; 15, 15; 18, 37.

⁸ Cf. Jn 14, 6; Ef 2, 18; Hb 10, 20. Los evangelios nos presentan a Jesús para que lo sigamos como discípulos.

⁹ Jn 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1Jn 4, 6; 5, 6. Véase Lc 12, 12.

¹⁰ Jn 14, 16.

¹¹ 1Co 2, 10.12; Ef 3, 5s. Véase Ef 1, 17.

¹² Recordará lo de Cristo (Jn 14, 26). No hablará por sí mismo, sino que dirá lo que oír. Glorificará a Jesús, porque recibirá lo de Jesús y lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es de Jesús, por eso recibe lo de Jesús y lo anunciará (Jn 16,

DIOS UNO Y TRINO I

Mirando al Cristo encarnado, Col 1, 16 confiesa que todo fue creado por, en y para Cristo.¹ Según el prólogo de Jn, el Logos, que era Dios, preexistía, en el comienzo, vuelto hacia el Padre. Por él todo fue hecho. El se hizo carne y nos reveló al Padre. Según Flp 2, 6-11, preexistiendo en condición divina se anonadó tomando la condición de siervo y hasta la muerte en cruz, y el Padre lo superexaltó.² Este Hijo alguna vez es llamado Dios en el N. T.³ El Padre quiere recapitular todo en él⁴ para que él, el unigénito⁵, sea el primero en todo.⁶ Cristo es el Señor del cristiano, de la Iglesia y del mundo.⁷ Así tenemos un solo Señor, junto con un solo Dios y un solo Espíritu.⁸

¿Es lo propio del Espíritu el amor? El Espíritu es el que infunde el amor de Dios en nuestros corazones.⁹ Carisma principal y fruto del Espíritu es el amor.¹⁰ Pero en 2Co 13, 13 se habla del amor del Padre y de la comunión, participación (**koinonía**) del Espíritu. Y lo que afirma 1Jn es que Dios el Padre, el que envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados, es amor.¹¹ Y Cristo nos amó hasta el extremo y dio su vida por nosotros.¹² Pero el Espíritu es el don de Dios.¹³

En Pablo se puede prestar a confusión el papel del Espíritu en el cristiano y el de Cristo resucitado, que es espíritu¹⁴, espíritu vivificante.¹⁵ Así Pablo parece usar indiferentemente los "en Cristo" y los "en el Espíritu". Y realmente desde la percepción del Cristiano puede parecer lo mismo, porque Cristo obra mediante el Espíritu, y el Espíritu es de Cristo y nos une a él. Es decir, donde está el uno, está el otro. Pero esto no anula la distinción global arriba esbozada. Además, en la vida del cristiano, Cristo obra a través del Espíritu, pero no al revés¹⁶; nosotros nos configuramos con Cristo, pero no al revés¹⁷, etc.

13-15). Y esto será acceder a toda verdad, dentro de lo cual está comunicar lo que está por venir en relación al misterio de Cristo (Jn 16, 13).

¹ Cf. Jn 1, 3; 1Co 8, 6; Hb 1, 2. Véase Hb 1, 10.

² Pablo también nos habla del envío del Hijo a nacer de mujer (cf. Rm 8, 3; Ga 4, 4). Y Juan insiste a menudo en el envío por el Padre.

³ Jn 1, 1.18; 20, 28; Rm 9, 5; Tt 2, 13; 2P 1, 1; 1Jn 5, 20.

⁴ Ef 1, 10.

⁵ Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1Jn 4, 9. Si Cristo es el unigénito, el Espíritu no puede ser engendrado, no puede ser hijo.

⁶ Col 1, 18. Cf. Rm 8, 29; Col 1, 15.17; Hb 1, 6; Ap 1, 17; 2, 8; 3, 14, etc.

⁷ P. e. Hch 2, 36; Rm 14, 9; Flp 2, 11; Ap 17, 14; 19, 16.

⁸ Cf. 1Co 12, 4-6; Ef 4, 4s. Véase 1Co 8, 6.

⁹ Rm 5, 5. El amor de Dios por nosotros.

¹⁰ 1Co 12, 31ss; Ga 5, 22. Véase Rm 15, 30; Col 1, 8.

¹¹ 1Jn 4, 8.10.16. Cf. Jn 3, 16; Rm 5, 8-11; 8, 32; 1Jn 3, 1; 4, 9.19.

¹² Jn 13, 1; Ga 2, 20; Ef 3, 19; 5, 2.25; 1Jn 3, 16.

¹³ Hch 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17. Nos ha sido dado por el Padre y por el Hijo. Pero esto no quita que el Hijo nos haya sido enviado y entregado por el Padre. Cf. Congar, *Je crois...*, 707ss "El es el (el Espíritu) Don por excelencia. Ciertamente el Verbo o el Hijo de Dios también nos ha sido dado (cf. Jn 3, 16; Rm 8, 32). Pero es el Espíritu el que es llamado Don" (Congar, *Je crois...*, 707). Véase también, según Congar, Jn 4, 10; Hb 6, 4. "Así lo que nos es dado en el Espíritu Santo, es el mismo Dios hypostasiado como don" (*Ib.*, 712). "La gracia es libre por definición. Jesús compara el Espíritu al viento, del que no se sabe de dónde viene ni a dónde va" (*Ib.*, 717)

¹⁴ 2Co 3, 17.

¹⁵ 1Co 15, 45.

¹⁶ Rm 15, 18s. El Espíritu es el tercero.

¹⁷ El cristiano es incorporado a Cristo y habitado por el Espíritu. El Espíritu es el que actúa en el nacimiento de Cristo y lo unge; algo análogo realiza con nosotros. Congar nos recuerda que sólo Cristo es consubstancial con nosotros y por eso es la cabeza del cuerpo. "La humanidad de Cristo, toda santificada por el Espíritu, es la causa instrumental, no inerte, como una cosa sino inteligente y libre, en breve el órgano voluntario de las comunicaciones de la gracia: él da la gracia, él

DIOS UNO Y TRINO I

Finalmente, si la caracterización del Espíritu es ser la fuerza transformante de Dios (principio de nueva vida), lo que va con su menor rostro (misterioso como el viento), podemos comprender por qué el Espíritu penetra¹ en nuestro interior y clama al Padre desde ahí. Es, por tanto, el interiorizador de lo de Cristo, quien, a su vez, es el gran personaje en la historia y en el cosmos, es el mediador, la cabeza, el Señor.² Porque es el interiorizador, es el que infunde en nosotros el amor de Dios y nuestro amor es fruto de él. Igualmente, fruto de su inhabitación es la paz, etc. Asimismo es el que nos distribuye los carismas y conduce nuestro actuar desde dentro, en libertad. "Donde está el Espíritu del Señor, está la libertad" (2Co 3, 17).³ Por ser interiorizador es el que testimonia a nuestro espíritu nuestra filiación divina. Como maestro interior nos conduce a la verdad plena de lo de Jesús, haciéndonos comprender el misterio. Es el que pone en el interior del hombre la palabra profética (y lo impulsa a decirla), la cual, como palabra, es una sombra antecesora o un reflejo de la Palabra por antonomasia, el Logos encarnado. Si el hombre ha sido re-generado, como nueva creatura, es porque el Espíritu, principio de la vida de la resurrección, es ahora interior a él. Esta interiorización lleva consigo que en algunos textos sea difícil poder distinguir si la Escritura habla del Espíritu de Dios o del espíritu del hombre.

El Espíritu es la fuerza omnipotente de Dios, su poder recreador, resucitador, santificador. No es una fuerza estática sino dinámica, en movimiento (como el viento). La presencia, en cambio, del Cristo resucitado, es una presencia de pastor, de cabeza⁴, de palabra, de alimento sacrificial. El movimiento de Cristo fue de kénosis y exaltación, fue de Jesús de Nazaret a la entronización a la derecha del Padre, es de lucha apocalíptica contra las potencias hasta la parusía, etc. Es propio del Espíritu que el movimiento de Dios hacia nosotros, en Cristo, llegue hasta lo más interior del hombre. Y es propio del Espíritu el regreso en él, por el único camino que es Cristo, al Padre. Y si Cristo abre el camino, es el Espíritu, por así decirlo, el que sopla el impulso. El movimiento de la historia, su futuro, no se explica sin el Espíritu.⁵ Por eso, es el que nos actualiza lo de Cristo, es la primicia y garantía de la herencia, el que nos distiende en la esperanza.

El Espíritu, en resumen, bajo esta caracterización, siendo el más desperfilado⁶ de los tres, es movimiento (dinamismo), interiorización recreadora.⁷ Si la gracia es de Cristo¹, la **koinonía**

da el Espíritu voluntariamente, como que es constituido cabeza en este dominio. Así el Señor Jesús y el Espíritu Santo son en conjunto autores del cuerpo, es decir de la Iglesia en su unidad. Pero el Cristo lo es como cabeza de este cuerpo, homogéneo a sus miembros, de manera absolutamente propia y estrictamente personal. Es por esto que la Iglesia es el cuerpo, no del Espíritu Santo, ni siquiera del Verbo, sino del Cristo" (*Je crois...*, 263s).

¹ Véase Sb 7, 22-24. "El Espíritu trascendente y único puede penetrar todo sin violar ni violentar" (Congar, *Ib.*, 258).

² El Espíritu nos hace testigos de Cristo (Mt 10, 18-20par; Hch 1, 8; cf. Lc 24, 48s; Jn 15, 26s; Hch 5, 32; véase Hb 10, 15; 1Jn 5, 6-8; Ap 19, 10).

³ Cf. Rm 8, 2.15.

⁴ De donde viene la vida, y que es el centro de la re-capitulación. También está presente en el rostro de los necesitados.

⁵ El Espíritu prometido (Hch 2, 33; Ga 3, 14; Ef 1, 13) por el Padre (Lc 24, 49; Hch 1, 4) y por Cristo.

⁶ A menudo es llamado "Espíritu de Dios", etc, o aparece el Padre actuando mediante él.

⁷ "Según este orden (del Padre por el Hijo en el Espíritu), el Espíritu es aquél por el que concluye la comunicación de Dios. Económicamente es a El a quien se atribuye la santificación, el perfeccionamiento. En la Trin-unidad de Dios, él es el acabamiento, **télos, teleíosis**. Citamos los Padre griegos, porque este atributo conviene a su esquema lineal, pero el tema agustiniano del Espíritu unión de amor del Padre y del Hijo tiene el mismo valor. Es en el Espíritu donde el Padre y el Hijo se reposan y sellan su comunicación de vida... "La unidad tiene su origen en el Padre, la pluralidad comienza en el Hijo, la trinidad se consuma (completa) en el Espíritu Santo" (Ricardo de S. Victor, *De tribus appropriatis*, PL 196, 992)"" (Congar, *Je crois...*, 713s). Y en *Pneumatología Dogmática*, p. 485s (en B. Lauret y F. Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática I*, Madrid 1984, pp. 463-493), después de haber mostrado que las mismas obras se atribuyen tanto a Cristo como al Espíritu Santo, dice lo siguiente: "El Verbo es la forma, el Espíritu es el soplo: piénsese en la

DIOS UNO Y TRINO I

es del Espíritu, en 2Co 13, 13. Por la fuerza del Espíritu nos configuramos con el Cristo pascual y volvemos al Padre. El Padre es todo en todos(1Co 15, 28)²; es origen y meta, omnipotente y providente: su voluntad es la que se realiza.³ El misterio del beneplácito del Padre es recapitular todo en Cristo, en el que creyendo hemos sido sellados con el Espíritu de la promesa, arras de nuestra herencia (cf. Ef 1, 9-14).

3) La relación mutua entre Cristo y el Espíritu. El **filioque**.⁴

Conviene que nos detengamos ahora a profundizar en las relaciones entre Cristo y el Espíritu. Jesús es tenido por profeta.⁵ Aparece como un gran taumaturgo.⁶ Expulsa a los espíritus inmundos.⁷ Los expulsa por el poder del Espíritu de Dios. Decir que lo hace por Beelzebul sería una blasfemia contra el Espíritu Santo, que no se perdona.⁸ Pero los Sinópticos no buscan presentarlo como un simple "carismático". Evidentemente el Espíritu de Dios está en él. Pero, según Mt 12, 18, Dios pone el Espíritu sobre el siervo (de Yahweh) que no rompe la caña cascada, y, según Lc 4, 18s, el Espíritu está sobre él y lo ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres, etc. En el bautismo en el Jordán acontece una especial teofanía, en que Jesús es ungido por el Espíritu para la misión.⁹ Juan el Bautista atestigua que vio el Espíritu descender y permanecer sobre él y que éste es el signo que se le había dado para reconocerlo como el que bautiza en Espíritu Santo.¹⁰ Por lo tanto, Jesús dispondrá del Espíritu.¹¹ Según Lc 4, 1, del Jordán vuelve lleno del Espíritu Santo, y es llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo.¹² Y desde ahí, según Lc 4, 14, vuelve, en la fuerza del Espíritu, a Galilea para comenzar la misión. Todo esto es en torno al bautismo en el Jordán.

Según Lc 10, 21, Jesús exulta en el Espíritu alabando al Padre que ha ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y revelado a los pequeños. Pero la figura de Jesús, en Lc, es

analogía de nuestra fonación: el contenido de nuestro pensamiento debe salir de nosotros gracias al soplo. Hemos visto que la Escritura une la idea de **dúnamis** a la de Espíritu. En la celebración eucarística, los dones son transformados por la "**virtus Spiritus Sancti**", pero es el relato de la institución el que determina lo que se trata de realizar. En Ga 4, 4-6, el Hijo es enviado al mundo para llevar a cabo la redención, una obra objetiva, de valor universal, realizada una vez por todas. el Espíritu, por su parte, es enviado "al interior de los corazones", a la intimidad de las personas. El interioriza y personaliza el tesoro de gracia adquirido por Cristo. Es comunicación, comunión. San Ireneo dice "**communicatio Christi**".

¹ Cf. 1Co 16, 23; Ga 6, 18; Flp 4, 23; 1Ts 5, 28; 2Ts 3, 18.

² Cf. 1Co 12, 6.

³ Gran encanto de Jesús de Nazaret es predicar simplemente su cercanía.

⁴ Puede consultarse el artículo que figura en el Apéndice: *El Espíritu y el Hijo en la fe de la Iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el Filioque*. En varios aspectos es más completo que este texto; además su ordenamiento es diferente.

⁵ P. e. Mt 16, 14par. Véase Lc 13, 33; Jn 6, 14; Hch 3,22s.

⁶ P. e. Mt 11, 4spar.

⁷ También da este poder a sus discípulos.

⁸ Mt 12, 24-32. Según Jn 7, 20; 8, 48-52; 10, 20s, algunos achacaban a Jesús, por lo que éste decía, el tener un demonio.

⁹ Mt 3, 16spar; Hch 10, 38. El texto de Hch 10, 38 conecta la unción con Espíritu y fuerza, con pasar haciendo el bien y sanando a todos los poseídos por el diablo, porque Dios estaba con él. Cristo ("mesías" en hebreo) significa "ungido".

¹⁰ Jn 1, 32s. Por lo tanto, es el Hijo de Dios. Según Mt 3, 11par, es el que bautizará en fuego y Espíritu Santo.

¹¹ Este bautismo en el Espíritu sucederá cuando Jesús resucitado derrame el Espíritu sobre los discípulos (Hch 1, 5; 2, 33; 11,16). Los cristianos son bautizados en el Espíritu (Jn 3, 5s.8; 1Co 12, 33; Tt 3, 5s, etc.) Véase Mt 28, 19.

¹² Mt 4, 1par. Empujado, según Mc 1, 12.

DIOS UNO Y TRINO I

majestuosa (como rey) y bondadosa (amigo de los pecadores, de las mujeres, de los pobres). Es el profeta que va a morir en Jerusalén.¹ No es un hombre sacudido o invadido por el Espíritu, sino que se muestra soberano, como quien lo posee en calma.² Más soberano es el Logos encarnado de Jn, con la gloria que tiene del Padre como unigénito, lleno de gracia y de verdad³, que nos dice lo que ha oído del Padre.⁴ No aparece como un conducido por el Espíritu, sino como quien lo posee y lo va a dar.⁵ A su enviado, Dios le da el Espíritu sin medida.⁶ Sus palabras son espíritu y vida.⁷ Se ha dado, por tanto, una evolución de una visión más carismática de Cristo a una más mayestática, en que Jesús es el poseedor del Espíritu, lo que en Jn coincide con una mayor explicitación de la divinidad de Jesús.

Jesús parece haber hablado muy poco del Espíritu. Lo promete para la misión futura⁸, será el otro Paráclito que asistirá a los discípulos frente al mundo⁹ y los llevará a la verdad plena.¹⁰ Y los evangelios, en general, hablan relativamente poco del Espíritu: como si todo se concentrara en Cristo¹¹, con una gloria creciente. Esto contrasta con Pentecostés y el tiempo de la Iglesia.¹² ¿Por qué esto? Porque es necesario que primero Jesús se vaya para que envíe el otro Paráclito¹³, que permanecerá con ellos para siempre.¹⁴ Ese Espíritu fluirá, para los creyentes, como ríos de agua viva del seno de Jesús. Pero todavía no había sido dado a los creyentes, porque Jesús no había sido glorificado.¹⁵ Este dicho es la afirmación tajante que ese Espíritu será dado sólo después de la glorificación. Esta donación va a ser como fruto de la pascua. El Espíritu realizará la continuidad¹⁶ y la diferencia respecto a lo de Jesús

¹ Cf. Lc 13, 33.

² Está lleno de Espíritu Santo (Lc 4, 1).

³ Jn 1, 14.

⁴ Jn 3, 11.31-34; 7, 16; 8, 26-28.38.40; 12, 49s; 14, 10.24; 15, 15; 17, 8. Cf. Jn 1, 18; 6, 46. Nunca aparece como inspirado ni sus milagros son atribuidos al Espíritu.

⁵ Jn 7, 37-39; 15, 16; 16, 7; 20, 22. Para que el Espíritu sea conocido como distinto de Jesús, es necesario que Jesús se vaya (Jn 16, 7). Según Jn 3, 5 y 7, 39, todos los bautizados o creyentes van a tener el Espíritu. El mundo, en cambio, no lo puede recibir (Jn 14, 17). Según Lucas, Cristo también es el que lo va a dar: Lc 24, 49; Hch 2, 33.

⁶ Cf. Jn 3, 34. O él lo da sin medida a los creyentes. Luego dispondría de él.

⁷ Jn 6, 63.

⁸ Lc 24, 47-49; Hch 1, 4s.8; 11, 16.

⁹ Cf. Mt 10, 20par.

¹⁰ Jn 14, 16s; 15, 26; 16, 7-11.13-15. El Padre no niega el Espíritu a quien se lo pide (Lc 11, 13).

¹¹ En los Sinópticos, frente a los endemoniados, aparece Jesús con poder. Poco se habla del Espíritu.

¹² Una excepción es el evangelio de la infancia de Lc. Pero estos personajes que se mueven en el Espíritu o se llenan de él, están en la línea del testimonio profético, que tanto destacará Lucas en Hch. Es una pequeña epifanía del Espíritu en torno al nacimiento de Jesús que es obra del Espíritu, en el final del tiempo de la ley y los profetas que terminan con Juan el Bautista y su prisión en Lc 3, 20 (cf. Lc 16, 16). La infancia es recreada desde Pentecostés. La epifanía de la infancia, podría ser como un primer anuncio de Pentecostés. Pero le falta la Pascua y la Iglesia (en misión).

¹³ Jn 16, 7.

¹⁴ Jn 14, 16. Que el Padre les dará por petición de Jesús.

¹⁵ Jn 7, 38s.

¹⁶ P. e. les recordará todo lo que Jesús les dijo (Jn 14, 26). Testimoniará sobre Jesús (Jn 15, 26). Lo glorificará, porque recibirá de lo de Jesús y se lo comunicará (Jn 16, 14s). Confundirá al mundo respecto al pecado, a la justicia y al juicio en lo referente a Jesús (Jn 16, 8-11).

DIOS UNO Y TRINO I

Jesús, por un Espíritu eterno¹, se ofrece en sacrificio al Padre.² Jesús, al morir, inclinando su cabeza entrega el espíritu³ o entrega su espíritu en manos del Padre.⁴ El Padre lo resucita mediante el Espíritu.⁵ Según el Espíritu, el Padre lo establece Hijo de Dios, con poder, a partir de la resurrección.⁶ Muerto en la carne, ha sido vivificado por el Espíritu.⁷ Jesús ha pasado de la carne al espíritu. Ahora, con su cuerpo incorruptible, espiritual⁸, es espíritu⁹, espíritu vivificante.¹⁰ Habiendo en su exaltación recibido del Padre el Espíritu, lo derrama a sus discípulos.¹¹ En su aparición de resucitado, el primer día, les insufla el Espíritu Santo.¹² Es verdad que el Espíritu procede de junto al Padre¹³, que éste es el que envía su Espíritu y lo da¹⁴, pero lo hace a través de Jesús resucitado.¹⁵ Por eso que el Espíritu también es enviado por Jesús¹⁶, y alguna vez es llamado Espíritu del Señor¹⁷, de Cristo¹⁸, de Jesucristo¹⁹, de Jesús.²⁰ Es el Espíritu del Hijo, porque es el Espíritu de la filiación adoptiva²¹, que nos manifiesta que somos hijos.²² En resumen, el Espíritu es dado por el Padre por medio de Cristo resucitado; el resucitado aparece actuando por medio del Espíritu. Por esto, porque el Espíritu viene a los discípulos después de Cristo en Pentecostés, porque viene para continuar lo de Jesús, porque es el interiorizador, porque su distinción en Dios viene, en la conciencia de los creyentes, después de la explicitación de la divinidad de Cristo, el Espíritu es el tercero.²³ Como dice Jn 16, 14s, el Espíritu recibirá lo de Jesús (y os lo anunciará),

¹ Este Espíritu eterno y la redención eterna que Cristo obtuvo una vez para siempre (Hb 9, 12), se contraponen a los numerosos sacrificios del A. T.

² Hb 9, 14.

³ Jn 19, 30. Cf. Mt 27, 50par.

⁴ Lc 23, 46.

⁵ Cf. Rm 8, 11. El Padre da el Espíritu al exaltado (Hch 2, 32).

⁶ Rm 1, 4.

⁷ 1P 3, 18. Es probable que la ida a anunciar a los espíritus encarcelados, haya sido en el mismo Espíritu en que fue resucitado (1P 3, 19). Manifestado en la carne, justificado en el Espíritu (1Tm 3, 16).

⁸ 1Co 15, 42ss.

⁹ 2Co 3, 17.

¹⁰ 1Co 15, 45.

¹¹ Hch 2, 33.

¹² Jn 20, 22. Cf. Jn 7, 38s. Véase Jn 19, 34; Ap 22, 1. El Espíritu fluye como desde dentro. Según Hch 1, 2, también los instruyó mediante el Espíritu Santo hasta el día en que fue ascendido (Hch 1, 2). Según Tomás, la humanidad de Cristo fue un instrumento para dar el Espíritu (*Summa*, I IIae, 112, 1, ad 1 y 2; III, I, 1).

¹³ Jn 15, 26: **hò parà tou patròs ekporeúetai**. Cf. Hch 2, 33; 1Co 2, 12; 6, 19; 1Jn 4, 1.2.3. El Espíritu Santo numerosísimas veces es llamado Espíritu de Dios.

¹⁴ Cf. Lc 11, 13; Jn 14, 16.26; Hch 2, 17s; 5, 32; 11, 17; 15, 8; Rm 5, 5; 1Co 2, 12; 6, 19; 2Co 1, 21s; 5, 5; Ga 3, 5; 4, 6; Ef 3, 16; 1Ts 4, 8; 2Ts 2, 13; Tt 3, 5; 1P 1, 2; 1Jn 3, 24; 4, 1.3.13. Véase Ef 1, 17.

¹⁵ Cf. también Tt 3, 5s.

¹⁶ Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7. Según Jn 14, 26, el Padre lo enviará a nombre de Jesús (cf. Jn 14, 16).

¹⁷ 2Co 3, 17. Véase Hch 5, 9; 8, 39.

¹⁸ Rm 8, 9; 1P 1, 11.

¹⁹ Flp 1, 19.

²⁰ Hch 16, 7.

²¹ Rm 8, 15. Contrapuesto al Espíritu de servidumbre.

²² Ga 4, 6s. Cf. Rm 8, 9.14.16. Véase Rm 8, 23.

²³ Cf. Mt 28, 19; 2Co 13, 13.

DIOS UNO Y TRINO I

porque todo lo que tiene el Padre es de Jesús. Si miramos ahora, desde la resurrección por el Espíritu y desde Pentecostés, al nacimiento virginal del Hijo de Dios, éste es obra del Espíritu.¹

Queda, entonces, claro que los discípulos reciben el Espíritu prometido, el Espíritu de la nueva alianza, gracias a la glorificación de Jesús. Recibir el Espíritu, vivencia fundamental y escatológica para los primeros cristianos, hace presente al exaltado y fluye desde él. Antes que viniera el Espíritu, el mismo Jesús era paráclito para sus discípulos.² Pero si el resucitado tiene y da el Espíritu, es porque el Padre se lo ha dado, en su vida y en la exaltación.³ El Espíritu, pues, interviene en su encarnación, en la unción para su misión, en su resurrección. En cierto sentido, el Espíritu no sólo permanece sobre él sino que lo constituye. Luego no sólo el Espíritu es dado por Cristo, nos viene de él, sino que también a la inversa, Cristo, en su encarnación, unción y resurrección, es obra del Espíritu. En la economía de la salvación hay, por tanto, cierta mutualidad (reciprocidad) en las relaciones entre Cristo y el Espíritu.⁴ ¿Se da en la Trinidad inmanente y eterna algo de esta mutualidad (reciprocidad) más allá de una simple relación del Espíritu espirado al Hijo espirante, relación de que hablaremos después? Por otro lado, ese Espíritu que el Padre nos envía y nos certifica que somos hijos, es el Espíritu de su Hijo que clama "Padre" y es Espíritu de filiación.⁵ Esto nos puede llevar a preguntarnos si la relación del Espíritu a la filiación es sólo porque, siendo Espíritu de Cristo, está en nosotros incorporándonos al Hijo, o si de alguna manera en la Trinidad inmanente tiene algo que decir en el proceder del Hijo desde el Padre.

Interesante respuesta a estas preguntas nos aporta el reciente documento *Las tradiciones griega y latina concernientes a la procesión del Espíritu Santo*, clarificación del Consejo pontificio para la unidad de los cristianos.⁶ Primeramente se refiere a la fe común expresada por la Iglesia católica y ortodoxa en 1982: "Sin querer resolver aún las dificultades suscitadas entre el Oriente y el Occidente respecto a la relación entre el Hijo y el Espíritu, nosotros ya podemos decir juntos que este Espíritu que procede del Padre (Jn 15, 26), como de la única fuente en la Trinidad, y que ha llegado a ser el Espíritu de nuestra filiación (Rm 8, 15), porque es también el Espíritu del Hijo (Ga 4, 6), nos es comunicado particularmente en la Eucaristía, por este Hijo sobre el que reposa, en el tiempo y en la eternidad (Jn 1, 32)." Y después de tratar de las tradición oriental y occidental respecto a la procedencia del Espíritu (asunto del **Filioque**), pasa a decir lo siguiente:

"Igualmente, aun si en el orden trinitario el Santo Espíritu es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo puesto que toma su origen del Padre en tanto que éste es Padre del Hijo Unico⁷, es en el Espíritu donde esta relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria. Así como el Padre es caracterizado como Padre por el Hijo que él engendra, así también, al tomar su origen del Padre, el Espíritu lo caracteriza de manera trinitaria en su relación al Hijo y

¹ Mt 1, 18.20; Lc 1, 35. En el lugar del evangelio de la infancia, Jn presenta al Logos, que en el principio estaba vuelto hacia el Padre, que era Dios y por el cual todo fue creado, que se hizo carne.

² Cf. Jn 14, 16. Véase 1Jn 2, 1.

³ Cf. Jn 3, 34; Hch 2, 33.

⁴ Esto se hacía sentir en la dificultad para distinguir a veces lo que corresponde a Cristo de lo que corresponde al Espíritu, porque su implicación mutua en nuestra salvación.

⁵ Rm 8, 15s; Ga 4, 6. En cuanto procede del Padre, al Espíritu no le correspondería clamar "Padre", porque no es engendrado. Sólo el Unigénito es el engendrado, y los hombres son adoptivos o **tékna** en éste. Pero el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad y reza en nosotros de parte nuestra (Rm 8, 26s).

⁶ El texto francés se encuentra en *L'Osservatore Romano* del 13 de Septiembre de 1995, y fue reproducido en *La documentation catholique* del 5 de Noviembre de 1995, pp. 941-944.

⁷ "Cf. Catecismo de la Iglesia católica, núm 248".

DIOS UNO Y TRINO I

caracteriza de manera trinitaria al Hijo en su relación al Padre: en la plenitud del misterio trinitario ellos son Padre e Hijo en el Espíritu Santo.¹ El Padre no engendra al Hijo sino espirando (**probállein** en griego) por él al Espíritu Santo, y el Hijo no es engendrado por el Padre sino en la medida en que la espiración (**probolé** en griego) pasa por él. El Padre no es el Padre del Hijo Único sino siendo para él y por él el origen del Santo Espíritu.² El Espíritu no precede al Hijo, puesto que el Hijo caracteriza como Padre al Padre del que el Espíritu toma su origen, lo que constituye el orden trinitario.³ Pero la espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través (estos son los dos sentidos de **diá** en griego) del engendramiento del Hijo que ella caracteriza de manera trinitaria. Esto es lo que S. Juan Damasceno dice: "El Santo Espíritu es una potencia substancial que es contemplada en su propia hypóstasis distinta, que procede del Padre y reposa en el Verbo"⁴.

Tenemos, pues, que Padre e Hijo, en la plenitud del misterio trinitario, lo son en el Espíritu Santo.⁵ Lo que no quita que el Espíritu sea el tercero en el orden, por proceder del Padre, lo que ya implica al Hijo.⁶ Pero la espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través del engendramiento del Hijo, y así esa espiración caracteriza el engendramiento trinitariamente. Entonces prosigue este documento: "¿Cuál es este carácter trinitario que la persona del Espíritu Santo aporta a la relación misma entre el Padre y el Hijo? Se trata del rol original del Espíritu en la economía en relación a la misión y a la obra del Hijo. El Padre es el amor en su fuente (cf. 2Co 13, 13; 1Jn 4, 8.16), el Hijo es "el Hijo de su amor" (Col 1, 13). También una tradición, que remonta a Agustín, ha visto, en "el Espíritu Santo que ha derramado en nuestros corazones el amor de Dios" (Rm 5, 5), el amor como Don eterno del Padre a su "Hijo bienamado" (Mc 1, 11; 9, 7; Lc 20, 13; Ef 1, 6)."⁷

¹ "San Gregorio de Nacianzo dice que "el Espíritu es un termino medio (**mésón**) entre el Inengendrado y el Engendrado" (*Sermones* 31, 8, *Sources chrétiennes* 250, p. 290). Cf. también, en una perspectiva tomista, G. Leblond, *Point de vue sur la procession du Saint-Esprit*, *Revue Thomiste* LXXXVI, t. 78 (1978)293-302".

² "S. Cirilo de Alejandría dice que "el Santo Espíritu fluye del Padre en el Hijo (**en tōi Huiōi**)" (*Thesaurus* XXXIV, PG 75, 577A)".

³ "S. Gregorio de Nisa escribe: "El Santo Espíritu es dicho del Padre y es atestiguado que él es del Hijo; "Si alguno, dice S. Pablo, no tiene el Espíritu de Cristo, aquél no es de él" (Rm 8, 9). Por lo tanto, el Espíritu que es de Dios (el Padre) es también el Espíritu de Cristo(?). Sin embargo, el Hijo que es de Dios (el Padre) no es dicho del Espíritu: la consecualidad (orden sucesivo) de la relación no se puede invertir" (Fragmento *In orationem dominicam*, citado por S. Juan Damasceno, PG 46, 1109BC). Y S. Máximo afirma de la misma manera el orden trinitario cuando escribe: "De la misma manera que el Pensamiento (el Padre) es principio del Verbo, igualmente él es también del Espíritu por medio del Verbo. Y, de la misma manera que no se puede decir que el Verbo (la Palabra) es de la voz (del Soplo), igualmente no se puede decir que el Verbo es del Espíritu" (*Quaestiones et dubia*, PG 90, 813B)".

⁴ "*De fide orthodoxa* I, 7, PG 94, 805B, ed. Kotter, Berlin 1973, p. 16; *Dialogus contra Manichaeos* 5, PG 94, 1512B, ed. Kotter, Berlin 1981, p. 354. S. Tomás de Aquino, que no conocía el *De fide orthodoxa*, no ve oposición entre el **Filioque** y esta expresión de S. Juan Damasceno: "Decir que el Santo Espíritu reposa o permanece en el Hijo no excluye que él proceda de éste, porque se dice también que el Hijo permanece en el Padre, aunque él procede del Padre" (*Summa Theologiae* I, 36, 2 ad 4.)".

⁵ El Padre engendra al Hijo espirando por él al Espíritu Santo y el Hijo es engendrado en la medida en que la espiración pasa por él.

⁶ También se dice que el Espíritu es del Hijo, pero no al revés.

⁷ "Santo Tomás escribe siguiendo a S. Agustín: "Si se dice del Santo Espíritu que permanece en el Hijo, es a la manera en que el amor de aquel que ama se reposa en el amado": (*Summa Theologiae* I, 36, 2, ad 4). Esta doctrina del Espíritu Santo como amor ha sido armoniosamente asumida por S. Gregorio Palamas al interior de la teología griega de la **ekpóreusis** a partir del Padre solo: "El Espíritu del Verbo altísimo es como un indecible amor del Padre por este Verbo engendrado indeciblemente. Amor del que este mismo Verbo e Hijo amado del Padre usa (**jrêtai**) respecto al Padre: pero en cuanto que él tiene el Espíritu proveniente con él (**sumproelthónta**) del Padre y reposándose connaturalmente en él" (*Capita physica* XXXVI, PG 150, 1144D-1145A)". Ya había dicho K. Rahner, en referencia a que "cada una de esas

DIOS UNO Y TRINO I

"El amor divino que tiene su origen en el Padre reposa en 'el Hijo de su amor' para existir consubstancialmente por medio de éste en la persona del Espíritu, el Don de amor. Esto da cuenta del hecho que el Espíritu Santo orienta por el amor toda la vida de Jesús hacia el Padre en el cumplimiento de su voluntad...¹ Este rol del Espíritu en lo más íntimo de la existencia del Hijo de Dios hecho hombre fluye de una relación trinitaria eterna por la que el Espíritu caracteriza en su misterio de Don de amor la relación entre el Padre como fuente de amor y su hijo bien amado. "

"El carácter original de la persona del Espíritu como Don eterno del amor del Padre por su Hijo bien amado manifiesta que el Espíritu, bien que fluyendo del Hijo en su misión, es aquél que introduce a los hombres en la relación filial de Cristo a su Padre, porque esta relación no encuentra su carácter trinitario sino en él: "Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre! (Ga 4, 6). En el misterio de salvación y en la vida de la Iglesia, el Espíritu hace, pues, mucho más que prolongar la obra del Hijo. En efecto, todo aquello que Cristo ha instituido -la Revelación, la Iglesia, los sacramentos, el ministerio apostólico y su magisterio- requiere la invocación constante (**epíklesis**) del Espíritu Santo y su acción (**enérgeia**) para que se manifieste 'el amor que nunca pasa' (1Co 13, 8) en la comunión de los santos en la vida trinitaria."

Esta es la reflexión de este documento, que trata de interpretar los textos neotestamentarios en la tradición de la Iglesia.² El Espíritu aporta el carácter de plenitud trinitaria a la

procesiones intradivinas tiene una relación condicional mutua con la otra", lo siguiente: "Esto no significa negar la **táxis** de ambas procesiones, a saber: que el Espíritu procede del Padre y del (por el) Hijo y que el Hijo no sale del Espíritu. Esa proposición quiere subrayar dos cosas: en el Dios absolutamente simple y necesario no puede haber nada que resulte simplemente indiferente para otro 'momento' suyo; se da otro momento porque se da este Dios con todas sus demás determinaciones. Además, para toda metafísica del espíritu, el conocimiento como tal tiene ya en sí un aspecto voluntario y, por tanto, algo de amor. También por esa razón la pronunciación del Logos como tal tiene lugar en un movimiento amoroso que llega a su plenitud en la espiración del Espíritu" (*El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, p. 332 n 127, en *Mysterium Salutis* II, pp. 269-338).

¹ Continúa el texto: "El Padre envía a su Hijo (Ga 4, 4) cuando María lo concibe por la operación del Espíritu Santo (cf. Lc 1, 35). Este manifiesta a Jesús como Hijo del Padre en el bautismo, reposando sobre él (cf. Lc 3, 21s; Jn 1, 33). El empuja a Jesús al desierto (cf. Mc 1, 12). Jesús vuelve de ahí "lleno del Espíritu Santo" (Lc 4, 1); después comienza su ministerio "con la fuerza del Espíritu" (Lc 4, 14). Se estremece de gozo en el Espíritu bendiciendo al Padre por su designio benevolente (cf. Lc 10, 21). Elige sus apóstoles "bajo la acción del Espíritu Santo" (Hch 1, 2). Expulsa los demonios por el Espíritu de Dios (Mt 12, 28). Se ofrece a sí mismo al Padre 'por un Espíritu eterno' (Hb 9, 14). Sobre la cruz él "entrega su Espíritu" entre las manos del Padre (Lc 23, 46). Es "en él" que él desciende a los infiernos (1P 3, 19) y es por él que él es resucitado (cf. Rm 8, 11) y "establecido en su poder de Hijo de Dios" (Rm 1, 4) (Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Donum et vivificantem*, núm 18-24, AAS LXXVIII, 1986, pp. 826-831. Cf. también *Catecismo de la Iglesia católica*, núm. 438; 689; 690; 695; 727)."

² El artículo de Leblond, citado por este documento, contiene entre otros los siguientes elementos. El Hijo es la condición trinitaria de la espiración del Espíritu Santo por el Padre; el Espíritu Santo es la condición trinitaria del engendramiento del Hijo por el Padre. El Hijo es persona 'por' el Padre, que es su principio, pero el Padre es Padre 'por', gracias al Hijo, que es la condición de su ser Padre. 'Por' puede, por tanto referirse al principio o a la condición. La procesión del Espíritu es también 'por' el Hijo, pero este 'por' aquí es a la vez condición y principio (en cuanto se refiere a la espiración activa por el Hijo). Es condición en cuanto hace que el Padre sea Padre del que procede (**ekporeúesthai**) el Espíritu. En ese sentido el 'por' el Hijo referido al Espíritu es diferente al 'por' el Padre referido a él, que es solo principio. Así como no existe Padre sin engendrar al Hijo, así no existe esta procesión sin espirar el Espíritu (que es condición). Porque para que las personas del Padre y del Hijo sean perfectas necesitan espirar el Espíritu. La relación principal (de principio) del Padre al Espíritu existe en el seno de una relación principal del Padre al Hijo. El Hijo recibe del Padre no sólo su subsistencia filial, el poder espirar el Espíritu y el mismo acto espirador sino también el mismo Espíritu, que procede del Padre. El Padre unge al Hijo con el Espíritu. La unción es el Espíritu (cf. Ireneo, *Adv Haer* III, 18, 3, PG 7, 934B; Basilio, *Tratado sobre el Espíritu Santo* XII, 28, PG 32, 116C). El Hijo es "Cristo" (ungido) en el seno de la Trinidad. Para que el Espíritu sea propio del Hijo, el Hijo necesita espirarlo. El Hijo no puede recibir el Espíritu del Padre sino espirándolo personalmente. No hay que concebir al Padre como persona ya constituida antes de engendrar al Hijo y espirar al Espíritu, ni al Hijo antes de espirar al Espíritu. Según Tertuliano, si la monarquía posee un Hijo no está dividida en dos, porque ella sigue

relación del Padre como fuente de amor y su Hijo bien amado, siendo el Espíritu el Don eterno del amor. Y este Espíritu-don de amor, que reposa eternamente en el Hijo, orienta por el amor toda la vida de Jesús hacia el Padre. Esto también explica que introduzca a los hombres en la relación filial de Cristo a su Padre, porque esta relación sólo encuentra su carácter trinitario en él. Pero volvamos ahora al problema de las fórmulas dogmáticas (polémica sobre el **Filioque**) y sus respectivas teologías, que ya vimos al tratar de "La formación del Credo". Aquí sólo reflexionaré con mayor detención algunos aspectos.

No se trata ahora de la acción del Espíritu respecto al Hijo que aparece en la economía y de cuya implicancia en la Trinidad inmanente acabamos de hablar sino sólo de la forma venir el Espíritu desde el Hijo, que también aparece en la economía, y esto en su formulación dogmática intratrinitaria, es decir, se trata de la controversia sobre el **Filioque** entre latinos y griegos. En esto prefiero citar largamente el mismo documento del Consejo pontifical para la promoción de la unidad de los Cristianos, que ha sido citado más arriba en su última parte.

"La Iglesia católica reconoce el valor conciliar ecuménico, normativo e irrevocable, como expresión de la única fe común de la Iglesia y de todos los cristianos, del símbolo profesado en griego en Constantinopla el 381 por el segundo Concilio ecuménico. Ninguna profesión de fe propia a una tradición litúrgica particular puede contradecir esta expresión de la fe enseñada y profesada por la Iglesia indivisa. Este símbolo confiesa sobre la base de Jn 15, 26 al Espíritu **τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύομενον**" ("que toma su origen del Padre"). Sólo el Padre es el principio sin principio (**ἀρχὴ ἀναρχος**) de las otras dos personas trinitarias, la única fuente (**πηγὴ**) y del Hijo y del Santo Espíritu. El Santo Espíritu toma su origen, pues, de sólo el Padre (**ἐκ μόνοῦ τοῦ πατρὸς**) de manera principal, propia e inmediata.¹"

"Los Padres griegos y todo el Oriente cristiano habla a este propósito de la "monarquía del Padre", y la tradición occidental confiesa también, siguiendo a S. Agustín, que el Santo Espíritu toma su origen del Padre **principaliter**, es decir a título de principio (*De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1094s). En este sentido, pues, las dos tradiciones reconocen que la "monarquía del Padre" implica que el Padre sea la única Causa trinitaria (**Αἰτία**) o principio (**principium**) del Hijo y del Santo Espíritu. Este origen del Santo Espíritu a partir de sólo el Padre como principio de toda la Trinidad es llamado **ἐκπόρευσις** por la tradición griega siguiendo a los Padres Capadocios...² Por esta razón el Oriente ortodoxo siempre ha rehusado la fórmula **τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Ὁυιὸῦ ἐκπορεύομενον** y la Iglesia católica ha rehusado que sea agregado **καὶ τοῦ Ὁυιὸῦ** a la fórmula **ἐκ τοῦ Πατρὸς**

perteneciendo **principaliter** (principalmente) al que la comunica (*Adv Prax*, III, 3, CChL 2, 1162, 24-29). El Padre es la fuente de la unidad trinitaria. Se podría distinguir en la única procesión del Espíritu la relación del Espíritu al Padre como principio originario, y la relación del Espíritu al Hijo como modo de proveniencia de su ser en la comunión trinitaria. Esta correlación trinitaria tan íntima, que hemos visto, muestra que se trata de un solo ser substancial.

¹ "Estos son los términos que emplea S. Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I, 36, 3 ad 1 y 2".

² Continúa el texto: "En efecto, S. Gregorio de Nacianzo, el Teólogo, caracteriza la relación de origen del Espíritu a partir del Padre con el término propio de **ἐκπόρευσις**, que él distingue de aquél de procesión (**τὸ προίεναι**) que el Espíritu tiene en común con el Hijo: "El Espíritu es verdaderamente el Espíritu que procede del Padre (**προίόν**), no por filiación, porque no es por generación, sino por **ἐκπόρευσις**" (*Sermones* 39, 12, Sources chrétiennes 358, p. 175). Aun si acontece a S. Cirilo de Alejandría el aplicar a veces el verbo **ἐκπορεύεσθαι** a la relación de origen del Hijo a partir del Padre, él no lo emplea jamás para la relación del Espíritu al Hijo (cf. *In Joh* X, 2, PG 74, 910D?; *Ep* 55, PG 77, 316D, entre otros). Aun en Cirilo el término **ἐκπόρευσις**, a diferencia del término "proceder" (**προίεναι**) no puede caracterizar sino una relación de origen al principio sin principio de la Trinidad: el Padre".

ekporeuómenon en el texto griego del símbolo de Nicea-Constantinopla, aun en su uso litúrgico por los latinos".¹

"El Oriente ortodoxo no rehúsa, sin embargo, toda relación eterna entre el Hijo y el Santo Espíritu en su origen a partir del Padre...² Con todo, el Oriente ortodoxo expresa felizmente esta relación con la fórmula **dià toû Huiou êkporeuómenon** (que toma su origen del Padre por o a través del Hijo)...³ Este conjunto doctrinal testimonia la fe trinitaria fundamental, tal como el Oriente y el Occidente la han profesado juntos durante la época de los Padres. Esta es la base que debe servir a la prosecución del diálogo teológico en curso entre católicos y ortodoxos. La doctrina del **Filioque** debe ser comprendida y presentada por la Iglesia católica de tal manera que no pueda dar la apariencia de contradecir la monarquía del Padre ni el hecho de que él es el único origen (**arjé, aitia**) de la **ekpóreusis** del Espíritu. En efecto, el **Filioque** se sitúa en un contexto teológico y lingüístico diferente de aquél de la afirmación de la sola monarquía del Padre, único origen del Hijo y del Espíritu. Contra el arrianismo todavía virulento en Occidente, él estaba destinado a poner de relieve el hecho que el Santo Espíritu es de la misma naturaleza divina que el Hijo, sin poner en discusión la única monarquía del Padre"

"Nosotros presentamos aquí el sentido doctrinal auténtico del **Filioque** sobre la base de la fe trinitaria del símbolo profesado por el segundo Concilio ecuménico en Constantinopla. Nosotros damos esta interpretación autorizada, siendo del todo conscientes de la inadecuación del lenguaje humano para expresar el misterio inefable de la Santa Trinidad, Dios único, que sobrepasa nuestras palabras y nuestros pensamientos. La Iglesia católica interpreta el Filioque en referencia al valor conciliar y ecuménico, normativo e irrevocable, de la confesión de fe sobre el origen eterno del Espíritu Santo tal como la ha definido en 381 el Concilio ecuménico de Constantinopla en su símbolo. Este símbolo sólo ha sido conocido y recibido por Roma con ocasión del Concilio ecuménico de Calcedonia en 451. Entretanto, sobre la base de la tradición teológica latina anterior, los Padres de la Iglesia de Occidente como S. Hilario, S. Ambrosio, S. Agustín y s. León Magno habían confesado que el Santo Espíritu procede (**procedit**) eternamente del Padre y del Hijo.⁴ Como la Biblia latina (la

¹ Es decir, nunca se ha agregado el **Filioque** a la fórmula griega que usa el verbo **ekporeúesthai**, que está reservado para el proceder del Espíritu respecto al principio sin principio, el Padre (nota del traductor).

² Prosigue el texto: "S. Gregorio de Nacianzo, gran testigo de nuestras dos tradiciones, precisa contra Macedonius que preguntaba: "¿Qué falta, pues, al Espíritu para ser el Hijo, porque si no le falta nada, él sería el Hijo? -Nosotros decimos que no le falta nada, porque nada falta a Dios, pero se trata de la diferencia de la manifestación, si puedo decir, o de la relación entre ellos (**tês pròs állēla sjéseos diáforon**) que crea también la diferencia de sus nombres" (*Sermones* 31, 9, *Sources chrétiennes* 250, p. 290-292)".

³ Y prosigue el texto: "Y S. Basilio decía del Santo Espíritu: "Por el Hijo (**dià toû Huiou**), que es uno, él se une al Padre, que es uno, y completa por sí mismo la bienaventurada Trinidad digna de toda alabanza" (*Tratado sobre el Espíritu Santo* XVIII, 45, *Sources chrétiennes* 17bis, p. 408). S. Máximo el Confesor dice: "Por naturaleza (**fúsei**) el Santo Espíritu en su ser (**kat' ousían**) toma substancialmente (**ousiodôs**) su origen (**ekporeuómenon**) del Padre por el Hijo engendrado (**di' Huiou gennethéntos**)" (*Quaestiones ad Thalassium* LXIII, PG 90, 672C). Se encuentra esto en S. Juan Damasceno: "(**ho Patēr**) aei ēn, ējon ex heautoû tòn autoû lōgon, kai dià toû lōgou autoû ex hautoû tò Pneûma autoû êkporeuómenon", lo que se traduce: Yo digo que Dios es siempre Padre teniendo siempre a partir de sí mismo su Verbo y por su Verbo teniendo su Espíritu que toma su origen a partir de él" (*Dialogus contra Manichaeos* 5, PG 94, 1512B, ed. Kotter, Berlin 1981, p. 354; cf. también PG 94, 848-849A). Este aspecto trinitario ha sido confesado también delante del séptimo concilio ecuménico, reunido en Nicea en 787, por el patriarca de Constantinopla S. Tarasio, que desarrolla así el símbolo: "**tò Pneûma tò hágion, tò kúrion kai zoopoión, tò ek toû Patròs dià toû Hioû êkporeuómenon**" (*Mansi* XII, 1122D)". Nota del traductor: añade "por el Hijo" en su confesión de fe.

⁴ "Es Tertuliano quien ha puesto los fundamentos de la teología trinitaria en la tradición latina sobre la base de la comunicación substancial del Padre al Hijo y por el Hijo al Santo Espíritu: "El Cristo dice del Espíritu: El recibirá de lo que es mío" (Jn 16, 14), como él del Padre. Así la conexión del Padre en el Hijo y del Hijo en el Paráclito vuelve a los tres

Vulgata y las traducciones latinas anteriores) había traducido Jn 15, 26 (**παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται**) por "**qui a Patre procedit**", los latinos han traducido el **ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύομενον** del símbolo de Nicea Constantinopla por "**ex Patre procedentem**" (Mansi VII, 112B). Así se creó involuntariamente una falsa equivalencia a propósito del origen eterno del Espíritu entre la teología oriental de la **ἐκπόρευσις** y la teología latina de la **processio**." ¹

"La **ἐκπόρευσις** griega no significa sino la relación de origen en relación a sólo el Padre en cuanto principio sin principio de la Trinidad. Por el contrario, la **processio** latina es un término más común, que significa la comunicación de la divinidad consubstancial del Padre al Hijo, y del Padre por y con el Hijo al Santo Espíritu." ² Al confesar al Santo Espíritu "**ex Patre procedentem**", los latinos no podían, por tanto, no suponer un **Filioque** implícito que sería explicitado más tarde en su versión litúrgica del símbolo". El **Filioque** ha sido confesado en Occidente a partir del s. V por el símbolo Quicumque (o "atanasiano", DS 75), después por los concilios de Toledo en la España visigótica entre 589 y 693 (DS 470; 485; 490; 527; 568), para afirmar la consubstancialidad trinitaria. Si estos concilios quizás no insertaron el **Filioque** en el símbolo de Nicea Constantinopla, él se encuentra insertado con seguridad desde el fin del siglo VII, como testimonia de ello las actas del concilio de Aquilea-Frioul en 796 (Mansi XIII, 836Dss) y el de Aquisgrán en 809 (Mansi XIV, 17). En el siglo IX, con todo, frente a Carlomagno, el Papa León III, cuidadoso de mantener la unidad con el Oriente en la confesión de fe, se resistió a este desarrollo del símbolo, que se había esparcido espontáneamente en Occidente, pero salvaguardando la verdad que comporta el **Filioque**. Roma no lo admitió en la versión litúrgica latina del Credo sino en 1014."

"Una teología análoga se había desarrollado en la época patrística en Alejandría a partir de S. Atanasio. Como en la tradición latina, ella se expresaba con el término más común de

coherentes, él uno a partir del otro. Ellos que son una sola realidad (**unum**), no uno solo (**unus**), en razón de la unidad de la substancia y no de la singularidad numérica" (*Adv Praxean* XXV, 1). Esta comunicación de la consubstancialidad divina según el orden trinitario, él la expresa con el verbo "**procedere**" (*Ib.* VII, 6). Se encuentra esta misma teología en S. Hilario de Poitiers que dice al Padre: "Que yo obtenga tu Espíritu que existe a partir de ti por tu Hijo único" (*De Trinitate* XII, PL 10, 472). El hace notar: "Si se cree que hay una diferencia entre recibir del Hijo (Jn 16, 15) y proceder (**procedere**) del Padre (Jn 15, 26), es cierto que es una sola y misma cosa el recibir del Hijo y el recibir del Padre" (*Ib.* VIII, 20, PL 10, 251A). Es en este sentido de la comunicación de la divinidad por la procesión que S. Ambrosio de Milán formula, el primero, el **Filioque**: "El Santo Espíritu cuando procede (**procedit**) del Padre y del Hijo, no se separa del Padre, no se separa del Hijo" (*De Spiritu Sancto* I, 11, 120, PL 16, 733A=762D?). Desarrollando la teología del **Filioque**, S. Agustín tomará, sin embargo, la precaución de salvaguardar la monarquía del Padre en el seno de la comunión consubstancial de la Trinidad: "El Santo Espíritu procede del Padre a título de principio (**principaliter**) y, por el don intemporal de éste al Hijo (?), del Padre y del Hijo en comunión (**communiter**)" (*De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1095); S. León (*Sermo* LXXV, 3, PL 54, 402; *Sermo* LXXVI, 2, PL 54, 404)".

¹ La traducción latina fue "que procede del Padre", traduciendo la **ἐκπόρευσις** por procesión (nota del traductor).

² "Tertuliano es el primero en emplear el verbo **procedere** en un sentido que es común al Verbo y al Espíritu en cuanto que ellos reciben del Padre la divinidad: "El Verbo no ha sido proferido a partir de algo vacío y vano, y no le falta substancia, él que ha procedido (**processit**) de una tal substancia [divina] y ha hecho tantas substancias [creadas]" (*Adv. Praxean* VII, 6). S. Agustín, siguiendo a S. Ambrosio, retoma esta concepción más común de la procesión: "Todo lo que procede no nace, aunque todo lo que nace procede" (*Contra Maximinum* II, 14, 1, PL 42, 770). Mucho más tarde, S. Tomás de Aquino hará notar que "la naturaleza divina es comunicada en toda procesión que no es **ad extra**" (*Summa Theologiae* I, 27, 3, ad 2). Para él, como para toda esta teología latina que utiliza el término de procesión tanto para el Hijo como para el Espíritu, "la generación es una procesión que pone a la persona divina en posesión de la naturaleza divina" (*Ib.* I, 43, 2, c), porque "de toda eternidad el Hijo procede para ser Dios" (*Ib.*). De manera semejante él afirma que "por su procesión, el Santo Espíritu recibe la naturaleza del Padre, igual que el Hijo" (*Ib.* 35, 2, c). "Entre las palabras que se refieren a un origen cualquiera, la de procesión es la más general. Nosotros la utilizamos para designar cualquier origen. Por ejemplo, se dice que la línea procede del punto, que el rayo procede del sol, el río de la fuente, e igualmente en todo tipo de otros casos. Luego, del hecho que se admite una u otra de estas palabras que evocan el origen, se puede concluir de ahí que el Santo Espíritu procede del Hijo" (*Ib.* I, 36, 2, c)".

DIOS UNO Y TRINO I

procesión (**proiēnai**) para designar la comunicación de la divinidad al Santo Espíritu a partir del Padre y del Hijo en su comunión consubstancial: "El Espíritu procede (**proeîsi**) del Padre y del Hijo; es evidente que él es de la substancia divina, procediendo (**proiōn**) substancialmente (**ousiōdōs**) en ella y de ella" (S. Cirilo de Alejandría, *Thesaurus*, PG 75, 585A)¹.

"En el siglo VII los Bizantinos fueron choqueados por una confesión de fe del Papa que contenía el **Filioque** a propósito de la procesión del Santo Espíritu, procesión que ellos traducían inexactamente por **ekpóreusis**. San Máximo el Confesor escribió entonces desde Roma una carta que articula mutuamente las dos aproximaciones -la capadocia y la latino-alejandrina- respecto al origen eterno del Espíritu: el Padre es el solo principio sin principio (en griego **aitía**) del Hijo y del Espíritu; el Padre y el Hijo son fuente consubstancial de la procesión (**tò proiēnai**) de este mismo Espíritu. "Sobre la procesión, ellos (los Romanos) trajeron los testimonios de los Padres latinos, además, ciertamente, el de S. Cirilo de Alejandría en el estudio sagrado que él hizo sobre el evangelio de S. Juan. A partir de ellos mostraron que ellos mismos no hacen del Hijo la Causa (**Aitía**) del Espíritu - ellos saben, en efecto, que el Padre es la Causa única del Hijo y del Espíritu, del uno por generación y del otro por **ekpóreusis**-, pero ellos han explicado que éste proviene (**proiēnai**) a través del Hijo y mostrado así la unidad e inmutabilidad de la esencia" (*Carta a Marino de Chipre*, PG 91, 136A-B). Según S. Máximo, que aquí se hace eco de Roma, el **Filioque** no concierne la **ekpóreusis** del Espíritu proveniente del Padre en cuanto fuente de la Trinidad, sino que manifiesta su **proiēnai** (*processio*) en la comunión consubstancial del Padre y del Hijo, excluyendo una eventual interpretación subordinacionista de la monarquía del Padre. "

"El hecho de que en la teología latina y alejandrina el Santo Espíritu proceda (**proeîsi**) del Padre y del Hijo en su comunión consubstancial no significa que es la esencia o la substancia divina que procede en él sino que ella le es comunicada a partir del Padre y del Hijo que la tienen en común. Este punto ha sido confesado dogmáticamente en 1215 por el IV concilio de Letrán: "la substancia no engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que es el Padre el que engendra, el Hijo el que es engendrado, el que Santo Espíritu que procede: de suerte que haya distinción en las personas y unidad en la naturaleza. Bien que otro (**alius**) sea el Padre, otro el hijo, otro el Santo Espíritu, ellos no son una realidad otra (**aliud**), sino que lo que el Padre es, lo es el Hijo y el Santo Espíritu en forma del todo semejante; así según la fe ortodoxa y católica, nosotros creemos que ellos son consubstanciales. Porque el Padre, engendrando eternamente al Hijo, le ha dado su substancia. (...) Es evidente que al nacer el Hijo ha recibido la substancia del Padre sin que sea de ninguna manera disminuida, y así el Padre, el Hijo tienen la misma substancia. Así el Padre, el Hijo y el Santo Espíritu, que procede a partir de los dos, son una misma realidad" (DS 804s)."

"En 1274 el segundo concilio de Lyon confesó que "el Santo Espíritu procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios sino como de un solo principio (**tanquam ex uno principio**)" (DS 850). Es claro, a la luz del concilio de Letrán que precedió al II concilio de Lyon, que no es la esencia divina la que puede ser "el único principio" de la procesión del Santo Espíritu. El *Catecismo de la Iglesia Católica* interpreta esta fórmula de la manera siguiente en el núm. 248: "El orden eterno de las personas divinas en su comunión consubstancial implica que el Padre sea el origen primero del Espíritu en tanto que 'principio sin principio' (DS 1331), pero también

¹ "S. Cirilo testimonia ahí una doctrina trinitaria común a toda la escuela de Alejandría desde S. Atanasio que escribía: "del mismo modo que el Hijo dice: "Todo lo que es del Padre es mío" (Jn 16, 15), igualmente nosotros encontraremos que, por el Hijo, todo esto está también en el Espíritu" [a mi modo de ver la traducción de la segunda parte de esta frase de Atanasio, sería: "igualmente el Espíritu Santo es del Padre, lo que precisamente se dice del Hijo"] (*Cartas a Serapión* III, 1, 33, PG 26, 625B). S. Epifanio de Salamina (*Ancoratus* VIII, PG 43, 29C) y Dídimo el Ciego (*Tratado del Espíritu Santo*, CLIII, PG 39, 1063C-1064A) coordinan al Padre y al Hijo con la misma preposición **ek** en la comunicación al Espíritu Santo de la divinidad consubstancial".

DIOS UNO Y TRINO I

que, en cuanto Padre del Hijo Único, él sea con él 'el único principio de donde procede el Espíritu Santo' (II concilio de Lyon, DS 850)".

"Para la Iglesia católica "la tradición oriental expresa ante todo el carácter de origen primero del Padre en relación al Espíritu. Al confesar al Espíritu como 'sacando su origen del Padre' (**ek toû Patròs ekporeuómenon** cf. Jn 15, 26), ella afirma que éste saca su origen del Padre por el Hijo. La tradición occidental expresa, en primer lugar, la comunión consubstancial entre el Padre y el Hijo diciendo que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (**Filioque**). (...) Esta legítima complementariedad, si no se la endurece, no afecta la identidad de la fe en la realidad del mismo misterio confesado" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 248). Consciente de esto la Iglesia católica ha rehusado que sea agregado un **kaì toû Huiou** a la fórmula **ek toû Patròs ekporeuómenon** del símbolo de Nicea-Constantinopla en las Iglesias, aun de rito latino, que lo utilizan en griego; la utilización litúrgica de este texto original permanece siempre legítima en la Iglesia católica.¹ Si es correctamente situado, el **Filioque** de la tradición latina no debe conducir a una subordinación del Espíritu Santo en la Trinidad. Aun si la doctrina católica afirma que el Santo Espíritu procede del Padre y del Hijo en la comunicación de su divinidad consubstancial, ella no reconoce menos la realidad de la relación original que el Santo Espíritu tiene en cuanto persona con el Padre, relación que los Padres griegos expresan con el término de **ekpóreusis**.²"

Hasta aquí este largo documento oficial.³ Podríamos resumir de la siguiente manera.

1) El Credo griego del Constantinopolitano I es expresión irrevocable y normativa de la única fe común. Confiesa que sólo el Padre es el principio sin principio, la única fuente o Causa trinitaria de las otras dos personas en Dios. Por lo tanto, el Espíritu toma su origen sólo del Padre, de manera principal (a título de principio), propia e inmediata. Esta es la monarquía del Padre. Esto es lo que se expresa con la **ekpóreusis**, que los Padres capadocios reservaron para el Espíritu. Por eso los latinos nunca han añadido el **Filioque** al Credo griego. 2) Pero también el Oriente ortodoxo ha dicho que el Espíritu toma su origen del Padre por o a través del Hijo. Esto corresponde también a la fe fundamental de Oriente⁴ y Occidente⁵ profesada en la época de los Padres.⁶ 3) Los latinos siempre

¹ La Iglesia católica no ha agregado el **Filioque** en su Credo griego.

² "Las dos relaciones del Hijo al Padre y del Santo Espíritu al Padre nos obligan a poner en el Padre dos relaciones, refiriéndose una al Hijo y la otra al Santo Espíritu" (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 32, 2, c).

³ Respecto a las relaciones y coloquios que lo precedieron desde fines del S. XIX, puede consultarse el resumen de Congar, *Je crois...*, 765-773.

⁴ Cf. p. e. Basilio de Ancyra en Epifanio, *Panarion*, 73, 16, PG 42, 433B; Gregorio de Nisa, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 133B; Cirilo de Alejandría, *Adv Nest* IV, 3, PG 76, 184B; Juan Damasceno (†antes de 754), *De Fide orthodoxa*, I, 12, PG 94, 848D-849B. Gregorio de Nisa (C. *Eun*, I, 1, 691, 3-10) se expresa así: "Como el Hijo está unido con el Padre y recibe de él el ser, sin por esto ser posterior en su existencia, así recibe, a su vez, el Espíritu Santo el ser del Hijo, porque se concibe primero la hypóstasis del Hijo que la del Espíritu respecto sólo a la noción de causa; no hay ninguna diferencia temporal en este lugar de vida divina. Fuera del pensamiento de causalidad, en la Trinidad domina un verdadero sonido unísono".

⁵ Cf. p. e. Tertuliano, *Adv Prax*, IV, 1, 5, CChL 2, 1162; Hilario, *De Trin*, XII, 56, 4-7, PL 10, 470, CChL 62A, p. 626.

⁶ Escribe B. Sesboüé y J. Wolinski, *Le Dieu du salut* (Histoire des Dogmes, 1), ed. Desclée 1994, p. 337: "El Santo Espíritu jamás procede, pues, independientemente del Hijo. Diversas fórmulas antiguas, que hemos reencontrado, son así recordadas, que expresan este aspecto de las cosas:

- El Espíritu procede del Padre del Hijo;
- El Espíritu procede del Padre por el Hijo;
- El Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo;
- El Espíritu procede del Padre y reposa sobre el Hijo;
- El Espíritu procede del Padre y resplandece a través del Hijo."

tradujeron **exporeúesthai** por **procedere**, lo que es una traducción deficiente, porque éste último es un término mucho más amplio.¹ Por lo tanto, no está reservado sólo al Espíritu. Un equivalente griego de este verbo es **proiēnai**, el cual es usado por Gregorio de Nacianzo y por los alejandrinos para el Hijo y para el Espíritu, como los latinos han usado el proceder y la procesión para ambos. 4) Conforme a este uso y mirando a la comunicación de la naturaleza divina al Espíritu, los latinos² introdujeron al Hijo en el proceder del Espíritu, añadiendo **Filioque** (procede del Padre y del Hijo). Querían destacar que el Espíritu Santo es de la misma naturaleza divina que el Hijo.³ Pero no pretenden negar la monarquía del Padre antes referida.⁴ Máximo el Confesor vio la complementaridad de ambas posiciones y eso mismo destaca el *Catecismo de la Iglesia católica*.⁵

¹ "**Ekporeúomai** -que el símbolo tomó de Jn 15, 26- connota la salida de la primera fuente, el origen absoluto. El verbo viene de la raíz **póros**=pasaje, vado, y del verbo **poreúo**=hacer pasar, reforzado con la preposición de origen **ek**. La forma media del verbo acentúa este valor de "originaridad" del acto expresado por el verbo. Bastante menor fuerza tiene el latino **procedere**: éste indica el andar hacia adelante, el desarrollarse por un proceso continuo. Deriva de **cedere**, que quiere decir moverse dejando sitio, retirarse, y del prefijo **pro**, que significa hacia adelante. La forma **procedere** dice, por tanto, el avanzar dejando sitio a aquello de lo que se aleja y a lo que, por el mismo acto, se permanece ligado: no es salir del origen sino avanzar a partir del origen. La transposición griega de **procedere** es **projoreîn**, que tiene el mismo sentido que el término latino. Es interesante anotar, a este propósito, que el término trinitario **circumincessio** corresponde al griego **perijóresis**, que no indica la relación de origen sino la recíproca inhabitación de las personas divinas. **Ekporeúomai** y **procedere**, por tanto, no sólo no son equivalentes, sino que evocan actos diversos, originario y absoluto el primero, propio de un desarrollo continuo el segundo. Más que **processio**, el término **productio** podría evocar la fuerza de la relación de origen, connotada por el griego **ekporeúomai**" (B. Forte, *Trinità...*, 125s).

"**Arjé** para los Griegos no es la misma cosa que **principium** para los latinos, ni **aitía** es la misma cosa que causa. **Arjé** es un principio sin principio y **aitía** es causa no causada; los dos términos entendidos así no pueden aplicarse más que al Padre, única fuente de la divinidad. En latín se dice que el Padre y el Hijo es **unum principium Spiritus Sancti**, pero el Padre es **principium sine principio**. Traducidas en griego las fórmulas latinas son incomprensibles. Lo mismo se diga del verbo 'proceder'. **Ekporeúesthai** que significa exactamente "salir por la puerta" o de la primera fuente, está usado para significar el origen del cual viene la cosa que procede, y en la teología trinitaria griega se dice solamente del Padre, principio monárquico de la divinidad. El verbo latino **procedere** -que exactamente significa avanzar- se refiere a la cosa misma que procede, sin hacer una referencia directa a la fuente de la cual emana, sea o no fuente primera. **Procedere** en la teología latina significa el origen sea del Verbo o del Espíritu, sin referencia a la fuente no originada. Mientras en latín es posible usar el término "proceder del Hijo", en griego **ekporeúesthai ek tou huiou** tendría el significado que el Hijo también es fuente primera de la divinidad; en griego **ekporeúesthai ek tou patròs kai tou huiou** equivaldría a admitir dos principios sin principio en el origen del Espíritu Santo, lo que sería un error dogmático" (S. Virgulin, *La problemática*, 94s).

² Equivalentemente lo dijeron algunos griegos, como S. Cirilo de Alejandría, siguiendo la posición de su escuela. Añadimos que Cirilo, por ejemplo, afirma alguna vez la proveniencia de ambos y lo equivale al del Padre por el Hijo: "Si es verdad que es Espíritu del Dios y Padre y ciertamente también del Hijo, substancialmente fluye (**projeómenon**) de ambos, es decir del Padre por el Hijo" (Cirilo, *De adorat*, 1, PG 68, 148A). Véase Cirilo, *Thes*, PG 75, 608B; 2 *Ad Reg*, 51, PG 76, 1408B).

³ Recordemos nosotros que en los esquemas platónicos de descenso y en los emanantistas gnósticos, a medida de que se alejaba del primer principio se iba aminorando lo divino. De manera semejante los pneumatómacos habían concedido la divinidad al Hijo, pero la habían negado al Espíritu. Al hacer esto, los Occidentales insertan el consubstancial de Nicea en el credo, y refuerzan la consubstancialidad del Hijo con el Padre. En el fondo, es una forma de decir, correspondiente a la intuición del "por el Hijo", pero mediada por el consubstancial de Nicea. Afirman que recibe la misma substancia divina a través del Hijo consubstancial. Algunos orientales han visto en el **Filioque** un intento occidental de subordinar el Espíritu al Hijo.

⁴ Más aún, considerando la transmisión de la divinidad al Hijo, y por y con el Hijo al Espíritu, añadir el **Filioque** es una explicitación del "procede del Padre".

⁵ El interesante libro de J. M. Garrigues (*L'Esprit qui dit "Père!"*. *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque* (Croire et Savoir), Paris 1981, p. 77) dice hacia el final de un largo análisis de ambas tradiciones: "Queda, pues, que las tradiciones griega y latina han profundizado cada una uno de los aspectos irreductibles, pero inseparables, del

DIOS UNO Y TRINO I

Los latinos puntualizan diciendo que procede de ambos como de un solo principio: el Padre, único principio sin principio, como Padre del Hijo es con él el único principio de donde procede el Espíritu.¹ A esto sigue en el documento lo referente a cómo el Espíritu caracteriza de manera trinitaria la relación entre el Padre y el Hijo, que nosotros vimos en esta parte sistemática justo antes de entrar en el **Filioque**.

abismo del Padre. Por un lado, el aspecto de incomunicable de la Monarquía concebida como carácter hypostático del Padre, origen (**arché**) único del Hijo y del Espíritu. Por otro lado, el aspecto comunicable de la monarquía en cuanto que el Padre es fuente (**pegé**) de la comunión consubstancial y principio del orden trinitario". Antes había dicho sobre la tradición latina de Tertuliano: "La substancia misma del Padre, su vida, pasa toda entera al Hijo, en el cual el Espíritu Santo la toma y la vuelve comunicable como luz para los hombres" (*Ib.*, 59). "Se constata aquí, una vez más desde Tertuliano, que la **processio** es siempre comprendida como derivación de la consubstancialidad en la manifestación eterna del orden trinitario... La crisis arriana y la reacción de los Padres ortodoxos no van a cambiar fundamentalmente la teología latina de la procesión. En Oriente el arrianismo, en la versión radical de Eunomio, situó su rechazo de la consubstancialidad trinitaria en el plano metafísico de la divinidad. Marcado por las teorías neoplatónicas de la participación jerárquica, Eunomio postuló que toda multiplicidad de las personas divinas no podía ser posible sino bajo la forma de participación subordinada. Esto obligó a los Padres Capadocios a confesar en Dios un principio de multiplicidad personal irreductible a todo orden de esencia: la hypóstasis. En Oriente, la teología natural de Eunomio obligó a los Padres Capadocios a profesar en toda su irreductibilidad una auténtica **theologia** del Dios Viviente y Trino, distinguido de todo orden de esencia, aun del de la economía" (*Ib.*, 67). "A diferencia de Oriente, más amenazado con Eunomio por el platonismo jerárquico, el tema de un orden trinitario en la consubstancialidad no cuestionó, en Occidente, la igualdad de esencia entre las personas, porque ella había sido expresada (a partir del contexto filosófico más bien estoico de Tertuliano) en términos de derivación y no en términos de participación subordinada. Esto permite a los Padres latinos contemplar más sintéticamente el lazo entre teología y economía en el orden trinitario según el cual las tres personas se comunican la única substancia divina y a partir de lo cual la vuelven participable al hombre a través de la economía que pretende divinizarlo. En el Espíritu Santo, como don de la vida divina derramado sobre los hombres, ellos ven la manifestación de la procesión eterna del Espíritu en que se consuma la comunión consubstancial de la Trinidad en la plenitud de la única divinidad" (*Ib.*, 68). "Mientras los Padres capadocios manifestaban la monarquía como el origen en el Padre de la irreductible diversidad hypostática del Hijo y del Espíritu, los Padres latinos esclarecían la manera cómo las personas son las unas para las otras condiciones en la comunión consubstancial de la única divinidad. La esencia divina se comunica, en efecto, a partir del Padre, según el orden de las procesiones consubstanciales del Hijo y del Espíritu" (*Ib.*, 75).

Congar (*Je crois...*, 775s) escribe así a propósito de artículos anteriores de Garrigues: "Los Capadocios fueron llevados a distinguir antinómicamente, en Dios, la esencia de las hypóstasis. De ahí una posibilidad de hablar de manera diferenciada de la procesión de la tercera hypóstasis y de su participación en la substancia común. Según S. Cirilo de Alejandría, Gregorio de Chipre, S. Gregorio Palamas, el Espíritu tiene sólo del Padre su existencia hypostática, pero su existir substancial (**hypárchein**) del Padre y del Hijo según su modo de existir como tercera Persona en la consubstancialidad divina: "en su nombre hypostático incomunicable, el Hijo y el Espíritu sólo están en relación con el Padre, que es por así decirlo el origen de su originalidad personal. Pero en la medida en que la hypóstasis se manifiesta en un modo de existencia (**trópos tês hypárxeōs**), según la cual ella enhypostasía la esencia (los Latinos y los Alejandrinos dicen: según la cual ella procede en la esencia), las personas divinas manifiestan un orden según el cual ellas son las unas para las otras las condiciones de su comunión consubstancial" J. M. Garrigues llega a proponer esta fórmula como susceptible de reunir el Oriente y el Occidente: "Yo creo en el Espíritu Santo Señor y vivicante, que, salido del Padre (**ek toû Patròs ekporeuómenon**), procede del Padre y del hijo (**ex Patre Filioque procedit, ek toû Patròs kai toû Huiou proiôn**)". En el curso de nuestro estudio, nosotros hemos sido golpeados por el hecho que, si no nos equivocamos, los Griegos conciben el ser hypostático, como un valor absoluto, autónomo; después de lo cual ellos ven la consubstancialidad adquirida por la dependencia de origen de la monarquía del Padre, y que se expresa en las relaciones triádicas de la circuminsesión. ¿Puede esto llegar hasta hablar, de manera diferenciada, del Padre como fuente única de la hypóstasis del Espíritu y del Hijo como condición ontológica de su plena consubstancialidad? (cita texto de *De Trin* VIII, 20, PL 10, 251A de Hilario, ya visto en el Documento oficial). El Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo ¿Qué? Esto que el Padre da al Hijo 'todo', es decir la substancia o la esencia divina. Así el Espíritu acaba y manifiesta la unidad de la Trinidad consubstancial..."

¹ Hay una relación original que el Espíritu en cuanto persona mantiene con el Padre, pero procede del Padre y del Hijo en la comunicación de su divinidad consubstancial.

DIOS UNO Y TRINO I

Ahora paso a algunos otros comentarios. Antes que nada quisiera traer aquí una aclaración de imágenes, sólo en parte acertada, de A. Ganoczy.¹ En la imagen agustiniana el afecto crece en el encuentro entre la mente y su palabra (verbo); es el vínculo mutuo de amor entre ambos. Esto está cerca de una relación causal. En la teoría griega, en cambio, si tomamos por ejemplo a S. Juan Damasceno, la imagen es de la audible palabra expresada. Esta palabra procede del que habla con un aliento. El que habla exhala al expresar su palabra o expresa su palabra al exhalar en determinada forma. Así de él proceden ambos: palabra y aliento. Es uno solo el que envía ambas misiones. Aquí se trata más de un movimiento local que de un pensamiento de causalidad. Y continúa nuestro autor² hablando de Alejandro de Hales en 1225: "Este presenta tanto la tesis agustiniana como la de Juan de Damasco, pero indica que ambas corresponden a un punto determinado de la doctrina cristiana, sólo que su respectiva base analógica es diversa. Se trata, con todo, en ambos casos de la correcta interpretación del verbo "**procedere**". Si se lo entiende localmente, como los griegos, no sería conforme a la más antigua doctrina cristiana afirmar que el Espíritu Santo tiene su punto de partida en el Hijo y que va del Hijo al Padre. Porque el último iniciador de todo movimiento del Espíritu sólo podría ser el Padre. Si se entiende, en cambio, **procedere** en el sentido de una causalidad misteriosa, concretamente de aquella de los amantes, nada hay en contra de que se asuma una procesión (**processio**) del Espíritu, del Padre y del Hijo, sobre todo que el mismo Nuevo Testamento habla de la unión recíproca de ambos en el amor".

Volviendo a la expresión del Credo de Constantinopla, dice A. de Halleux³: "Es verdad que esta formulación respondía bien a la insistencia de la teología capadocia sobre la monarquía divina, es decir a la concepción del Padre como el único principio, fuente y causa de toda procesión trinitaria, y que un 'Filioquismo' que contradiga esta teología traicionaría la intención del símbolo. Pero no sería menos abusivo considerar esto último como una definición solemne de 'monopatristismo', porque los mismos capadocios admitían el **di'Huioû** al que apunta el **Filioque** latino con su formulación deficiente (**maladroite**). En realidad, la problemática de la controversia entre Latinos y Griegos sobre el modo de la procesión del Espíritu Santo está totalmente ausente del Constantinopolitano, cuya total intención se dirige, de manera perfectamente homogénea, a la afirmación de la divinidad natural de la tercera persona y no a su distinción hypostática. Desde el punto de vista de la historia del dogma, el participio **ekporeuómenon**, que no ha recibido todavía en el símbolo la precisión técnica de 'procedente' que pronto le dará la teología, debería más bien ser simplemente traducido por "que sale", como por todas partes en el Nuevo Testamento y conforme a sus sinónimos patristicos contemporáneos. En otros términos, la relectura de Jn 15, 26 propuesto por la profesión de fe no debería ser invocada, sin incurrir en anacronismo metodológico, para dirimir el diferendo doctrinal entre 'Filioquismo' y 'monopatristismo'".

Jn 16, 14s nos decía que el Espíritu recibirá lo de Jesús, porque todo lo que tiene el Padre es de Jesús. Este texto se está refiriendo a la economía, pero muestra el dinamismo trinitario.⁴ El **Filioque** manifiesta claramente que el Espíritu es el tercero en el orden trinitario. El concilio de Florencia de 1439⁵, siguiendo a Agustín¹, aclara el que el Espíritu proceda del Padre y del Hijo como

¹ *Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis*, en K. Lehmann y W. Pannenberg, p. 74s, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft...*, p. 49-79

² *Ib.*, 75s.

³ *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, p. 37, RTL 10(1979)5-39.

⁴ Según Forte (*op. cit.*, 127-130), el **Filioque** nace de rehusar distinguir entre la Trinidad económica y la immanente (en la económica el Espíritu nos viene del Hijo). A este respecto los griegos han destacado más la trascendencia de Dios.

⁵ Respecto al concilio de Florencia y al ambiente medieval que lo precedió, puede consultarse el resumen de Congar, *Je crois...*, 743-754.

de un solo principio y de una única espiración, de la siguiente manera: "Porque todo lo que es del Padre, el Padre al engendrarlo se lo dio a su Hijo unigénito, salvo el ser Padre, esto mismo que el Espíritu Santo proceda del Hijo, el mismo Hijo lo tiene eternamente del Padre, de quien también eternamente es engendrado (Dz 691, DS 1302). Esto corresponde a que procede principalmente (originariamente) del Padre o a que sólo procede del Padre como principio sin principio. Gran razón para la lógica occidental es que la única forma para que el Espíritu no se confunda con el Hijo es que proceda de él, porque para distinguirse se necesita una oposición de relaciones, conforme a la fórmula que quedará en el concilio de Florencia: "en Dios todo es uno, donde no se presente una oposición de relación" (Dz 703; DS 1330).² El **per Filium** (por y a través del Hijo) de los griegos tiene la ventaja de recoger la riqueza neotestamentaria de la preposición **διὰ** aplicada a Cristo en relación al Padre.³ El **Filioque** tiene el inconveniente de poder opacar al Padre como única fuente de la Trinidad.⁴ Corresponde a la mentalidad dogmática de tres personas y una naturaleza en Dios. El concilio de Florencia equivalió las dos formulaciones en cuanto tendientes a lo mismo: **per Filium** y **filioque** (Dz 691; DS 1300s). Finalmente, La posición de Focio de que el Espíritu procede del Padre sin mediación del Hijo, es insostenible.⁵

¹ "De Aquél de quien el Hijo tiene el ser Dios (pues es Dios de Dios), del mismo tiene ciertamente que también de él proceda el Espíritu Santo..." (*De Trin* XV (48) 27, 16-18 (cf. *Ib.*, 27, 31s), PL 42, 1095s, CChL 50A, p. 529s). Cf. *Ib.*, XV (47), 26, 94-100, PL 42, 1094, CChL 50A, p. 528; XV (29) 17, 57-62, PL 42, 1081, CChL 50A, p. 503s; *In Joh* 99, 8, 9-12, PL 35, 1890, CChL 36, p. 587; *C. Max* II, 14, 1, PL 42, 770. En *De Trin* IV (29), 20, 120-122, PL 42, 908, CChL 50, p. 200 afirma: "Según dijo (Jesús) 'el que yo os enviaré desde el Padre', es decir, mostrando que el principio de toda la divinidad, o quizás mejor dicho, de toda la deidad, es el Padre". Esto corresponde a decir que procede del Padre *principaliter* (cf. *De Trin* XV (29), 17, 56-62, PL 42, 1081, CChL 50A, p. 503s; XV (47), 26, 113-115, PL 42, 1095, CChL 50A, p. 529; *Sermo* 71, 16, 26, PL 38, 459). Que procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, también es doctrina agustiniana: "Hay que confesar que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo; no son dos principios, sino que como el Padre y el Hijo son un solo Dios, y en relación a la creatura un Creador y un Señor, así en relación al Espíritu Santo son un principio" (*De Trin* V (15), 14, 32-35, CChL 50, p. 223).

² Cf. Agustín, *De civ Dei*, XI, 10, 17-19, PL 41, 325, CChL 48, p. 330. Recordemos que Gregorio de Nacianzo arguye precisamente con la relación entre el Espíritu y el Hijo ante la objeción de que el Espíritu sería el Hijo (*Sermones* 31, 9, *Sourc Chr* 250, pp. 290-292). Ya habíamos visto algún problema en Pablo para distinguir entre la acción del resucitado y la del Espíritu.

³ Se presta más a un subordinacionismo.

⁴ Otros inconvenientes pueden consultarse en X. Pikaza, *op. cit.*, 124-126.

⁵ Iría contra el N. T., donde el Padre mediante el Hijo da el Espíritu, y contra la tradición griega (por el Hijo) y la occidental (**Filioque**). Congar (*Je crois...*, 605-607) se expresa así: "Es, por tanto, Focio quien, desde el 867 y en una serie de escritos ha condenado el **Filioque** latino y ha formulado la doctrina de la procesión del Espíritu sólo del Padre, **ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς**. Focio no entró en la coherencia de la concepción latina del misterio trinitario. En esta concepción la distinción de personas en su perfecta consubstancialidad es tomada de su relación, de la oposición de sus relaciones (Padre e Hijo son relativos), y esta relación es una relación de origen, de procesión. Para Focio las Personas se ponen y se distinguen por las propiedades personales comunicables. Basta caracterizarlas por su propiedad. El Padre es el **ἀναρχος**, sin principio; el Hijo es el **engendrado**, lo que lo refiere al Padre como tal; el Espíritu es el **procedente** del Padre en cuanto **aitía**, causa y la sola causa del Espíritu al mismo tiempo que del Hijo... Focio calla o elimina los numerosos textos de los Padres abiertos a la idea de un rol del Hijo en la venida eterna del Espíritu al ser consubstancial. Según Focio no existe sino dos posibilidades: una operación o bien es común a las tres Personas y viene de la naturaleza, o bien es estrictamente personal. Admitir, como lo hacen los latinos, que la procesión del Espíritu viene del Padre y del Hijo como de un único principio, sería sacar esta procesión de las hipótesis y atribuirla a la naturaleza común. En estas condiciones, no se debería disociar el Espíritu, porque él posee la misma naturaleza que el Padre y el Hijo: él procedería, por tanto, de él mismo, lo que es evidentemente absurdo... La construcción latina sólo es sostenible con la distinción de Personas por oposición de relación: ahora la espiración no pone oposición relativa entre el Padre y el Hijo. Ella puede entonces serles común... Entonces, no habiendo doctrina patristica unánime y homogénea sobre la procesión del Espíritu Santo, sino que existiendo aberturas en el sentido de una procesión **per Filium**, y aún **Filioque**, Focio ha fijado la pneumatología en una formulación que hace imposible un acuerdo con Occidente, aún con los Padres latinos que el Oriente recibe como suyos".

Congar se expresa así respecto a nuestra diferencia con los ortodoxos: "Los ortodoxos ponen ante todo las tres personas o hypóstasis. A nuestro parecer, ellos parten de una diferencia tal entre la esencia o substancia y la hypóstasis que les permite tener dos discursos sobre las Personas divinas, según que se las considere como hypóstasis o en su relación a la esencia. Mientras que en la dogmática latina, las hypóstasis son realmente idénticas a la esencia y así, para el Espíritu Santo, depender del Hijo en cuanto esencia implica depender de él en cuanto hypóstasis, la dogmática ortodoxa puede admitir una dependencia de sólo el Padre y una recepción de la esencia igualmente del Hijo".¹ Los orientales ven en la Escritura que el Hijo viene del Padre por generación y el Espíritu por procesión (**ekpóreusis**). Les basta con que hay dos modos diferentes de salida del Padre. Para ellos, las relaciones no definen a las personas, sino que las siguen como propiedades inseparables.² Quieren reverenciar el misterio, sin entrar en los argumentos lógicos de los latinos. Ellos creen que los occidentales hacen salir la persona del Espíritu de la naturaleza común. Si fuera así, el Espíritu procedería de sí mismo, porque participa de la naturaleza común. El problema es que no les ha llegado nuestra noción de hypóstasis como relación subsistente.³

Hay que reconocer que en algunas épocas se ha descuidado en Occidente al Espíritu, la pneumatología, dejándose llevar demasiado por lo visible, lo histórico, lo objetivo, lo bien configurado, lo jurídico. Comenta Forte⁴: "La cristología del Verbo -que ve al paráclito realizar la obra de Cristo- y la del Espíritu -que ve a Cristo como el Ungido del Espíritu- están ambas, como se ha dicho, presentes y operantes en el testimonio neotestamentario... El **Filioque** -en otros términos- ¿no avala un cierto predominio de la cristología del Verbo en perjuicio de la del Espíritu?, o más en

Respecto al enfoque diferente de Gregorio Palamas (†1359), puede leerse con provecho Congar, *Je crois...*, T. III, I, 2, 5 (nota sobre la teología palamita). Puede también verse D. Staniloae, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, pp. 661-668, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 661-679; C. M. LaCugna, *God for us. The Trinity and Christian Life*, reimpresión, ed. HarperSanFrancisco 1991, cap. 6.

Con todo, afirma A. de Halleux (*Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit-Saint et l'addition du Filioque au symbole*, p. 460, Irénikon 51(1978)541-469): "La condenación de Lyon que se refiere tanto contra la afirmación de una doble procesión del Espíritu como contra los negadores del **Filioque**, no alcanzan, por tanto, a aquellos para quienes la fórmula **ek mónou tou patrós** permanecería conciliable con la participación del Hijo a una espiración, enteramente subordinada a la causalidad primera del Padre". El concilio de Lyon II ha sido llamado por el Papa Pablo VI el sexto de los sínodos generales de Occidente (AAS 66(1974) 620)

¹ *Je crois...*, 622.

² "Los Ortodoxos destacan que para los Padres orientales las relaciones sirven únicamente para expresar la diversidad hypostática de los Tres, y no para fundarla" (*Ib.*, 627). Tienen una rica noción de pericóresis (circumincisión), de intercambio y reciprocidad.

³ Cf. *Ib.*, 621-630, donde Congar habla de la pneumatología de los Orientales hoy. Cf. Staniloae, *op. cit.*, pp. 668-679; S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 355-363. Según Virgulin (*La problemática*, 100), la categoría de relación, que tanto destacó Agustín y Tomás, en los Padre griegos sólo juega un papel ocasional. Para los orientales, por otra parte, "la consubstancialidad de las Personas divinas está asegurada mediante la monarquía del Padre, la 'circumincisión' de las Personas y el carácter trinitario de todas las relaciones" (*Ib.*, 114).

Congar (*Je crois...*, 783s) se declara favorable a que la Iglesia católica romana, en un gesto de humildad y fraternidad, suprima en el Credo el **Filioque**, pero con dos condiciones: "1) Que con las instancias cualificadas de las Iglesias ortodoxas se haya esclarecido y reconocido el carácter no herético del **Filioque** bien entendido, la equivalencia y complementariedad de dos expresiones dogmáticas: del "Padre, Fuente absoluta, y del Hijo", "del Padre por el Hijo". Este fue el camino de Florencia. El permanece válido, pero se lo emprendería hoy en un clima del todo otro, plenamente respetuoso de la Tradición oriental, de su profundidad. Con el compromiso, para los Ortodoxos de no sobrepasar en "del Padre solo" las implicaciones de la monarquía del Padre y las exigencias de los textos neotestamentarios. 2) Que el pueblo cristiano esté preparado, de los dos lados, a fin de que esto se haga en la luz, en la paciencia, en el respeto de las legítimas sensibilidades". Véase J. M. Garrigues, *Le Filioque hier et aujourd'hui*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 345-348.

⁴ *Op. cit.*, 123.

general- ¿no conduce a una cierta subordinación de la pneumatología a la cristología?" "Tanto la exageración visibilista del cristomonismo, como los excesos pentecostales y carismáticos, exigen una profundización de la relación entre cristología y pneumatología o más bien una lectura más plenamente trinitaria de todo el misterio cristiano".¹

Y. Congar² opina así: "El Espíritu realiza la obra de Cristo, pero no es un simple "vicario" de Cristo para el tiempo de su ausencia corporal... En la Iglesia se dio muy pronto una tendencia a ver su vida menos bajo el régimen de los carismas que bajo el de la institución jerárquica: esto es sensible en las cartas pastorales, en Clemente y en Ignacio de Antioquía. Esta tendencia, equilibrada en la Iglesia antigua por un sentido misterioso y una influencia monástica, no impidió jamás, sino que más bien suscitó, por reacción, movimientos de inspiración libre. Pero se impuso, sobre todo desde el siglo XVI, en reacción contra la Reforma y las pretensiones de autonomía del espíritu moderno. Es un hecho que todos los cristianos no católicos acusan a nuestra Iglesia de "cristomonismo"... La pneumatología, por último, es ese valor esencial de la eclesiología que hemos expuesto y al que el Vaticano II, seguido de tantas renovaciones, ha vuelto a abrir ampliamente las puertas." Respecto al Vaticano II, afirma N. Silanes³: "El Concilio, dentro del clima ecuménico que lo caracterizó, ha evitado usar la fórmula **Filioque**, que fue una de las causas que motivaron la separación de las Iglesias ortodoxas, adoptando en su lugar la expresión **per Filium**".

Según Agustín, lo propio del Espíritu es ser el mutuo regalo (don)⁴ del Padre y del Hijo, su lazo de amor, que une a ambos.¹ "Luego el Espíritu Santo es cierta inefable comunión del

¹ *Ib.*, 125.

² *Pneumatología Dogmática*, 486s.

³ *La Pneumatología del Vaticano II*, p. 231, en *El concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Semanas de Estudios Trinitarios, 17), Salamanca 1983, pp. 218-234.

⁴ Dice Bourassa: "Por tanto, en el cuadro de la historia de salvación, el Espíritu es el Don de Dios, en aquello que él es el que estaba prometido y ahora dado al hombre en Cristo, el don supremo de Cristo a sus apóstoles, de parte del Padre, y que debe tener el lugar de su presencia, o mejor todavía, que establece su presencia entre ellos" (*op. cit.*, 199). Según la teología griega, dice este autor, "el Espíritu es el Don de Dios, no sólo un don cualquiera que Dios nos hace, sino la donación en la que Dios se da a sí mismo, donde él mismo en su plenitud es el Don (*Ib.*, 210). "La teología griega comporta un otro aspecto que va a explotar la teología moderna. "El Don de Dios" hay que entenderlo en sentido activo de donación, gratificación, en que Dios se da a sí mismo, en que él mismo es el Don que él hace a la creatura; y esto es un carácter de la personalidad del Espíritu, en aquello que, siendo el **télos** de la Trinidad, es decir el término de las comunicaciones interiores a la divinidad, él es el Don de Dios en el sentido que, en el movimiento de procesión, es a partir de él que Dios se da a la creatura; él es la comunicación de Dios a la creatura, es en su donación o su efusión que Dios se da a los hombres. Y esto retoma una perspectiva escriturística que encuentra toda una corriente de la teología moderna, a saber que, desde un cierto punto de vista, la inhabitación es propia al Espíritu Santo, por lo menos en cuanto él es el primero. El es el primero a ser comunicado al alma en la caridad; y, en razón de esta comunicación, el Padre y el Hijo se dan también a nosotros" (*Ib.*, 211). "Los Padres griegos, en general, ven, en el nombre 'don', el don de Dios a la creatura, y explican la propiedad del Espíritu en función de su representación teológica, en que el Espíritu es el **télos** de la Trinidad, es decir el término de las comunicaciones interiores a la divinidad, y que el mismo es dado a la creatura para establecer la comunión con Dios. San Agustín querrá prolongar esta búsqueda... Ella lo lleva a la siguiente conclusión tan preciosa para la teología trinitaria: el Espíritu es el Don del Padre y del Hijo, como es su común Espíritu, por aquello que él es su amor mutuo para constituir su comunión substancial y eterna" (*Ib.*, 193). Más adelante dirá: "La paternidad del Padre es 'espiritual'; él no es Padre sino siendo al mismo tiempo amante en el Espíritu, y amante de su plenitud paternal, es decir encontrando toda su complacencia en su Hijo. Su paternidad no es sólo ser principio del Hijo, sino que es 'espiritual', es decir un manantial de Amor infinito, de ese Amor que él dedica eternamente al Hijo de su complacencia, en el Don infinito que él le hace de su Espíritu, y que le hace darse totalmente a él, en la efusión de su Amor en él. Y recíprocamente, el Hijo no es engendrado del Padre, un solo Dios con él, que en cuanto su filiación es igualmente 'espiritual' en el Espíritu: "Aquél sobre el que el Espíritu desciende y se reposa... éste es el Hijo de Dios"; "Aquellos que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios". El Hijo no es la perfecta imagen del Padre, irradiación de su gloria, sino porque él es "la imagen de su bondad", es decir en cuanto que, en virtud misma del don que él recibe del

DIOS UNO Y TRINO I

Padre y del Hijo; y, por esto, quizás se llame así, porque al Padre y al Hijo le puede convenir la misma denominación. Porque en el Espíritu se dice como propio, lo que en ellos se dice como común. Porque el Padre es espíritu y el Hijo es espíritu, y el Padre es santo y el Hijo es santo. Para expresar por el nombre que conviene a ambos la comunión de ambos, el Espíritu se llama don de ambos".² "Y si la caridad con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre demuestra la inefable comunión de ambos, ¿qué cosa más conveniente que sea propiamente llamado caridad aquél que es el Espíritu común de ambos".³

Santo Tomás, siguiendo a Agustín, llama a la segunda procesión, que es por modo de voluntad, procesión del amor.⁴ El Espíritu, pues, es el nexo del Padre y del Hijo en cuanto es amor.⁵

Padre y en respuesta eucarística a su amor paternal, él es, en unión con él, fuente surgente de Amor para la vida eterna, de un amor que encuentra su complacencia en el Padre: "porque yo amo a mi Padre" (Ib., 193).

¹ "Por lo tanto, el Espíritu Santo es algo común del Padre y del Hijo, sea lo que sea, o la misma comunión consubstancial y eterna: llámese amistad, si se puede decir convenientemente, pero con más propiedad se dice caridad..." (*De Trin* VI (7), 5,16-19, PL 42, 928, CChL 50, p. 235; cf. *Ib.* XV (50), 27,87-89, PL 42, 1097, CChL 50A, p. 532; *In Joh* 105, 3, 5-7, PL 35, 1904, CChL 36, p. 604). "Por lo tanto, aquel inefable abrazo (complexus) del Padre y de la Imagen [el Hijo] no es sin fruición, sin caridad, sin gozo" (*De Trin* VI (11), 10,29s, PL 42, 932, CChL 50, p. 242). Cf. *De Trin* XV, 17 (31), 96-134, PL 42, 1082, CChL 50A, p. 505-507. "La autoridad se nos anuncia en el Padre, en el Hijo el nacimiento, en el Espíritu Santo la comunidad entre el Padre y el Hijo, en los tres la igualdad... Es, por lo tanto, el Padre origen veraz para el Hijo verdad, y el Hijo la verdad nacida del veraz Padre, y el Espíritu Santo la bondad efundida del Padre bueno y del Hijo bueno: no es, sin embargo una desigual divinidad de ellos (**omnium**) ni una unidad separable" (*Sermo* 71, 18; PL 38, 454). "En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad y de la igualdad; y estos tres son en todo uno por el Padre, iguales por el Hijo y unidos por el Espíritu Santo" (*Doctr Chr* I, 5, 15-18, PL 34, 21, CChL 32, p. 9). Cf. *De Trin*, V (12-16), 11,13-16,4, PL 42, 919-922, CChL 50, p. 219-224; *De Civ Dei* XI, 24, 13-23, PL 41, 337s, CChL 48, p. 343; *In Joh* 99,7,1-6 PL 35, 1889, CChL 36, p. 586.

Cuando Agustín habla de la mente, 'notitia' y amor, como imagen de la Trinidad, dice que en el concebir el Verbo interviene el apetito, que se convierte en amor cuando abraza la 'notitia' concebida (cf. p. e. *De Trin* IX (18), 12, 58-78, PL 42, 971s, CChL 50, p. 310).

² *De Trin* V (12), 11, 29-35, PL 42, 919, CChL 50, p. 219s.

³ *De Trin* XV (37), 19, 139-143, PL 42, 1086, CChL 50A, p. 513. "El cual Espíritu Santo, según las santas Escrituras, no es sólo del Padre ni sólo del Hijo sino de ambos, y por eso nos insinúa la caridad común con que mutuamente se aman el Padre y el Hijo" (*De Trin* XV (27), 17,2-5, PL 42, 1080, CChL 50A, p. 501). Cf. *De Trin* XV (29), 17, 64-72, PL 42, 1081, CChL 50A, p. 504. Sería propio de Agustín la doctrina que identifica el Espíritu Santo con la caridad. Dice P. Smulders (*Esprit Saint. L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères. Pères latins*, col. 1279, en *Dict Spir* IV, col. 1272-1283) a este propósito: "...La doctrina del Espíritu-Caridad no tiene sus fundamentos en la sicología, que sólo interviene auxiliariamente, sino en una metafísica [estructura trinitaria del ser creado] y en la tradición latina, para la que Agustín encuentra sólidas bases escriturísticas." Según este autor (*Ib.*, col. 1280-1282), convergen a este tema el que el Espíritu sea don de Dios, denominación más frecuente (*Ib.*, col. 1279), el que sea comunión, gozo y uso, y la reflexión sobre algunas citas del N. T.

⁴ *Summa Theologiae*, I, 27, 3. En el autoconocimiento de Dios, concebida la verdad, que es el Hijo, procede el Amor (Tomás, *Ev Joh* 14, 4, 238). Luego en Dios habría un triple modo de existir: en sí (como Padre de quien todo procede), como conocido y como amado (*Summa Theologiae*, I, 37, 1). Y explica en *Compendium Theologiae* (I, 50): "...Esto es el hombre que existe en su naturaleza, y el hombre que existe en el entendimiento, y el hombre que existe en el amor, y, sin embargo, estos tres no son uno, porque su entender no es su existir, igualmente su amar. Uno solo de estos tres es una cierta cosa subsistente, a saber, el hombre que existe en su naturaleza. Pero Dios que existe en su intelecto y Dios que existe en su amor, son uno solo. Porque cada uno de ellos es subsistente, y porque las cosas subsistentes en naturaleza intelectual, los latinos acostumbraron a llamarlas personas, los griegos, en cambio, hypostasis. Es decir, el Padre, y el Hijo y el Espíritu Santo".

⁵ *Summa Theologiae*, I, 37, 1, ad 3. Cf. *Summa Theologiae*, I, 39, 8, cons 2; *1 Sent*, d. 10, 1, 3; *Ib.*, d. 10, 1, 5, ad 1; *Ib.*, d. 13, 1, 2; *De Pot*, 10, 4, ad 10; *Resp de Art 108*, q. 25. Procede como el amor unitivo de ambos (*Ib.*, I, 36, 4, ad 1). "Amando el Padre con una única dilección a sí mismo y al Hijo, y al revés, se incluye en el Espíritu Santo, en cuanto es amor, la habitud del amante al amado. Pero, por esto mismo que el Padre y el Hijo se amen mutuamente, conviene que el mutuo amor, que es el Espíritu Santo, proceda de ambos. Por tanto, según el origen, el Espíritu Santo no es medio sino

Decir que el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo, es lo mismo que decir que espiran el amor. Esta es una construcción similar a decir: el árbol florece en flores.¹ En esta tradición, pues, el Espíritu es el amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Alguien podrá preguntarse si en la Trinidad hay un acto de amor del Hijo hacia el Padre más allá del amoroso recibir, aceptar el amor del Padre, la donación de todo excepto la paternidad, lo que ya es un indecible amor filial y un estar totalmente vuelto hacia el Padre.² Lo que se refleja en la economía es un enorme amor¹ y obediencia² de Jesús

tercera persona en la Trinidad. Pero, según la antedicha habitud, es el nexa medio de los dos, procediendo de ambos" (*Ib.*, I, 37, 1, ad 3.) Y el Espíritu ama, como corresponde a los tres por la esencia divina, como amor procedente, y no como aquél de quien procede el amor (*Ib.*, I, 37, 1, ad 4).

¹ *Ib.*, I, 37, 2. Este 'en el Espíritu Santo' del amor mutuo del Padre y del Hijo estaría in habitudine effectus formalis. "El amor tiene la especificidad (**rationem**) de unir el amante y el amado. Y porque el Espíritu Santo procede como amor, por la manera de proceder tiene el ser unión del Padre y del Hijo. Pues pueden el Padre y el Hijo ser considerados o en cuanto convienen en la esencia, y así se unen en la esencia, o en cuanto se distinguen en las personas, y así se unen por la consonancia del amor. Porque si se dijera, aunque imposible, que no son uno por la esencia, convendría que la unión del amor fuera entendida en ellos para goce perfecto" (Tomás, *1 Sent.*, d. 10, q 1, a.3). Puede consultarse Bourassa, *op. cit.* 59ss. Dice este autor (*Ib.*, 103): "Para Tomás, las personas, que de otra manera sólo se distinguirían entre ellas en su condición personal, unidas simplemente por la comunidad de esencia, y sus lazos de origen, se encuentran reunidas en una verdadera **koinonía**, comunión interpersonal. Dede este punto de vista, el Espíritu, vínculo común de amistad entre el Padre y el Hijo, completa su circumincisión personal." "La segunda procesión, fundamento de relaciones reales entre las personas divinas, no es ni la procesión del acto de amar a partir de la voluntad (**ex voluntate**), ni la procesión de un término real a partir del acto de amor, y distinto de él (**ex actu amoris**), paralelo a la procesión del Verbo en la inteligencia; sino que es la procesión, en la voluntad, del mismo amor a partir del Verbo de la Inteligencia (**ex Verbo**)" (*Ib.*, 104s). "... el amor mutuo, en cuanto mutuo, no es simplemente la personalidad amante de cada uno de los amantes, o su condición amorosa, sino esencialmente la unión resultante de su encuentro y, por tanto, distinta de cada uno de los dos" (*Ib.*, 122). "El Amor mutuo del Padre y del Hijo, distinto de cada uno de los amantes como pura relación de unión en el Amor, tiene, pues, todo su realidad del amor substancial de cada uno de los amantes. Así este Amor es Dios: Dios es Amor de tal manera que él es, en la Persona del Espíritu, Amor personal procedente del encuentro del Padre y del Hijo. En este sentido, el Espíritu es igualmente, en propiedad, Don de Dios, no simplemente disponibilidad en Dios para darse, sino eterna e hypostáticamente donación, es decir este ser el uno para el otro de sus personas que sólo el Amor puede realizar" (*Ib.*, 123). "Ellos se aman en el Espíritu o por el Espíritu, no como la forma de su amor, sino como el fruto de su amor del uno por el otro, es decir como el encuentro de su amor, procediendo del uno y del otro en el encuentro de sus personalidades" (*Ib.*, 156).

"Siendo el Espíritu todo amor hacia el Padre (como él es amado por el Padre), él no lo es 'desde sí mismo' (Jn 16, 14). El es así amante del Padre, pero todo entero de parte del Hijo (**de meo accipiet**: Jn 16, 15); él es, en esta relación, todo amor filial, 'Espíritu del Hijo', y es totalmente en esta relación que él es amado por el Padre. Igualmente, él es, por toda su persona, amor hacia el Hijo, y recíprocamente objeto del amor del Hijo. Ahora, en esto, él se identifica igualmente con el Padre, puesto que toda la existencia del Padre es ser todo amor hacia el Hijo y ser amado por él. El Espíritu no es tal sino de parte del Padre; él es amor paternal, Espíritu del Padre" (*Ib.*, 187).

Comenta F. X. Durrwell (*Nuestro Padre...*, 154): "Entre el Padre y el Hijo reina de este modo un flujo y reflujo simultáneo de amor que los une. Al amor en el que ha sido engendrado, el Hijo ofrece una respuesta de amor: 'Yo amo a mi Padre' (Jn 14, 31). Por su parte, el Padre se siente llamado a amar por su Hijo que lo ama: 'Por eso me ama mi Padre, porque yo doy mi vida...' (Jn 10, 17). El Padre, que engendra amando, se ve provocado al amor por su Hijo, provocado por tanto al engendramiento. Inengendrado, fuente infinita para el Hijo, el Padre se encuentra a sí mismo colmado por el Hijo, que sin embargo lo recibe todo de él". Cf. Id., *El Espíritu Santo...*, 178. También dice este autor (*El Espíritu...*, 181): "Se ha podido decir de la persona humana: 'El tú y el yo no preexisten al amor, son directamente constituidos por él'. Eso es lo que ocurre en primer lugar en el misterio divino: la alteridad del Padre y del Hijo y su mutua comunión, rasgos constitutivos de la persona, se instauran en el amor del Espíritu. No hay persona fuera del amor, y el amor es el Espíritu".

² Afirma Bourassa (*op. cit.*, 155): "Es en virtud de su misma esencia que cada Persona divina ama y es amada, lo que implica que cada una ama también personalmente: el Padre con amor paternal, el Hijo con amor filial, y el Espíritu como amor mutuo del Padre y del Hijo...". Y refiriéndose al Espíritu añade: "...Dios amado en Dios amante: en un primer sentido, Dios presente a sí mismo en cuanto amado, y en una segunda perspectiva, es decir en cuanto amor mutuo procedente del Padre y del Hijo, constituyendo el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre, en cuanto amados recíprocamente el uno por el otro, o amándose mutuamente en él, que es su Amor mutuo" (*Ib.*, 158). "Las tres Personas son consumadas

DIOS UNO Y TRINO I

al Padre. La espiración del Espíritu, como un único principio, muestra la indescriptible unidad del Padre y del Hijo a nivel personal (en eso no se oponen, como dicen los occidentales), su amor. El Espíritu es el amor mutuo. Pero, al ser el Espíritu nexa entre ambos³, plenitud trinitaria de Dios, ¿se nos presenta un Dios más cerrado en sí, a diferencia del esquema griego en que el Espíritu viene del Padre a través del Hijo, lo que sugiere que en un salto infinito podría seguir hacia nosotros? Para Ricardo de S. Victor (†1173) la verdad del perfectísimo amor divino se prueba en que, más allá de la mutua relación de amor entre Padre e Hijo⁴, este se extiende a un tercero, al condilecto, el Espíritu. Este es la plenitud de la sociedad del divino amor, el amor compartido.⁵ En este esquema el Espíritu mostraría una abertura del amor.⁶

4) El dinamismo de la unidad

Verdad fundamental del A. T., como hemos visto, es que Dios es uno y no hay otro. Este es el Dios que salvó al pueblo de la opresión de los egipcios, el Dios de la alianza, el Dios creador, el que estará con ellos (Yahweh). Jesús proclama a este único Dios⁷, su Padre, cuyo reino viene, a quien se debe amar y servir con todo el corazón. Y los cristianos continúan proclamando un único Dios, el Padre de Jesús.⁸ Este Dios es el fundamento de la unidad de todo. Así como proceden de él el Hijo y el Espíritu sin romper la unidad divina, como Jesús sale del Padre y vuelve al Padre⁹, así todo sale del Padre¹⁰ y vuelve a él. El es el creador. Es el alfa y la omega, el que es, que era y que viene (Ap 1, 8).¹¹ "Todo es de él, por él y para él" (Rm 11, 36).¹² El obra todo en todos.¹³ Y cuando esté todo sometido al Hijo, éste entregará el reino al Padre para que Dios sea todo en todo.¹⁴ Este es el dinamismo de la unidad. El plan de Dios es unitario: recapitular todo en Cristo¹⁵, que éste sea el primero en todo.¹⁶ La unidad de los discípulos muestra al mundo que el Padre los ama.¹⁷ La

en la unidad interpersonal por aquello de que ellas se conocen y se aman mutuamente, en virtud de un solo y mismo acto de conocimiento y de amor, a la vez común a las tres personas, esencial e idéntico a cada una de ellas, ejercido plena y personalmente por cada una" (*Ib.*, 168).

¹ Cf. Jn 14, 31.

² Cf. Mc 14, 36; Jn 10, 18; 14, 31; Rm 5, 19; Flp 2, 8s; Hb 5, 8; 10, 7.9.

³ Recordemos la **koinonía** económica del Espíritu en 2Co 13,13 y que del Padre se dice que es amor (1 Jn 4, 8.16). Agustín, en *De Trin* XV (31), 17, 96-134, CChL 50A, p. 405-407, combinando 1Jn 4, 7s.13.16 y Rm 5, 5, trata de probar que el Espíritu es el amor.

⁴ El amor, que Dios es, es dialógico, exige al menos dos personas.

⁵ Cf. p. e. *De Trin* III, 11.19; V, 8.

⁶ El Padre es el amor sin origen que sólo da, el Hijo es el amor que recibe y da, el Espíritu Santo es el amor que sólo recibe.

⁷ Mt 4, 10par; Mc 12, 29s.32s; Jn 17, 3. Es el único bueno (Mc 10, 18par).

⁸ Rm 3, 30; 1Co 8, 6; Ef 4, 6; 1Tm 1, 17; 2, 5; Sant 2, 19; Jud 2 5, etc.

⁹ Jn 16, 28. Cf. Jn 13,3.

¹⁰ Cf. Hch 17, 24s; 1Co 11, 12; 1Tm 6, 17; Sant 1, 17.

¹¹ Cf. Ap 1, 4; 4, 8; 21, 6; 22, 13.

¹² Cf. Ef 4, 6.

¹³ 1Co 12, 6.

¹⁴ 1Co 15, 28.

¹⁵ Ef 1, 10. Cf. Ef 1, 20-23; 4m 10; Col 2, 10. Véase Flp 2, 10s; Col 2, 15; Hb 1, 2s; 1P 3, 22.

¹⁶ Col 1, 15-18. Cf. Rm 8, 29; Ap 1, 17; 2, 8. Véase 17, 22s.

¹⁷ Jn 17, 23.

DIOS UNO Y TRINO I

unidad la realiza Cristo con su sangre, destruyendo el muro de separación y reconciliando.¹ El Espíritu Santo también contribuye a la unidad.² Recordemos que el principal carisma es el amor y que fruto del Espíritu es el amor y la paz. Y a nosotros nos toca hacer verdad en el mundo que el Padre es el único Dios.³ "Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo".⁴ Esto es el reinado de Dios.

Pero lo que viene del Padre y vuelve a él, es por (**diá**) Cristo y en el Espíritu. Todo fue creado por intermedio de Cristo.⁵ La redención es por medio de él. Así, por ejemplo, somos miembros de su cuerpo.⁶ En Cristo somos nueva creación.⁷ Así somos hijos y coherederos con Cristo.⁸ Del resucitado nos fluye la vida.⁹ Nos configuramos con él ahora y en la resurrección.¹⁰ Nos conformamos a su muerte, tratando de alcanzar la resurrección de entre los muertos.¹¹ Por tanto, también nuestra vuelta al Padre es por Cristo. Jesús nos abrió el camino con su sacrificio.¹² El es el único camino al Padre.¹³ Porque, por Cristo, ambos (los que estaban lejos y los que estaban cerca), tienen acceso, en un Espíritu, al Padre.¹⁴ Pero si todo es por Cristo, a la vez es en el Espíritu. Porque el Espíritu, como hemos visto, es el tercero en la fórmula¹⁵, como enviado por el Hijo a continuar su obra. El Padre nos lo da mediante el Hijo. Cristo actúa en nosotros por su Espíritu. Y el Espíritu es el que nos transforma y constituye en nueva creación en Cristo. Sellados por el Espíritu, lo tenemos en nuestros corazones, siendo él arras y primicia de la herencia futura. Como hijos de Dios somos conducidos por el Espíritu y vivimos en él. Por eso, como dice Ef 2, 18, volvemos al Padre por Cristo en el Espíritu. El concilio II de Constantinopla (año 553) en su canon 1 nos transmite la hermosa fórmula: "Pues uno es el Dios y Padre, de quien todo, y un Señor Jesucristo, por quien todo, y un Espíritu Santo, en quien todo" (Dz 213; DS 421). Por tanto, la salida del Padre y la vuelta a él es

¹ Rm 5, 10; 2Co 5, 18-21; Ga 3, 27s; Ef 2, 13s; Col 1, 20-22; 3, 10s. Véase Jn 10, 16; 11, 52.

² Cf. 1Co 12, 13; 2Co 13, 13; Flp 2, 1; Ef 2, 18.22; 4, 3s.

³ Cf. 1Co 8, 5s.

⁴ 2Co 6, 16; Hb 8, 10; Ap 21, 3.

⁵ Jn 1, 3; Col 1, 16 (y para él); Hb 1, 2. Cf. 1Co 8, 6; Hb 1, 10.

⁶ 1Co 6, 15; Véase 1Co 10, 16s; 12, 12s.27; Ef 1, 22s; 4, 12.15s; Ef 5, 23; Col 1, 18.24; .

⁷ 2Co 5, 17. Cf. Ga 6, 14s; Ef 2, 15.

⁸ Rm 8, 17; Ga 4, 5-7; Ef 1, 5, etc.

⁹ Cf. Jn 6, 57; 2Co 4, 10-12; Ga 2, 20; Flp 1, 21, etc. Véase Ef 2, 5s; Col 3, 3.

¹⁰ Rm 8, 23.29s; 1Co 15, 49; 2Co 3, 18; Ga 4, 19; Flp 3, 20s.

¹¹ Flp 3, 10s. Cf. Rm 6, 4-8; 8, 17; 2Co 4, 10-12; 2Tm 2, 11; 1P 4, 13.

¹² Hb 10, 19s. Cf. Hb 6, 20; 8, 1s; 9, 12.24.

¹³ Jn 14, 6.

¹⁴ Ef 2, 18.

¹⁵ Mt 28, 19; 2Co 13, 13. Véase Ga 4, 4-6; Ef 1, 3-14.

DIOS UNO Y TRINO I

trinitaria.¹ El único Dios actúa por el Hijo y en el Espíritu, y todo vuelve a él por el Hijo y en el Espíritu.²

Como hemos visto, cuando se habla del Espíritu en las epístolas, muy a menudo se nombra también al Padre y/o al Hijo, lo que nos sugiere que en la economía siempre van juntos. También vimos las dificultades que a veces se presentan para distinguir la acción del Hijo de la del Espíritu. Así como Cristo es el enviado del Padre y posee el Espíritu en plenitud, aunque las más de las veces no se lo diga explícitamente, así la experiencia cristiana siempre es en el Espíritu, por el Hijo mediador, en relación a Dios, el Padre.³ Por decir lo menos, nada se puede concebir en la salvación de Dios ofrecida en Cristo, que no sea la voluntad del Padre, que no pase por el único mediador Jesucristo, en que no actúe la fuerza del Espíritu, propia de la nueva realidad. Un ejemplo, entre muchos, de este estar los tres presentes, lo tenemos en la inhabitación de Dios en el cristiano. El Espíritu es el que está en nuestros corazones y somos su templo, pero también el Padre y el Hijo moran en nosotros.⁴ Este estar los tres juntos, como lo expresa la fórmula bautismal⁵, resumen de nuestra fe, nos indica la unidad que existe entre los tres. Es manifestación de la pericóresis, tan destacada por los Padres Griegos como expresión de la unidad trinitaria, y que permite acentuar la unidad manteniendo la diferencia.⁶

Pero la unidad de la Trinidad no sólo se expresa por la acción en conjunto, sino porque el Padre y el Hijo están íntimamente unidos, y el Espíritu es del Padre y del Hijo. Como el Espíritu tiene menos rostro y es el tercero en aparecer como distinto en Dios, nos vamos a centrar en la unidad entre el Padre y el Hijo, que justamente va a ser lo primero históricamente en ser tratado por la especulación dogmática. Pablo, por ejemplo, los asocia íntima y jerárquicamente. Así, frente a los ídolos habla de un Dios único y de una unidad, por así decirlo, "jerarquizada": "un solo Dios el Padre, de quien todo y nosotros hacia él, y un solo Señor Jesucristo, por quien todo y nosotros por él" (1Co 8, 4-6).⁷ Todo es de nosotros, como nosotros somos de Cristo, Cristo de Dios.⁸ Como Cristo es cabeza

¹ "Si el Espíritu es, en efecto, la comunión del Padre y del Hijo, es primeramente el Soplo. Si el Hijo es imagen, primeramente es el Verbo que sale de la boca del Padre, acompañado del Soplo, por tanto, de una fuerza que pone en movimiento. Si la vida de Dios es 'éxtasis', puesto que cada 'figura' divina sólo existe en su relación a las otras 'figuras' y que ésta relación las constituye diferentes (está citando a Ducquoc, *Le Dieu different*, p. 121s), el Espíritu Soplo es, como su nombre lo indica, salida, impulso, 'éxtasis'. Es por esto que, si el Espíritu es en Dios el término de la comunicación substancial que parte del Padre, existe, sin ninguna necesidad, una conveniencia a que el movimiento continúe. No ya a modo de transmisión substancial, sino a modo de libre voluntad creadora... El Espíritu es la posibilidad para Dios de existir como fuera de sí mismo. Y más que la posibilidad, la inclinación a esto. Dios es amor. Dios es gracia. Amor y gracia están hypostasiados en el Espíritu" (Congar, *Je crois...*, 715s)

² Conforme a esto, hubo doxologías más "económicas", diferentes al "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo", el que corresponde mejor a la consubstancialidad de alguna manera dicha en el concilio de Constantinopla I (381), y a las fórmulas neotestamentarias como Mt 28, 19.

³ Lo que no impide que haya alguna plegaria directamente dirigida al Hijo, como la de Esteban al morir (Hch 7, 59s; cf. Jn 20, 28; 2Co 12, 8), o alguna doxología (Rm 9, 5; 2Tm 4, 18; 2P 3, 18; véase Tt 2, 13; 2P 1, 1), porque el Hijo está "asociado" al Padre.

⁴ Jn 14, 23. Véase Jn 17, 21-23.26; 1Co 3, 16s; 2Co 6, 16; Ef 2, 21s; 3, 17; 1Jn 3, 24; 4, 12s15s; Ap 3, 20.

⁵ Mt 28, 19.

⁶ En latín se traduce por **circumincessio** (circumincesión), expresando la mutua inhabitación y compenetración. Según Tomás (*Summa Theologiae*, I, 42, 5), ésta consiste en que el Padre y el Hijo tienen la misma esencia, en que son términos correlativos en que uno supone necesariamente al otro, y en que en la procesión del Verbo, éste permanece en el que lo dice, el cual, a su vez, está dicho, contenido, en el Verbo. Y de la misma forma respecto al Espíritu.

⁷ Cf. 1Co 12, 5s.

⁸ Cf. 1Co 3, 21-23.

DIOS UNO Y TRINO I

de todo hombre y el varón de la mujer, Dios es cabeza de Cristo.¹ Cristo se hizo obediente² hasta la muerte de cruz, por lo que el Padre lo sobreexaltó y todos lo proclaman Señor, para gloria de Dios Padre.³ Por eso que, al final cuando todo haya sido sometido al Hijo, éste entregará el reino al Padre y se someterá a él para que Dios sea todo en todo.⁴ Jn destaca aún más la unidad entre el Padre y el Hijo⁵, insiste en cierta "mutualidad" (reciprocidad). No sólo el Hijo glorifica al Padre sino éste al Hijo.⁶ Entre ellos, todo lo de uno es del otro⁷ y hay una mutua inhabitación.⁸ Exclama Jesús: "Yo y el Padre somos uno" (Jn 10, 30).⁹ Por eso, en el N. T. no se rompe la unidad de Dios: el único Dios, el Padre, integra en su unidad a su Hijo unigénito.¹⁰

Es interesante ver cómo esta unidad de la Trinidad es gran motivo y fundamento de la unidad de los cristianos. En la exhortación de Ef 4, 4-6 no sólo es uno el Dios y Padre, que está sobre todos, por todos y en todos, sino también, como se dice antes, uno es el Cuerpo y uno solo el Espíritu, una sola la esperanza, uno solo el Señor, una la fe y uno el bautismo. Y según 1Co 12, 4-6, "hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; hay diversidad de ministerios, y el Señor es el mismo; hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo, el cual opera todo en todos". En estos dos textos, el orden de las tres "personas" es el mismo. Parten por el problema de la armonía comunitaria de los carismas o por la exhortación a conservar la unidad en el Espíritu. Ambos textos culminan en el Padre, que está por sobre todo y opera en todo, como queriéndonos indicar que la unidad fluye del Padre.¹¹

Jn, con su "reciprocidad" entre el Padre y el Hijo, va más allá. Jesús pide la unidad para los discípulos, como él y el Padre son uno (Jn 17, 11.21-23). Esa unidad implica cierta inhabitación (estar en el otro). Así Cristo está en los discípulos y los discípulos en ellos (en el Padre y el Hijo), como el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre. Jesús quiere que sean perfectos en la unidad y así el mundo pueda creer que el Padre envió al Hijo y el Padre amó a los discípulos como

¹ Cf. 1Co 11, 3.

² Cf. Rm 5, 19.

³ Flp 2, 8-11.

⁴ 1Co 15, 24.28. Recordemos que el Hijo está sentado a la diestra del Padre (Mt 26, 64par; Mc 16, 19; Hch 7, 55s; Rm 8, 34; Ef 1, 20; Col 3, 1; Hb 1, 3; 8, 1; 10, 12s; 12, 2; 1P 3, 22; Ap 3, 21) y que en Ap el cordero está asociado al trono de Dios y a su liturgia (Ap 5, 6ss; 6, 16; 7, 9s.17; 21, 22s; 22, 1.3).

⁵ Dejamos a un lado que en el principio el Logos esté vuelto hacia el Padre y que sea Dios (Jn 1, 1s; cf. 1Jn 1, 1s.18; Jn 20, 28; 1Jn 5, 20), que sea el Hijo unigénito (Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1Jn 4, 9), el que el Hijo haga en todo la voluntad del Padre (Jn 5, 19.30; 6, 38; 8, 29; 10, 18; 12, 49s; 14, 31; 15, 10; 17, 4; 18, 11, etc.) y nos cuente lo que ha visto y oído cabe el Padre (Cf. Jn 1, 18; 3, 11.13.31-34; 5, 37; 6, 46; 7, 16; 8, 26-28.38.40; 12, 49s; 14, 10.24; 15, 15; 17, 8.), etc. Recordemos que Jn 17, 3 resume diciendo que la vida eterna es que conozcan al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo.

⁶ Jn 7, 18; 8, 50.54; 12, 28; 13, 31s; 14, 13; 17, 1.4s.22.24. El Espíritu también glorificará al Hijo (Jn 16, 14).

⁷ Jn 17, 10. Cf. Jn 3, 35; 5, 20-23; 13, 3; 16, 15. Y de esto es lo que recibe el Espíritu para anunciarnoslo (Jn 16, 14s). Esto refrenda el que ambos intervengan en el envío del Espíritu. Pero el Espíritu también actúa sobre Cristo según el N. T., como hemos visto.

⁸ Jn 10, 38; 14, 10s.20; 17, 21.23.

⁹ Cf. Jn 17, 11.22.

¹⁰ Se podría también ver expresada la unidad en que el Hijo es imagen perfecta del Padre (cf. Jn 12, 45; 14, 7-11; 2Co 4, 4; Col 1, 15). Véase Hb 1, 3.

¹¹ Véase también 1Co 12, 12s. Según Ef 2, 14-18, el camino de retorno al Padre, por Cristo, quien reconcilia a lejanos y cercanos haciendo de los dos uno, en un cuerpo por su cruz, y crea de ambos un hombre nuevo, es en un Espíritu.

DIOS UNO Y TRINO I

amó al Hijo. Esto es lo que Cristo pide al Padre.¹ De manera que la unidad del Padre y del Hijo no sólo es modelo de la de los discípulos, sino que a nivel del Padre y del Hijo es presencia mutua y se realiza en los discípulos a través de la presencia del Hijo en ellos y de ellos en la unidad del Padre y del Hijo. Y esto se debe al amor del Padre, que es el mismo amor que éste tuvo por Cristo. Lo anterior posibilita que el mundo crea en que el Padre envía al Hijo y ama a los discípulos. Por decirlo de otra forma, la unidad del Padre y del Hijo arrastra la unidad de los discípulos y se abre a la posibilidad del conocimiento del mundo. Jn 17 es culminación de la mística de la unidad, que viene del Padre, de quien Jesús salió y a quien regresa² a prepararles una morada.³ La unidad del Padre y del Hijo integra en su dinamismo la de los cristianos.⁴

La unidad entre el Padre y el Hijo muestra una máxima tensión (o distensión económica) en el drama de la cruz, superada por la total entrega del Hijo al Padre, y porque el Padre lo resucita mediante el Espíritu Santo, lo exalta a su diestra. La oración en Getsemaní⁵ manifiesta el querer humano de Cristo, que de sí tendería a evitar la pasión. Y es esta misma voluntad la que acepta el querer divino ("no lo que yo quiero, sino lo que tú"), que es el único querer en Dios.⁶ Pero la aceptación está desde el comienzo de la oración del huerto, desde el **Abba** inicial. Todo es una sola plegaria.⁷ Hb 5, 8 comenta que, aun siendo Hijo, aprendió obediencia por lo que padeció. Pero también dice que fue escuchado en razón de su temor reverencial.⁸ Y así llegó a la perfección y se convirtió en causa de salvación eterna, proclamado por Dios Sumo Sacerdote.⁹ El otro pasaje es el grito de abandono en la cruz.¹⁰ Pero clama a su Dios, y este clamor corresponde a Sal 22, 2. Este grito corresponde bien a su situación. "Al que no conoció pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros".¹¹ "Maldito todo el que pende del madero" (Ga 3, 13). Es el escándalo de la cruz.¹² En la cruz Jesús fue tentado a fondo.¹³ Jesús se hizo obediente hasta la muerte de cruz.¹⁴ Por el Espíritu

¹ Según Jn 17, 26, Jesús quiere que el amor con que el Padre lo ha amado esté en los discípulos y que él también esté presente en ellos. El amor viene de Dios y nos lleva a amar a los otros (1Jn 4, 7s; cf. 1Jn 3, 17; 4, 11s.16.19s). Porque Dios es amor (cf. 1Jn 4, 8), y el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él (1Jn 4, 16).

² Jn 13, 3.

³ Jn 14, 2s. Las ovejas escucharán la voz de Jesús y serán un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10, 16). Cf. Jn 11, 52.

⁴ Esta es la respuesta neotestamentaria al eterno problema del uno y del múltiple.

⁵ Mc 14, 36par. Cf. Jn 12, 27; Hb 5, 7.

⁶ Dz 78, DS 172; Dz 254, DS 501; DS 542; 545; 546, etc.

⁷ Comenta Máximo el Confesor (†662): "Que tenía voluntad naturalmente humana, como en realidad también por esencia la divina, el mismo Logos lo demuestra claramente con la súplica, que corresponde al hombre, respecto a la economía de muerte realizada por nosotros, diciendo: Padre, si es posible apártese de mí el caliz. Así mostraba la debilidad de su propia carne.... Verdaderamente era hombre en sentido propio, atestiguando esto la voluntad natural, de quien era la súplica correspondiente a la economía. Porque, a su vez, estaba deificada del todo, convergiendo hacia la divina voluntad, siempre movida por ésta misma y según ella, y modelada por ella: está claro que hacía perfectamente sólo la decisión de la voluntad paterna. Según ella decía como hombre: hágase no mi voluntad sino la tuya" (*Op theol pol*, PG 91,80CD).

⁸ Hb 5, 7.

⁹ Hb 5, 9s.

¹⁰ Mc 15, 34-36par.

¹¹ 2Co 5, 21. Cf. Rm 8, 3.

¹² 1Co 1, 23; Ga 5, 11. Véase Mc 14, 27par.29par; Mt 27, 43.

¹³ Cf. Lc 4, 13; Hb 2, 18.

¹⁴ Flp 2, 8.

DIOS UNO Y TRINO I

eterno se ofreció a sí mismo como víctima sin tacha al Padre.¹ Según Lc 23, 46, al morir, Jesús entrega su Espíritu en manos del Padre.²

Hemos, pues, visto que el Dios único es el Padre, que la unidad de Dios viene del Padre y está fundada en él. Pero además se nos muestra la unidad de las personas entre sí, p. e. en la perícóresis. Correspondientemente hay referencias trinitarias en que todo se somete al Padre, p. e. en S. Pablo, pero también y sin abandonar lo anterior, aparece cierta mutualidad y fórmulas como la del bautismo, en que se manifiestan en un mismo plano, pero con un orden bien determinado. Nos podemos preguntar finalmente, ahora a nivel inteligencia de la fe: ¿cómo resolver la tensión entre el único Dios y las tres "personas"? Los Padres capadocios³ lograron definir las hypóstasis en Dios por las propiedades que distinguen a los tres, siendo la esencia lo común. Justiniano (†565) recoge esta definición al decir: ""Una cosa es la naturaleza (**fúsis**) o esencia (**ousía**) y forma (**morfé**), y otra cosa es la hypóstasis o la persona (**prósopon**). La naturaleza, la esencia y la forma, significa lo común; la hypóstasis o la persona, en cambio, lo propio (**ídikón**)".⁴ Pero que la esencia divina sea pensada como lo común tendería al triteísmo, a no ser que se la declare única, correspondiente al único Dios. Sin embargo, ahí nos encuentra el "misterio"⁵, en que sea común y única a la vez. Un misterio así es propio del Dios trascendente. Con todo, esta forma más dogmática de pensar producirá un deslizamiento respecto a la revelación neotestamentaria: del único Dios, que es el Padre, quien es el fundamento de la unidad de Dios, a la unidad vista en la esencia común. Otra forma de expresión la usaron también, en época temprana, algunos Padres griegos al hablar de tres modos de existir o subsistencia (**trópos es hupárxeos**) de la únida esencia de Dios.⁶ Este pensamiento traslada la expresión del "misterio" a la tensión entre la única esencia y los tres modos distintos de subsistir. Recordemos que la única esencia divina se identifica con su propia existencia: existe de por sí; no puede no existir.

Si vamos a la teoría de las relaciones de S. Agustín y Sto Tomás, toparemos con el "misterio" de que las personas son la esencia divina y ésta es las personas. Ya S. Agustín decía: "toda la Trinidad ...no es ninguna otra cosa sino Dios, no es ninguna otra cosa sino Trinidad. Y no hay nada que pertenezca a la naturaleza de Dios que no pertenezca a la Trinidad..."⁷ Es verdad que la persona divina implica lógicamente la esencia, pero no al revés. Porque al revés la identidad es sólo

¹ Hb 9, 14.

² Cf. Sal 31, 6; Jn 19, 30.

³ Cf. Basilio (†379), *Ep* 236, 6, PG 32, 884BC; *Ep* 214, 4, PG 32, 789AB; Ps Basilio, *Ep* 38, 3, 5, PG 32, 328A-329A.336C; Gregorio de Nacianzo († circa 390), *Or* 20, 6, SCh 270, 68s.

⁴ *Conf Fid*, PG 86, 1009C. Cf. Idem, *Ep adv Theod*, PG 86, 1055B. O como dirá Máximo el Confesor al respecto: "La hypóstasis es la esencia con propiedades" (*Ep* 15, PG 91, 557D?). Cf. Idem, *Op theol pol*, PG 91, 276B. No entramos en la definición neocalcedonense de hypóstasis aplicable a Cristo (cf. S. Zañartu, *Historia del Dogma de la Encarnación desde el siglo V al VII*, Santiago de Chile 1994, p. 72ss.89-91).

⁵ Dios, que es el Dios vivo y trinitario, es el trascendente, el misterio fundante del hombre. Al usar aquí la palabra "misterio" no la usamos en su sentido pleno, sino sólo para señalar puntos de la incomprehensibilidad trinitaria para la razón humana que busca entender.

⁶ Anfiloquio de Iconio (+ aprox. 394), amigo de Basilio, dice: "La diferencia está en las personas (**prosôpois**), no en la substancia (**ousia**). Puesto que Padre, Hijo y Espíritu Santo [son] nombres de modo de existir o de relación (**trôpou hupárxeos étoun sjéseos**) y de ninguna manera de substancia" (*Frgm* 15, PG 39, 112CD; cf. PsBasilio, *C. Eunom* IV, PG 29, 681A).

⁷ *De Trin* XV (11), 7,18-21, PL 42, 1065, CChL 50A, p. 475. Cf. *In Joh* 40, 3, 1-7, PL 35, 1687, CChL 36, p. 351; *Ep* 120, 3, 13, PL 33, 458, CSEL 34, 2, p. 715, 21-27. "El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo..., cada uno de ellos es la plena substancia divina, y todos juntos son una substancia" (*Doctr Chr* I, 5, 7-10, PL 34, 21, CChL 32, p. 9; cf. *Ep* 170, 5, PL 33, 749, CSEL 44, p. 625, 13- 626, 5).

DIOS UNO Y TRINO I

real.¹ Esto hace que aunque la persona del Padre se identifique con la esencia, y la del Hijo también, sin embargo, la persona del Padre no se identifica con la del Hijo.² Sin embargo, evitada una contradicción flagrante, el "misterio" se mantiene. En conclusión, si es claro, como hemos visto antes, la unidad y su dinamismo en la distinción, sin embargo, permanecemos balbuciantes en la fe frente al profundísimo misterio de Dios que nos envuelve en el N. T.

5) Alguna reflexión sobre las propiedades de Dios.³

No pretendemos tratar ahora de los rasgos del Dios del N. T., tal como nos lo ha revelado su gratuito e indecible amor por nosotros en Cristo, traducción de su libertad absoluta. Sería repetir lo que hemos tratado de decir anteriormente. Sólo queremos hacer algunas rápidas consideraciones, a la luz de esta revelación, sobre alguno de los atributos que lo muestran como trascendente al mundo, p. e. su eternidad, invisibilidad⁴, sin centrarnos en su acción salvadora

¹ Si la esencia divina implicara lógicamente la Trinidad, podríamos deducir ésta filosóficamente.

² Cf. Tomás, *Summa Theologiae*, I, 28, 3 ad 1.

³ Como tratados clásicos sobre los atributos de Dios, sin olvidar a M. Schmaus (*Teología Dogmática. I: La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, pp. 463-647), puede verse J. Auer, *Dios uno y trino* (Curso de Teología Dogmática, II), Barcelona 1982, pp. 365-599. Cf. Además W. Pannenberg, *Teología Sistemática I*, Madrid 1992, pp. 365-485. Opina este autor (*Ib.*, 425s): "Parece, pues, que habrá que hablar de dos tipos de atributos de Dios: los que se predicán de él en virtud de su acción y los que definen en cuanto tal el objeto de dicha predicación. Cuando decimos que Dios es bueno, misericordioso, fiel, justo, paciente, la palabra 'Dios' designa el objeto de dichas atribuciones: es de 'Dios', diferenciándolo de todo lo demás, de quien se dice que es bueno, misericordioso y fiel. ¿Qué se dice al afirmar todo esas afirmaciones sobre 'Dios'? Es lo que determinan las expresiones que explican la palabra 'Dios' en cuanto tal: expresiones como infinito, omnipresente, omnisciente, eterno, todopoderoso. Estas características de Dios se presuponen ya para afirmar que la revelación de Dios por medio de su acción pueda ser comprendida en absoluto como revelación de Dios. Pues es del Dios así descrito de quien se dice que es misericordioso, paciente y de gran bondad"

⁴ La reflexión filosófica siempre se los ha atribuido a Dios. Cf. Rm 1, 20. L. Serenthà (*Atributos de Dios*, p. 534s, en *Dic Theol Interd I*, 522-535) llegará a reinterpretar así algunos de los atributos: "La omnipotencia es solamente el fondo de esa voluntaria impotencia del amor a que Dios se somete libremente. Dios no está obligado a servir, es libre, por tanto sigue siendo omnipotente; pero esta omnipotencia está calificada por una voluntad de amor, que la convierte en servicio total y completo del hombre... Del mismo modo la eternidad de Dios no es tampoco la ruptura de Dios con nuestro tiempo, sino la fidelidad de Dios que está presente a cada uno de los momentos de nuestra vida. También la inmensidad de Dios o su ubicuidad deja de ser el hecho metafísico de la presencia de Dios en cada uno de los seres para adquirir el colorido de una presencia salvífica... Por si por ciencia entendemos el interés apasionado de Dios por todo lo que ocurre en nosotros, se establece una coincidencia entre la ciencia de Dios y nuestra libertad, ya que Dios nos conoce apasionadamente y nos quiere como personas libres. Por tanto, la ciencia de Dios no está en contraste con nuestra libertad, sino que es la raíz profunda de esa libertad, es ese conocimiento de amor que Dios tiene con nosotros y que guía en cada momento los gestos libres que nosotros realizamos, sin poner trabas a nuestra libertad, sino complaciéndose con gozo en ella al ver los gestos libres que nosotros hacemos... La santidad entendida como apartamiento, como segregación es únicamente lo que permite a Dios no verse empequeñecido o ligado de forma egoísta a éste o a aquel hombre, a éste o a aquel lugar; es lo que le permite a Dios estar presente de manera desinteresada en cada uno de los gestos que el hombre realiza... Podemos enfrentarnos ahora con el problema de lo que los escolásticos llamaban la esencia metafísica de Dios, o sea, aquel atributo que es como la síntesis y la fuente de todos los demás. Después de todo lo dicho no nos orientaremos hacia el **idipsum esse subsistens** (el mismo ser subsistente), sino que nos dejaremos guiar más bien por la indicación de Juan: "Dios es caridad". Este término indica no tanto un atributo metafísico de Dios, sino más bien la síntesis de los modos libres de obrar de Dios... La caridad es la síntesis de los atributos de Dios y es la síntesis del comportamiento moral del cristiano animado por el Espíritu".

J. Werbeck (*M. Trinitätslehre*, p. 572, en Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf 1992, pp. 481-576) dice lo siguiente: "Las propiedades de Dios son determinaciones de la esencia de la autocomunicación amante, que constituye la vida divina. La unidad de Dios hay que entenderla entonces como la unidad que se comunica incluyendo al otro de sí. La sublimidad, santidad y eternidad de Dios hay que pensarlas como concreciones de aquella creatividad inagotable y autofontanalidad del amor divino, cuyo fundamento justamente sólo lo tiene en sí mismo y que, sin embargo, se

DIOS UNO Y TRINO I

respecto al hombre. El hombre nace, vive y muere en un tiempo breve, pero para Dios mil años son como un día.¹ Frente a los cielos y la tierra que perecen, el Señor permanece. Todos envejecerán como un vestido, serán cambiados; pero el Señor es el mismo y sus años no terminarán.² Dios es el rey de los siglos.³ Dios es el que es, diríamos nosotros. Esta interpretación del nombre de Yahweh (Ex 3, 14) es la que corresponde a los LXX. Yo soy el alfa y la omega, dice Dios, el que es, que era y que viene.⁴ Dios abraza, pues, todo el tiempo, es comienzo y fin.⁵ "Antes que Abraham fuera, yo soy", dice Jesús (Jn 8, 58).⁶ Al único Dios, por nuestro Señor Jesucristo, gloria, etc. antes de todo tiempo, ahora y por todos los siglos.⁷ En el principio⁸ existía el Logos divino, por el que todo va a ser creado, vuelto hacia el Dios.⁹ El Hijo, amado por el Padre, junto a éste tenía la gloria antes de la fundación del mundo.¹⁰ La creación es el comienzo de la historia de los hombres y su tiempo. Dios tiene un plan de salvación en Cristo, decidido desde antes de la fundación del mundo.¹¹ Es el misterio, guardado en el silencio durante tiempos eternos y ahora manifestado según la orden del Dios eterno.¹² El hombre envejece, se enferma y muere. Dios, en cambio, es el viviente.¹³ La vida eterna para nosotros está en su Hijo Jesucristo.¹⁴ Obviamente, el Dios viviente es inmortal¹⁵ e incorruptible¹⁶, vocablos casi no usados por el N. T.

La figura de este mundo pasa¹⁷ y nuestro hombre exterior se va arruinando.¹⁸ Pero, en la casa del Padre, Jesús nos prepara una morada eterna.¹⁹ La promesa, llena de esperanza, y la

autodetermina con amor apasionado a venir en ayuda del otro de sí. La omnipresencia y omnipotencia de Dios muestran la invencibilidad del amor divino, que se autoexpone al otro de sí, se hace presente liberándolo y se autoimpone como su futuro de salvación contra todos los otros poderes".

¹ 2P 3, 8. Véase Sal 90, 4.

² Hb 1, 11s. Aplicación de Sal 102, 26-28 a Cristo. Cristo permanece para siempre (p. e. Hb 7, 24; 10, 12). El que hace la voluntad de Dios también permanece para siempre (1Jn 1, 17).

³ 1Tm 1, 17. Por medio del Hijo, Dios ha hecho los eones (mundos, siglos) (Hb 1, 2).

⁴ Ap 1, 8. Cf. Ap 1, 4; 4, 8; 11, 17; 16, 5. Véase Hb 13, 8.

⁵ Ap 21, 6; 22, 13. Véase Ap 1, 17; 2, 8.

⁶ Cf. Jn 8, 24.28; 13, 19.

⁷ Jud 25.

⁸ Cf. Gn 1, 1.

⁹ Jn 1, 2s.

¹⁰ Jn 17, 5.24.

¹¹ Ef 1, 4; 1P 1, 20. Cf. Ef 3, 11; 2Tm 1, 9.

¹² Rm 16, 25s. Cf. 1Co 2, 7; Ef 3, 9.11; Col 1, 26; 2Tm 1, 9s. Véase Tt 1, 2.

¹³ Mt 16, 16; 26, 63; Hch 14, 15; Rm 9, 26; 14, 11; 2Co 3, 3; 6, 16; 1Ts 1, 9; 1Tm 3, 15; 4, 10; Hb 3, 12; 9, 14; 12, 22; 1P 1, 23; Ap 4, 9s; 7, 2; 10, 6; 15, 7. Véase Jn 5, 26; 6, 52. Según Mt 22, 32par, Dios es Dios de vivos (para siempre).

¹⁴ Cf. Lc 24, 5; Jn 1, 4; 3, 15s.36; 4, 10.14; 5, 21.24.26.40; 6, 27.33.35.40.47s.51.54.57s.63.68; 7, 38; 8, 12; 10, 10.28; 11, 25s; 14, 6.19; 17, 2s; 20, 31; Hch 1, 3; 3, 15; 25, 19; Rm 5, 17s.21; 6, 11.23; 8, 10; 14, 9; 1Co 15, 45; 2Co 4, 10s; Col 3, 4; 1Tm 1, 16; 2Tm 1, 10; Hb 7, 16.25; 1Jn 1, 1s; 4, 9; 5, 11s.20; Ap 1, 18; 2, 8, etc. El Espíritu Santo también es vivificante: Jn 6, 63; Rm 8, 2.6.10; 2Co 3, 6; Ga 5, 25; 6, 8.

¹⁵ 1Tm 6, 16.

¹⁶ Rm 1, 23; 1Tm 1, 17.

¹⁷ 1Co 7, 31.

¹⁸ Cf. 2Co 4, 16.

¹⁹ Jn 4, 2s. Cf. p. e. Mc 10, 30par; Lc 16, 9; Jn 17, 24; 2Co 4, 17- 5, 1.

DIOS UNO Y TRINO I

profecía, crean una tensión hacia su cumplimiento. Y Dios es fiel para cumplir su promesas.¹ "Los dones y el llamado de Dios son irrevocables" (Rm 11, 29).² Todas las promesas de Dios han encontrado su sí en Cristo.³ Todo el N. T. es un gran anuncio de que el tiempo se ha cumplido.⁴ Así, cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo y al Espíritu.⁵ Porque la economía de la plenitud de los tiempos (**kairôn**) es recapitular todo en Cristo.⁶ Y el anuncio de Jesús era: se ha cumplido el tiempo (**kairòs**)...⁷ En Jesús se cumple la Escritura.⁸ El mismo Jesús tiene un tiempo (**kairòs**) que se va a cumplir en Jerusalén⁹: su hora.¹⁰ Y Jesús está en tensión hacia ese bautismo.¹¹

Su resurrección y la venida del Espíritu señalan que ya estamos en los últimos tiempos.¹² Entonces es ardiente la espera de la vuelta del Señor Jesús¹³ en la gloria del Padre, para la resurrección y el juicio. Ap nos habla de otros cumplimientos de tiempos en la lucha apocalíptica.¹⁴ Habrá un fin del tiempo del mundo.¹⁵ El mundo será purificado por el fuego y Dios hará todo nuevo.¹⁶ Entraremos en el reposo sabático.¹⁷ La nueva Jerusalén descenderá del cielo como novia para el cordero.¹⁸ Esto es el final del cumplimiento.¹⁹ Según Hb, en el entretanto avanzamos como peregrinos hacia la ciudad futura. La fe-esperanza de grandes figuras del A. T., es la

¹ Rm 3, 3s; 1Co 1, 9; 10, 13; 1Ts 5, 24; 2Ts 3, 3; Hb 10, 23; 11, 11; 1P 4, 19; 1Jn 1, 9; Ap 19, 11. Cf. 2Tm 2, 13. Véase Rm 9, 28; 15, 8; 2P 3, 9. Esto corresponde, en parte, al **hesed^h** del A. T.

² Cf. Hb 6, 17s; 7, 21.

³ 2Co 1, 20.

⁴ Así, por ejemplo Mt usa las fórmulas: para que se cumpliera lo dicho por el Señor, por el profeta, las Escrituras, o según estaba escrito, etc.. El era necesario que se cumpliera la Escritura se usa especialmente respecto a la pasión del Señor (Mt 26, 54.56par; 27, 9s; Lc 18, 31-33; 22, 37; 24, 44; Jn 19, 24.28.36s; Hch 1, 16; 3, 18; 13, 27.29) Véase Mt 26, 24par; Mc 9, 12; Lc 24, 26s.46; Jn 19, 30; Hch 8, 32-35; 1Co 15, 3. Puede consultarse también Lc 1, 20; Hch 13, 32s; Tt 1, 2. Respecto a tiempos futuros, véase Ap 10, 7; 17, 17.

⁵ Ga 4, 4-6. El Espíritu, arras y primicia de la herencia futura, está muy conectado con la esperanza (cf. Rm 8, 23s; 15, 13; 2Co 1, 22; 5, 2-5; Ga 5, 5; Ef 1, 13s; 4, 30; Tt 3, 5-7). El Espíritu era objeto de la promesa (cf. Lc 24,49; Hch 1, 4; 2, 33.39; Ga 3, 14; Ef 1, 13;). Dios en los tiempos (**kairois**) determinados manifestó su palabra (Tt 1, 3).

⁶ Ef. 1, 10.

⁷ Mc 1, 15.

⁸ Lc 4, 21. No ha venido a abolir la Ley o los profetas, sino cumplir (Mt 5, 17). Antes que pase el cielo y la tierra se cumplirá toda iota de la Ley (Cf. Mt 5, 18par). Igualmente se cumplirán todas las palabras de Jesús (Mt 24, 34spar; cf. Jn 2, 22; 18, 9.32). Véase Mc 13, 4.

⁹ Mt 26, 18; Lc 4, 13; Jn 7, 6.8; Rm 5, 6; 1Tm 2, 6. Cf. Lc 9, 31; 13, 34s.

¹⁰ Mt 26, 45par; Mc 14, 35; Lc 22, 53; Jn 7, 30; 8, 20; 12, 23.27; 13, 1; 16, 25.32; 17, 1. Cf. Jn 2, 4; 4, 21-23; 5, 25.

¹¹ Cf. Lc 12, 50

¹² Hch 2, 17; 1Co 10, 11; 2Tm 3, 1; Hb 1, 2; 9, 26; 1P 1, 20; 2P 3, 3; 1Jn 2, 18; Jud 18. Véase Jl 3, 1ss; Is 32, 15; Ez 11, 19; 36, 27; 37, 14; Za 12, 10.

¹³ Cf. p. e. Lc 21, 28; 1Co 1, 7; 16, 22; Flp 3, 20s; 1Ts 1, 10; 2, 19; Tt 2, 13; Hb 6, 11s; 9, 28; Sant 5, 7s; 1P 1, 13; 2P 3, 12; Ap 22, 17.20. Véase Hch 1, 11; 3, 20s; Rm 8, 19-25; 2Co 5, 2-5; 2P 3, 12.

¹⁴ P. e.: Ap 10, 7; 15, 8; 17, 17; 20, 3.5.7. Hay signos que da Jesús, 2Ts y Ap, que tienen que cumplirse en torno al fin. Cf. Lc 21, 24; Rm 11, 25-27; Ap 6, 11, etc.

¹⁵ Consumación del siglo (**suntéleia tou aiônou**) (Mt 13, 39s.49; 24, 3; 28, 20).

¹⁶ 2P 3, 7.10-13; Ap 20, 11; 21, 1.4s. Véase 1Cor 3, 13-15; Hb 12, 26s.

¹⁷ Hb 3, 11; 4, 1.3-11.

¹⁸ Ap 3, 12; 19, 7-9; 21, 2.9s. Es la morada (tienda, tabernáculo) de Dios con los hombres. En ella no habrá más muerte (Ap 21, 3s).

¹⁹ Según Lc 22, 16, entonces tendrá su cumplimiento la Pascua.

DIOS UNO Y TRINO I

clave de toda la historia que nos precede, pero ninguno de ellas alcanzó el objeto de la promesa, porque tenían que llegar con nosotros al cumplimiento.¹

Por tanto, no todo el tiempo es igual: existen un tiempo de cumplimiento, una plenitud, unos últimos tiempos y su final, un entretanto de esperanza. Y es la acción de Dios en la historia de salvación, la que hace esta diferencia del tiempo. Hay un tiempo propicio (**kairós**)², un hoy³ de Dios; hay un momento decisivo⁴, un ahora⁵ especial, una hora y un día.⁶ Así Jesucristo ofreció una vez para siempre su sacrificio.⁷ Si Jesucristo concentró en él la plenitud del tiempo de salvación⁸, el Espíritu, como hemos visto, es el que la actualiza y universaliza. Con el tiempo va la presencia, el ser contemporáneos unos con otros, sin embargo, Jesús resucitado (su pascua) nos acompaña con su presencia hasta el final.⁹ Es Señor del tiempo y crea contemporaneidades imposibles de darse en la temporalidad.¹⁰ Jesucristo es el mismo no sólo ayer, sino hoy y para siempre.¹¹ La escatología (realidades finales) ha irrumpido en el tiempo, creando la tensión entre el ya y el todavía no, entre la escatología comenzada y su culminación.¹² Y todo este decurso termina cuando, sometido todo, Cristo entregue el reino al Padre para que Dios sea todo en todo.¹³

El tiempo, pues, está preñado de Dios y camina hacia su plenitud en él. Se trata de un tiempo cualitativo, diferente del simple tiempo cronológico (**jrónos**) y de la concepción griega del tiempo.¹⁴ Dios, salvación del hombre, es para éste la plenitud del tiempo.¹⁵ Podríamos decir que la eternidad para el hombre, más que lo que está fuera del tiempo, es concentración y presencialización total de éste, su plenitud; y dura para siempre. Y de Dios se dice que es eterno,¹⁶ para siempre. Este

¹ Hb 11, 1-40. Véase Hb 6, 12.15; 10, 23; 13, 14.

² Cf. p. e. 2Co 6, 2. Véase Lc 4, 19. Por eso hay que saber discernir los tiempos (Mt 16, 3par). Cf. Lc 19, 44; Rm 13, 11. Así como es muy destacado el **kairós** actual, así también el del final.

³ Hb 3, 7.13.15; 4, 7. Cf. Lc 4, 21.

⁴ Que no se repite.

⁵ P. e. 2Co 6, 2. Véase Jn 4, 23; 5, 25; 13, 31; 16, 5; 17, 5.13; Hch 17, 30; Rm 3, 26; 13, 11; Hb 9, 26, etc. Muchas veces designa el tiempo actual del cristiano, opuesto al anterior. Alguna vez se refiere a la presencia del anticristo.

⁶ P. e.: 2Co 6, 2; Hb 4, 7s. Véase Hch 2, 17s; Hb 8, 8-10. Hay un día del Señor, del juicio, un último día. También hay una hora de la prueba y del juicio.

⁷ Cf. Hb 7, 27; 9, 12.25-28; 10, 10.12.14; 1P 3, 18. Así su redención es eterna (cf. Hb. 5, 9; 6, 20; 7, 28; 9, 12; 10, 14)

⁸ El tiempo cristiano es un tiempo cristológico. Cristo es el centro del tiempo. En Cristo comienza el nuevo eón, el escatológico.

⁹ Cf. p. e. Mt 28, 20; Mc 16, 20. Sobre las múltiples maneras de la presencia de Cristo, cabeza del cuerpo y con el que el cristiano entra en comunión en la Eucaristía, etc., cf. S. Zañartu, *Pautas de las lecciones*, 127ss.

¹⁰ Cf. ponencia de B. Villegas en jornada de la Sociedad Chilena de Teología, Octubre 1997.

¹¹ Hb 13, 8.

¹² Cf. p. e. Rm 8, 19-25.

¹³ 1Co 15, 24.28.

¹⁴ Pero el tiempo salvífico (cualitativo) de la historia de salvación, no excluye de la Biblia una concepción más cíclica del tiempo, con bendiciones del Dios creador. Cf. Cl. Westermann, *Elements...* Tampoco se excluye del pensamiento griego la concepción del **kairós** como tiempo favorable.

¹⁵ Muchos otros alcances (y muchos otros textos) respecto a esta dinámica de la historia de salvación y de la esperanza, etc., se podrían haber traído a colación. Pero basta con éstos para lo que aquí se pretende.

¹⁶ Rm 16, 26. Véase Lc 1, 33; Jn 8, 35; 14, 16; Rm 1, 20.25; 9, 5; 11, 36; 16, 27; 2Co 9, 9; 11, 31; Ga 1, 5; Ef 3, 21; Flp 4, 20; 1Tm 1, 17; 6, 16; 2Tm 4, 18; Hb 1, 8; 5, 6; 7, 17.21.24.28; 9, 14; 10, 12; 13, 8.21; 1P 4, 11; 5, 11; 2P 1, 11; 3, 18; 1Jn 5, 20; Jud 25; Ap 1, 6.18; 4, 9s; 5, 13; 7, 12; 10, 6; 11, 15; 15, 7. Dios es el que vive por los siglos de los siglos; a él gloria por los siglos de los siglos. Pero el N. T. casi no habla directamente de la eternidad de Dios, y mucho de la vida eterna, etc. Es diferente considerar abstractamente la eternidad a desear o afirmar la vida o la gloria para siempre, como lo hace el

DIOS UNO Y TRINO I

"para siempre" corresponde a un profundo deseo del hombre, que busca la vida eterna. ¿Se habla de la inmutabilidad divina? Según Hb 1, 11 y citando Sal 102, 26-28, como ya vimos, el Señor (aplicado a Cristo) permanece, es el mismo, ante el envejecimiento y cambio de los otros.¹ Al final, según Hb 12, 26s, Dios estremecerá la tierra y el cielo una vez más, esto significa que se cambiará todo lo conmovible, ya que son creaturas, para que permanezca lo inconmovible, y el reino que recibimos es inconmovible.² Según Sant 1, 17, todo don perfecto descende del Padre de las luces, en el que no existe vaivén ni sombra por rotación. A mi parecer, las imágenes de esta última cita apuntan a la luz perfecta y a la fidelidad de Dios. Creo que estas citas hay que interpretarlas dentro del contexto general ya visto, principalmente en el sentido de plenitud, permanencia y fidelidad³, y no se puede con ellas probar directamente una concepción muy estricta de inmutabilidad, a lo griego⁴, del Dios viviente que se revela e interviene en la historia con amor indecible, que es soberanamente libre, que envía al Hijo y al Espíritu.⁵

El caso límite es el de la encarnación del Hijo. El Hijo, siendo de condición divina se anonada (kénosis) a sí mismo, tomando la condición humana hasta la muerte en cruz⁶; el Verbo que existía en el comienzo se hace carne, poniendo su tienda entre nosotros.⁷ ¿Cómo puede el Verbo inmutable hacerse algo?, se pregunta K. Rahner.⁸ Primero recuerda como fe de la Iglesia: un Dios inmutable, sin devenir y eterno en su plenitud consumada, expresada en el concilio Vaticano I en 1870

N. T. En este segundo caso se parte de una plenitud que se proyecta hacia adelante (que permanece) y en la que se espera participar.

¹ La Palabra de Dios permanece para siempre (1P 1, 25, citando Is 40, 6-8). El cielo y la tierra pasarán, pero las palabras de Cristo no pasarán (Mt, 24, 35par). Véase Jn 8, 35; 2Co 9, 9 (citando Sal 112, 9gr); Hb 7, 24; 1P 1, 23.

² Véase 1Co 3, 14.

³ Dice Serenità (*op. cit.*, 528): "La experiencia cada vez más profunda de la constancia, poder, fidelidad y amplitud de la bondad salvífica de Dios ayudó a la fe de Israel a explicitar algunas características fundamentales de su Dios; en su vitalidad salvífica, en su voluntad de presencia misericordiosa al lado de su pueblo, Dios no encuentra obstáculos o disminuciones ni en debilidades intrínsecas de su propio ser, ni en cambios caprichosos de sus propias decisiones, ni en fuerzas contrarias procedentes de la naturaleza desencadenada o del corazón orgulloso del hombre. Posee realmente una plenitud infinita de ser y de vida que le permite mantenerse fiel a sus promesas, guiando hacia el fin que desea todas las fuerzas presentes en la naturaleza y en la historia humana". Y después comenta (*Ib.*, 533): "¿Por qué el hombre es infiel a sus promesas? Porque no tiene una riqueza ontológica suficiente para mantener su fidelidad a todas las promesas que hace. Por tanto, la idea de una inmutabilidad de Dios como permanencia en una densidad de existencia ontológica tiene que aceptarse necesariamente, pero sólo como un momento de esta inmutabilidad más compleja que es la fidelidad de Dios a sus promesas y que supone por tanto un verdadero devenir, porque Dios quiere ser fiel a su compromiso con las cosas del hombre".

⁴ La escuela cristológica de Antioquía, que le gusta separar en Cristo lo divino de lo humano, insistió mucho en la inmutabilidad de Dios.

⁵ Forte (*op. cit.*, 148) se expresa así: "Es el misterio de su eternidad, como perenne presencia de la vida divina y, en categorías bíblicas, como fidelidad de su amor a todo 'hoy' del amor. En este sentido es comprendida también la inmutabilidad divina: ella no es la indiferencia de un 'Dios ocioso', ni la no circulación de un 'Dios muerto', sino el dinamismo perenne del amor de un Dios viviente, siempre igual a sí mismo y siempre nuevo, su fidelidad absoluta a todas sus promesas. Dios no cambia porque ama desde siempre y para siempre y en este 'hoy': ¡Dios es inmutable en la fidelidad de su amor!. Pero en esta misma libre fidelidad, él siempre es nuevo en el amor... En el devenir de la cruz y de la resurrección se manifiesta el misterio del devenir en Dios, como ingreso en la alteridad y como comunión 'nueva' del Padre y del Hijo en el Espíritu. Esto que así es expresado respecto a la vida trinitaria, puede ser confesado, en relación al Dios uno, unidad insondable y viviente de los Tres, como el misterio del devenir del Dios inmutable. La inmutabilidad divina es la permanente plenitud de la vida de Dios, como eterno proceso de su Amor..."

⁶ Flp2, 6-8.

⁷ Jn 1, 1.14.

⁸ *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 2a ed., Barcelons 1979, pp. 260-265.

DIOS UNO Y TRINO I

(DS 3001, Dz 1782). Después dice que es insuficiente la respuesta de la escolástica tradicional. "El Logos, dice ésta, asume en sí sin cambio aquello que como realidad creada tiene un devenir, a saber: la naturaleza humana de Jesús; y así todo devenir y toda historia, con su fatiga, estaría del lado de acá del abismo absoluto, el cual separa sin mezcla al Dios inmutable, necesario, y el mundo mutable, condicionado e histórico del devenir. Pero a pesar de estas afirmaciones, sigue siendo verdad que el Logos se ha hecho hombre, que la historia en devenir de esta realidad humana ha pasado a ser su propia historia, que nuestro tiempo se ha convertido en el tiempo del eterno y nuestra muerte en la muerte del Dios inmortal".¹ Entonces responde Rahner: el Verbo Dios es inmutable en sí, pero puede devenir, dada su libertad infinita, mutable en lo otro de sí. Esta mutación no sólo afecta a su naturaleza humana, que es finita, sino al mismo Verbo.² Y ahí está justamente el misterio.³ Rahner nos exhorta a mantener a la vez los dos polos de la tensión del misterio, la inmutabilidad y la mutabilidad, así como mantenemos los dos polos respecto a Dios: unidad y Trinidad.

Podemos preguntarnos ahora si Dios puede sufrir. Por un lado, está más allá del tiempo, en el cielo, y es declarado bienaventurado, feliz.⁴ Por otro lado, el amor por los hombres suele ir acompañado de dolor. Y Dios nos ha amado sin medida.⁵ Es evidentísimo el dolor de Cristo en la cruz, que se expresaba también en el diálogo entre el Hijo y el Padre. ¿Hay dolor del Padre? Jesús nos habla, en parábola, de la alegría del Padre por el retorno del hijo que estaba perdido.⁶ A esta emoción correspondería un dolor anterior.⁷ Este Padre nos recuerda algunas conmociones afectivas expresadas por el Dios del A. T.⁸ Sobre el Espíritu sólo tendríamos el solitario "no constriñer al Espíritu Santo" de Ef 4, 30⁹, del cual no se puede concluir mucho. W. Kasper¹⁰ se expresa así respecto al dolor en Dios: "Hemos llegado al punto decisivo: la autoenajenación de Dios, su impotencia y su sufrimiento no son expresión de carencia, como en el ser finito, ni de una necesidad fatal. Cuando Dios padece, padece de modo divino: su pasión es expresión de su libertad; Dios no es atrapado por el sufrimiento, sino que se deja libremente alcanzar de él. No sufre como la criatura, por deficiencia en el ser; sufre por amor y en su amor, que es la superabundancia de su ser. El devenir, el

¹ *Ib.*, 262.

² Es la kénosis del Verbo. "Y esta posibilidad no ha de pensarse como signo de su indigencia, sino como cumbre de su perfección, que sería menor si él no pudiera llegar a ser menor de lo que es permanentemente" (*Ib.*, 263). "Porque Dios puede esto, porque esto es su libre posibilidad originaria, por lo cual en la Escritura es definido como el amor, en consecuencia su poder ser creador -la capacidad de poner simplemente lo otro, sin darse a sí mismo hacia afuera- es sólo la posibilidad derivada, limitada y secundaria, que a la postre se funda en esta auténtica posibilidad originaria de Dios, a saber, la de poderse dar hacia afuera, a lo no divino, y la de poder tener con ello realmente una historia propia en lo otro, pero como su propia historia" (*Ib.*, 264).

³ Algo parecido puede decirse respecto a la muerte de Dios.

⁴ 1Tm 1, 11; 6, 15. Es el único bueno (Mc 10, 18par).

⁵ El tema de la ira de Dios retrocede en el N. T. Dios en su libre amor se autolimita.

⁶ Lc 15, 11-32. Sus entrañas se conmovieron. Es verdad que es una parábola, pero refleja esa alegría que hay en el cielo por un pecador que se convierte más que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión (Lc 15, 7).

⁷ Juan Pablo II, en *Donum et Vivificantem* (núm. 39), nos dice: "La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: "Estoy arrepentido de haber hecho al hombre" (Gn 6, 7)... En definitiva, este inescrutable e indecible '*dolor*' de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, para que, por medio del misterio de la piedad, en la historia del hombre el amor pueda revelarse más fuerte que el pecado."

⁸ P. e. Is 54, 7s; Os 11, 8s; Jr 31, 20. Véase Gn 6, 6; Ex 32, 12.14; 1S 15, 11; Am 7, 3.6; Jr 26, 3.13.

⁹ Cf. Is 63,10. Véase 1Ts 5, 19.

¹⁰ *El Dios*, 226s. Kasper es de una generación posterior a Rahner.

DIOS UNO Y TRINO I

sufrimiento, el movimiento de Dios no convierten a Dios en un Dios potencial, que sólo mediante el devenir alcanza la plenitud de su ser; ese tránsito de potencia a acto queda excluido en Dios. El devenir, el movimiento, el sufrimiento de Dios significan que debemos concebir a Dios como plenitud de ser, como pura actualidad, como superabundancia de vida y amor. Siendo Dios la omnipotencia del amor, puede realizar, por decirlo así, la impotencia del amor; puede entrar en el sufrimiento y en la muerte sin sucumbir a ellos". Y añade después¹: "El amor implica una unidad que no absorbe al otro, sino que le acoge y le afirma en su alteridad y le inicia así en la verdadera libertad. El amor, que no ofrece algo a otro, sino que se ofrece a sí mismo, supone en esta misma autocomunicación una autodistinción y autolimitación. El amante debe retraerse, porque no se trata de él, sino del otro. Es más: el amante se deja afectar del otro; se hace vulnerable en el amor. *Así, amor y sufrimiento se corresponden*. Pero el sufrimiento del amor no es una afección pasiva, sino un dejarse afectar activo. Siendo Dios amor, puede padecer y manifestar así su divinidad. La autoenajenación de la cruz no significa, pues, desdivinización, sino una glorificación escatológica. *La distinción eterna, intradivina, del Padre y del Hijo es la condición trascendental de la posibilidad del autodespojo de Dios en la encarnación y en la cruz*. Es algo más que una especulación más o menos interesante; significa que hay en Dios, desde la eternidad, espacio para el hombre, espacio también para un verdadero *sympathein* (sufrir con) con el sufrimiento de los hombres. El Dios cristiano, el de Jesucristo, no es, pues, un Dios a-pático, sino sim-pático en el sentido literal del término: el Dios que sufre con el hombre".²

Considerado lo que respecta al tiempo, vamos ahora la tema de la invisibilidad de Dios. A Dios ningún hombre lo ha visto ni lo puede ver.³ El habita en la luz inaccesible.⁴ Y verlo, según Ex 33, 20.23⁵, sería morir. Sólo lo ha visto el Dios unigénito, que está en el seno del Padre. Y él nos

¹ *Ib.*, 228.

² Dice Forte (*op. cit.* 108-110): "Es propio de la infinitud del amor divino llegar hasta aceptar la posibilidad del no-amor del otro. Pero este posible no-amor, llegado a ser realidad en el drama del pecado, no deja indiferente al que ama: el Amante se deja marcar profundamente por el otro, en la alteridad del Amado, raíz intratrinitaria de toda otra alteridad. El amor llega a ser vulnerable: "Sin dolor no se vive en el amor" (Tomás de Kempis)... El signo de esta libre vulnerabilidad del amor eterno, de este dolor divino causado por el no-amor de la creatura amada gratuitamente, es la cruz del Hijo de Dios... Dios sufre: el Padre sufre por el 'no' de la creatura amada y hace fiesta por su regreso (cf. Lc 15, 11ss: la parábola de la misericordia del Padre y de los dos hijos infieles); el Hijo sufre en la solidaridad con aquellos que están exiliados de Dios (cf. Mc 12, 1ss: la parábola de los viñadores homicidas y el Hijo predilecto enviado por amor a ellos). Este sufrimiento divino de ninguna manera es signo de límite, sufrimiento pasivo, que es sufrido a causa de la finitud del ser. El es, por el contrario, sufrimiento activo, que revela la plenitud del ser en el amor, porque es libremente aceptado en la infinita generosidad del amor creador y redentor. Dios sufre porque ama a sus creaturas: la condición intradivina de esta posibilidad de sufrir es la alteridad entre el Padre y el Hijo, expresión de la infinita sobreabundancia y de la radical fecundidad del amor eterno... El sufrimiento divino, entonces, sólo es admisible trinitariamente: no es el sufrimiento de un Dios indiferenciado, sino el sufrimiento en Dios, el sufrimiento del Padre que ama, y de su unigénito, entregado al dolor y a la muerte por amor a los pecadores, el sufrimiento en la historia eterna del amor".

Dice M. Löhrer, *Propiedades y formas de actuación de Dios. Observaciones dogmáticas*, p. 251, en *Mysterium Salutis* II, 2a ed., Madrid 1965, pp 249-267: "**apathés** (imposible) no supone de ninguna manera que Dios no tome parte en lo que ocurre en la creación, sino que Dios se determina a sí mismo en grado eminente". "Sin embargo, lo mismo que otras aserciones negativas, de acuerdo con la teología de los Padres, hay que entender también la inmutabilidad de Dios primariamente en un sentido positivo, y como tal expresa sobre todo la autodeterminación libre de Dios, que no está expuesto en su ser ni en su acción a ningún tipo de necesidad que se le imponga por parte de lo no divino" (*Ib.*, 265).

³ 1Tm 6, 16. Cf. Jn 1, 18; 1Jn 4, 12

⁴ Dios es luz (1Jn 1, 5; cf. Sant 1, 17; 1P 2, 9; 1Jn 1,7; véase Lc 2, 32; Jn 1, 4-9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35s46). Esto no quiere decir que no actúe entre nosotros y no se oiga su voz. El Dios inaccesible se ha vuelto accesible en Cristo Jesús.

⁵ Cf. Ex 20, 19..

DIOS UNO Y TRINO I

lo ha contado.¹ Es el revelador.² Más aún, él es la imagen visible del Dios invisible.³ Para el hombre que siempre quiere ver al Padre⁴, ver a Cristo es verlo.⁵ El Hijo es lo visible de Dios, como dirá S. Ireneo.⁶ Pero en la Jerusalén celestial veremos a Dios cara a cara⁷, y esto nos transformará. Ver a Dios paternalmente, será la vida eterna, la incorrupción, como atestigua S. Ireneo.⁸ Pero en esta tierra estamos condicionados por la carne y llevamos la imagen del hombre terrestre.⁹ Lo que nace de la carne es carne¹⁰, y Dios es espíritu. Pero nosotros ya hemos nacido del agua y del Espíritu, por eso ha llegado la hora de adorarlo en Espíritu y en verdad.¹¹ En este contexto se dice que Dios es invisible.¹²

Eternidad e invisibilidad, de fuerte raigambre véterotestamentaria, ponen a Dios en un más allá, en el cielo. Ahí es donde el Omnipotente se sienta solemnemente en el trono en Ap.¹³ Más allá de estas categorías, Dios es el Señor de la gloria, de la que vamos a participar por gracia. Es el santo. Este lenguaje trata de hacer vislumbrar la trascendencia del omnipotente, absolutamente libre, como hemos visto antes. El concilio Vaticano I (1870) confesará que "existe un solo Dios verdadero y vivo, creador y Señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en inteligencia y voluntad y toda perfección, que siendo una substancia espiritual singular, del todo simple e inmutable, ha de ser dicho distinto del mundo en realidad y por esencia, beatísimo en sí y por sí, e inefablemente excelso por sobre todo lo que existe además de él o puede ser concebido" (DS 3001, Dz 1782).¹⁴

Pero, junto con la trascendencia está la inmanencia de Dios: es el Dios con nosotros¹⁵, es el Dios que se anonadó y se dio a sí mismo en Jesucristo, cuyo Espíritu habita en nosotros.¹⁶ Es el Dios que por gracia nos hace hijos de él, partícipes de su naturaleza¹⁷, miembros de Cristo.¹⁸ Es el

¹ Jn 1, 18. Cf. Jn 3, 11.31s; 6, 46; 8, 38.

² Como ya hemos visto, el Espíritu, que escruta las profundidades de Dios (1Co 2, 11), también revela, pero él nos cuenta lo que ha recibido de Jesús, porque todo lo del Padre es de Jesús.

³ Col 1, 15. Cf. 2Co 4, 4

⁴ Cf. Jn 14, 8.

⁵ Jn 14, 9. Cf. Jn 12, 45.

⁶ *Adv haer*, IV, 6, 6.

⁷ Cf. 1Co 13, 12; Ap 22, 4. Véase Jn 17, 24; 1Jn 3, 2. Puede verse 2Co 5, 7.

⁸ *Ad Haer*, IV, 20, 5s; IV, 38, 3. "La gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios" (Ireneo, *Ad Haer*, IV, 20, 7).

⁹ Cf. p. e. 1Co 15, 48-50

¹⁰ Jn 3, 5s. Véase Jn 6, 63.

¹¹ Jn 4, 23s.

¹² 1Tm 1, 17. Cf. Rm 1, 20; Col 1, 15.

¹³ Dios en el Ap es llamado "el que se sienta en el trono" (3, 21; 4, 2s.9s; 5, 1.7.13; 6, 16; 7, 10.15; 19, 4; 20, 11; 21, 5).

¹⁴ Cf. DS 800, Dz 428. Puede verse el resumen de las declaraciones del magisterio que presente Löhrer, op. cit., 256-258.

¹⁵ Mt 1, 23; 28, 20; Jn 1, 14; 14, 16, etc. Cf. Ex 3, 14. Obviamente que es un Dios personal, porque estamos hablando de amor. Según Serenthà (op. cit., 522), "El punto de partida (del dinamismo de la revelación neotestamentaria) es el acontecimiento histórico de Jesús, como acto de una cercanía definitiva y sorprendente de Dios al hombre, de la que se deducen dos consecuencias opuestas y complementarias: la infinita ternura del amor de Dios y la situación de extrema seriedad en que llega a encontrarse el hombre".

¹⁶ En ese Dios nos movemos, existimos y somos, como dice Pablo a los del areópago (Hch 17, 28).

¹⁷ 2P 1, 4.

¹⁸ 1Co 6, 15; 10, 16; 12, 12.27; Ef 1, 22s; 4, 12.15s; 5, 23.30; Col 1, 18.24; 2, 17.19

DIOS UNO Y TRINO I

Dios diferente¹, el de la bienaventuranzas, que muestra su sabiduría y su poder en la locura y debilidad de la cruz. La pascua, gracias a la cual Dios justifica al impío y muestra su amor indecible, es la gran experiencia cristiana. En resumen, justamente porque el cristiano lo concibe en la máxima trascendencia, puede ser el máximo inmanente (sólo porque es Dios) y viceversa.² Es lo de Agustín: Dios es lo más superior a lo más alto mío y lo más interior a lo más íntimo mío.³ Mientras más nos aproximamos a él, más crece el misterio, porque en toda semejanza, mayor es la diferencia.⁴ Esta es nuestra experiencia de Dios, que tiende a desvirtuarse cuando no se mantiene la dialéctica entre trascendencia e inmanencia, cuando no se respeta el misterio que es nuestra vida.⁵ Pero de ella trataremos en la sección siguiente. El N. T. nos ha llevado a una máxima e increíble dialéctica entre trascendencia e inmanencia.

¹ El totalmente otro. Cf. p. e. Is 31, 3; Os 11, 9.

² Dios revelándose se oculta (se oculta en el velo de nuestro lenguaje) y ocultándose se revela (p. e. en la cruz). "El Dios bíblico es ante todo el Dios cercano, pero para hacer que el hombre mida toda la condescendencia de que Dios da pruebas al acercarse al hombre, se hace mención de la radical distancia ontológica que separa a Dios del hombre" (Serenthà, *op. cit.*, 534).

³ Cf. *Conf.* III, 6 (11), 57s, CChL 27, p. 33.

⁴ Cf. DS 806, Dz 432 (concilio Lateranense IV del año 1215). Dice Agustín: "Advertí suficientemente para que esta imagen, hecha por la misma Trinidad y deteriorada por su propio vicio, nadie así la compare con la misma Trinidad que piense que le es del todo semejante, sino más bien para que en cualquiera semejanza vea también una gran semejanza" (*De Trin.* XV (39), 20,60-64, PL 42, 1088, CChL 50A, p. 517; cf. *Sermo* 52, 6, 17, PL 38, 361; *Ep* 169, 2 (6), CSEL 44, p. 615, 15- 616, 9)

⁵ Uno de los peligros de desvirtuamiento en el presente, podría llegar a ser el opacar la monarquía del Padre y hablar demasiado, por así decirlo, de la "sociedad trinitaria", y/o de su fuerte proyección antropológica u ontológica.

B) A partir de la experiencia creyente

En la parte anterior nuestro punto de partida fue la revelación neotestamentaria: cómo Dios se ha dicho a sí mismo en Jesucristo. De esta manera profundizamos en las relaciones entre el Hijo y el Espíritu dentro del dinamismo de la unidad divina. Ahora queremos invertir los polos, partiendo esta vez del hombre. Porque el conocimiento del Dios uno y trino, del que tratamos, es el resultado de un encuentro, donde Dios encuentra al hombre, a un hombre creado y agraciado por él, a un hombre que lo busca; y donde el hombre encuentra a su Dios. El dinamismo del hombre no descansa hasta encontrarlo. "Porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti".¹ Obviamente la iniciativa y la gracia, presente en todo el tejido del buen actuar del hombre, son de Dios. Pero se trata de un hombre que busca a Dios.

Por tanto, lo que centra esta parte del trabajo no es la simple naturaleza humana ni la pura antropología, sino la experiencia creyente, la búsqueda de Dios. Porque es de Dios de quien tratamos aquí. En esas experiencias vemos cómo la revelación de Dios llega a hombres diversos, en la fe. En ese sentido seguimos, en cierta manera, con el punto anterior de la revelación. Pero ya no estamos directamente centrados en el N. T., sino en el hombre que recibe esa revelación, aunque se trate de la misma revelación de Dios en Jesucristo. La recepción es diversificada dependiendo, además de cómo Dios se le comunica, de múltiples condicionantes humanos. Es decir, las experiencias de Dios son múltiples. Aquí, como botón de muestra que nos sirva para reflexionar, sólo nos detendremos brevemente en tres, que obviamente pudieron ser otras. La primera se sitúa en la antigüedad, la siguiente en la Edad Media y la última en la modernidad. Me refiero a Agustín, Anselmo y Rahner.

1) La experiencia de Dios en Agustín²

Señalaremos sólo algunos aspectos en esta personalidad genial y de múltiple facetas. Su larga y difícil conversión³ nos da ya a entender la profundidad vital de su fe en el tardíamente descubierto Dios cristiano. Corresponde a su apasionada y existencial búsqueda de Dios.⁴ Dios para Agustín es todo: su salvador, su felicidad. Su primera gran experiencia de Dios se da en un marco neoplatónico⁵ de vuelta sobre sí mismo⁶: "Y advertido (por ciertos libros de los platónicos) de

¹ Agustín, *Conf* I, 1, 1.

² Para una exposición más amplia remito a mi artículo *Algunos aspectos de la visión de Agustín sobre Dios*, Teología y Vida 39(1998)270-287 y a mis apuntes *Historia del Dogma Trinitario hasta S. Agustín*.

³ Puede verse mi esbozo de ella (*La conversión de San Agustín*) en Mensaje 27(1978)32-40.

⁴ "¿Quién me dará el reposar en ti? ¿Quién me dará el que vengas a mi corazón y lo embriagues para que olvide mis males y te abrace a ti, mi único bien?... Dime, por misericordia, Señor Dios mío, ¿quién eres para mí? Di a mi alma: yo soy tu salvación... Correré detrás de esta palabra y te asiré. No me escondas tu rostro. Muera, no sea que muera, para ver tu rostro" (*Conf* I, 5 (5), 1-11, CChL 27, p. 3).

⁵ Lo que desea conocer es Dios y el alma, y nada más (*Sol* I, 2, 7, CSEL 89, p. 11, 15-17). Cf. *Ib.* II, 1, 1, CSEL 89, p. 45, 11.

⁶ Posteriormente confesará: "¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tu estabas dentro de mí y yo afuera y allá te buscaba, y me lanzaba torpemente sobre esas cosas bellas que hiciste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si en ti no estuvieran, no existieran. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste, resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste perfume y aspiré y suspiro por ti; gusté y tengo hambre y sed; me tocaste y me inflamé hacia tu paz" (*Conf* X, 27 (38)). Pero Agustín descubrirá en la creación las huellas de la Trinidad y desde la creación se eleva también hacia la hermosura de Dios. "Señor, yo no dudo de que te ame; por el contrario, en mi conciencia, estoy cierto de ello. Tú golpeaste mi corazón con tu palabra, y te amo. Por lo demás, el cielo y la tierra, y todo lo que en ellos existe, he aquí que me dicen, por todas partes,

volver a mí mismo., yo entré en mi intimidad bajo tu conducción. Y pude hacerlo porque tú te hiciste mi ayudador. Entré y vi con el ojo (cualquiera sea su especie) de mi alma por sobre el mismo ojo de mi alma, por sobre mi mente, la luz inmutable... Golpeaste la debilidad de mis vista con la vehemencia de tus rayos sobre mí, y temblé de amor y de horror. Y encontré que estaba lejos de ti, en la región de la desemejanza".¹

Agustín afirmará después que en todo juicio de la inteligencia hay una iluminación por la verdad divina, que es el Verbo²: "Otra cosa, sin embargo, es la misma luz, con la que el alma es iluminada para que vea todo, que es verdaderamente entendido o en sí o en ella, porque esa luz ya es el mismo Dios. Pero ésta (el alma) es creatura, que, aunque hecha racional e intelectual a imagen de Dios, cuando se esfuerza por mirar aquella luz, palpita por su debilidad y se queda corta. De ahí, no obstante, lo que, como puede, entiende. Por lo tanto, cuando es raptada hacia allá y sustraída a los sentidos carnales, se presenta más expresamente a aquella visión, no con movimientos locales sino con cierto modo propio, y también ve por sobre sí misma aquello, ayudada por lo cual ve todo lo que también entiende en sí".³

Pero su experiencia de Dios no sólo está ligada a la búsqueda de la verdad sino también al amor, a la búsqueda de la felicidad, que sólo se alcanza en Dios, bien sumo. Es una aspiración de todo el hombre⁴, es el ansia del corazón. Conocemos a Dios en la medida en que lo amamos y su amor nos transforma. El amor verdadero es el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo.⁵ Sólo de Dios se puede gozar como fin último. "¡Cuánta será aquella felicidad, donde no habrá ningún mal, no faltará ningún bien, se estará dedicado a las alabanzas de Dios, que será todo en todos!".⁶ Este encuentro con Dios es una gran gracia, es obra de Dios. Después del largo fracaso de sus propios esfuerzos, Agustín nos describe maravillosamente este encuentro transformante con Dios en el jardín de su casa.⁷ Es un Dios providente que lo había ido encontrando en la historia de su vida.⁸ Su conversión fue eclesial. Desde niño había bebido con la leche materna el nombre de Cristo.⁹ La oración de Mónica y su presencia en Milán lo acompañan. Agustín se convierte junto con Alipio, oído el testimonio sobre Antonio y otros, y va a arrastrar a su grupo de amigos. Agustín es recibido

que te ame..." (*Conf* X,6 (8), 1-3, PL 32, 782, CChL 27, p. 158). "Yo he interrogado la tierra, y ella me dijo: yo no soy... Y dije a todos los que rodean las puertas de mi carne: habladme de mi Dios, (ya) que vosotros no lo sois; decidme algo de él. Y ellos exclamaron con gran voz: él nos hizo" (*Conf* X,6 (9), 22-30, PL 32, 783, CChL 27, p. 159).

¹ *Conf* VII, 10 (16), 1-5.15-17, CChL 27, p. 103.

² Cf. *Sol* I, 1, 3, CSEL 89, p. 5, 13-15; *De mag* 11 (38), 46-51, CChL 29, p. 196; 12 (40), 30-14 (46), 45, CChL 29, pp. 197-203; *C. ep Man* 36, 41, PL 42, 202; *Conf* VII, 17 (23), 1-32, CChL 27, p. 107; XII, 25 (35), 33-37, CChL 27, p. 235; *De Trin* VIII, 9 (13), 36-38, CChL 50, p. 290; *Ib.* XII, 15 (24), 12-17, CChL 50, p. 378, etc.

³ *De Gn litt* XII, 31, 59, CSEL 28, 1, p. 425, 22-p. 426, 5.

⁴ "Y sin embargo, amo cierta luz y cierta voz y cierto perfume y cierto alimento y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, perfume, alimento, abrazo de mi hombre interior. [A mi Dios,] donde resplandece para mi alma aquello que el espacio no contiene; donde resuena lo que el tiempo no arrebató; donde se exhala un perfume que el viento no dispersa; donde se saborea lo que la voracidad no disminuye; donde está adherido lo que la saciedad no desgarró. Esto es lo que amo, cuando amo a Dios" (*Conf* X, 6 (8)).

⁵ *De civ* XIV, 28, 1-12, CChL 48, p. 451. Cf. S. Zañartu, *La Ciudad de Dios según el "De civitate Dei" de San Agustín*, Mensaje 32(1983)398-404.

⁶ *De civ* XXII, 30, 1-3, CChL 48, p. 862.

⁷ *Conf* VIII, 8ss (19ss). Agustín llegará a ser el doctor de la gracia.

⁸ Agustín declara en *Conf* VI, 5 (7): "Porque ningún ataque de las objeciones calumniosas que había leído en numerosos escritos de filósofos opuestos entre ellos, jamás pudo conseguir alguna vez que rehusara creer que tú existes -fuera lo que fueras, lo que yo ignoraba- o que el gobierno de las cosas humanas te pertenece".

⁹ Cf. *Conf* III, 4 (8), 32-37, CChL 27, p. 30.

DIOS UNO Y TRINO I

por la Iglesia de Ambrosio, a quien admira. Ese Dios es el Dios de la Biblia, que él había menospreciado en su juventud en Cartago, porque la letra mata y sólo el Espíritu vivifica.¹

Gran polo de atracción de Agustín es la inmutabilidad y eternidad de Dios. Dios es el verdadero ser.² Es el encuentro entre la creatura, que es pecadora, y su Dios y salvador. Notable es la experiencia de Ostia, que sucede durante un ferviente diálogo del ya convertido con su madre Mónica, poco antes de la muerte de ésta. Estaba apoyado en una ventana que daba al jardín interior en un íntimo coloquio sobre la vida y felicidad eternas en presencia de la Verdad, cuando se fue elevando, con afecto ardiente, por sobre las cosas terrenas y llegó a su propio espíritu (*mentes*) y lo trascendió y alcanzó la región de la abundancia inagotable: "Y mientras hablamos y aspiramos ávidamente hacia ella (*illi*), la alcanzamos un poco en un impulso total del corazón, y nosotros hemos suspirado y dejamos ahí atadas las primicias del espíritu y retornamos al estrépito de nuestra voz. ¿Pero qué hay semejante a tu Palabra, nuestro Señor, que permanece en sí sin vejez y renovando todas las cosas?".³ Y prosigue Agustín parafraseando esta experiencia: "Si en alguien callase el tumulto de la carne, si callasen las imágenes de la tierra y de las aguas y del aire, si también los cielos callasen, si el alma misma callase y se trascendiera no pensando en sí misma, si callasen los sueños y las revelaciones imaginarias, si en él callasen por completo toda lengua y todo signo y todo lo que se hace pasando - puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oídos: no somos nosotras las que nos hicimos sino que nos hizo aquél que permanece para siempre-, esto dicho, si callaran porque dirigieron el oído hacia aquél que las hizo y si hablara él sólo no por medio de ellas sino por sí mismo de modo que oyéramos su palabra no por lengua de carne ni por voz de ángel ni por sonido de nube ni por enigma de semejanza sino que le oyéramos a aquél, a quien amamos en ellas, a él mismo sin estas cosas - como al presente nos elevamos y tocamos en un rápido pensamiento la Sabiduría eterna que permanece por sobre todo-, si esto se prolongara y fueran retiradas todas las otras visiones de índole muy inferior y ésta única arrebatara y absorbiera y sumergiera en los goces interiores al que la contempla, de modo que así fuera la vida eterna cual fue este momento de inteligencia por el cual habíamos suspirado... ¿no es esto: entra en el gozo de tu Señor? Mas, ¿cuando será esto? ¿No es cuando todos resucitemos pero no todos seamos cambiados?".⁴

Según Agustín, los platónicos, en cierta manera pueden divisar la Trinidad.⁵ Pero los platónicos no tenían camino para llegar a ella, a la patria⁶, porque por soberbia¹ no aceptaban al único

¹ Cf. *Conf* VI, 4 (6).

² Cf. *De mor* I, 14, PL 32, 1321; *De vera rel* 18 (35) 1-5, CChL 32, p. 208; *En Ps* 101 II, 10, 11-53, CChL 40, p. 1444s; *Ib.* 121, 5, 4-22, CChL 40, p. 1805; *De doct chr* I, 32 (35), 6-10, CChL 32, p. 26; *De Trin* V, 2 (3), 1-17, CChL 50, p. 207s; *Ib.*, VII, 5 (10), 16-22, CChL 50, p. 261; *Sermo* 6 (4), 72-78, CChL 41, p. 64; *Ib.* 7 (7), 156-167, CChL 41, p. 75, etc. En todos estos textos utiliza Ex 3, 14. Véase *Conf* VII, 11 (17), 1-7, CChL 27, p. 104; *De civ* XI, 10, 1s, CChL 48, p. 330.

³ *Conf* IX, 10 (24), 27-30?, CChL 27, p. 147s.

⁴ *Conf* IX, 10 (25).

⁵ Agustín dice leer en los Platónicos lo mismo que en el comienzo del prólogo de Jn (*Conf* VII, 9 (13s), 1-36, CChL 27, p. 101s; *Ib.* VIII, 2 (3), 8s, CChL 27, p. 114; *De civ* X, 23, 8ss, CChL 47, p. 296; *Ib.* X, 29, 1-6.99-104, CChL 47, p. 304.306).

⁶ Cf. *Conf* VII, 9 (14), 1-21 (27), 42, CChL 27, pp. 101-112; *De civ* X, 24, 12-22, CChL 47, p. 297; *Ib.* X, 29, 1-109, CChL 47, pp. 304-307. Véase *De Trin* IV, 15 (20), 1-19, CChL 50, p. 187. Nos dice G. Madec: "El platonismo, tal cual Agustín lo conoció, sufría a sus ojos, de una contradicción interna, de una incoherencia entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento de Dios y la idolatría. El cristianismo, por el contrario, instaurando la coherencia entre la práctica y la teoría, dicho de otra forma entre la religión y la filosofía, aseguraba el cumplimiento del platonismo. Es así como Agustín tuvo el sentimiento de llegar a término en su búsqueda de la Verdad, cuando pudo unir, en la persona de Cristo, la sabiduría del Hortensio, el Intelecto de los libros platónicos y el Verbo del prólogo joánico. Y desde entonces, Agustín

DIOS UNO Y TRINO I

mediador, el hombre Cristo Jesús. Avistar la Trinidad, no desde la encarnación, lo que invierte el orden normal, lleva a O. Du Roy a decir: "No es la economía de la Redención el punto de partida de este *intellectus fidei* de la Trinidad. Es, por el contrario, la economía de la creación y de la iluminación interior del espíritu."² Pero Agustín manifiesta un tierno amor personal por Jesús, el Salvador, que nos revela el amor humilde de Dios. Habla a menudo del Cristo total: cabeza y miembros. Agustín muestra un profundo cristocentrismo en su teología. B. Studer³ describe así el profundo cristocentrismo de Agustín: "En todas las fases de su experiencia religiosa y de su pensamiento teológico, Agustín tiene que referirse a Cristo. En su conversión, él lo descubre como *auctoritas* para la fe y como *via* para el retorno a Dios. En su confrontación con los donatistas aparece la presencia de Cristo en la Iglesia con toda claridad. En la controversia pelagiana, que fue lo que más lo desafió teológicamente, su respuesta de nuevo fue cristológica: Cristo no es sólo *exemplum*, modelo de vida cristiana, sino también *adiutorium*, fuente permanente de la gracia que mana de El."⁴ Finalmente, también acontece en la pregunta por el sentido de los *tempora christiana*, a que la historia de entonces lo obligó, que la única respuesta válida de la fe cristiana es con Cristo, único mediador entre Dios y los hombres".

Ciertamente Cristo es una persona. Con todo, su cristología se puede sintetizar en que por Cristo hombre vamos a Cristo Dios.⁵ E ir a Cristo es ir al Padre, porque son consubstanciales.⁶ Cristo intercede por nosotros como hombre y nos escucha como Dios.⁷ Distingue en el *De Trinitate*

estaba en posesión del principio de coherencia de su doctrina, que no es otro que el Cristo: Verbo Dios iluminador y Verbo encarnado salvador" (*Christus*, col. 852s, en *Augustinus-Lexikon* I, col. 845-908).

¹ No aceptaban al Dios humillado de la Encarnación.

² *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Etudes Augustiniennes), Paris 1966, p. 454.

³ *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, p. 212.

⁴ Cristo es el prototipo de la predestinación y de la gracia del cristiano.

⁵ "Por Cristo hombre a Cristo Dios, por el Verbo hecho carne al Verbo que en el principio era Dios junto a Dios" (*In Joh* XIII, 4, 14-16, CChL 36, p. 132). "Desde aquí hay que ascender, hacia allá hay que ascender: de su ejemplo a su divinidad" (*En Ps* 119, 1, 49-51, CChL 40, p. 1777). Cf. *De doct chr* I, 34 (38), 15-20, CChL 32, p. 28; *Sermo* 141, 4, 4, PL 38, 777. "Dios Cristo es la patria, a la que vamos; el hombre Cristo es el camino, por el que vamos" (*Sermo* 123, 3, 3, PL 38, 685). "Vayamos por El a El, y no erraremos" (*Sermo* 102, 3, 3, PL 38, 573).

⁶ "Pues en cuanto es hombre, es mediador; pero en cuanto es Verbo, no está al medio, porque es igual al Padre y Dios junto a Dios, y a la vez un Dios" (*Conf* X, 43 (68), 10-12, CChL 27, p. 192). "Y por esto va él mismo por sí mismo a él mismo y al Padre, y nosotros por él vamos a él y al Padre" (*In Joh* 69, 2, 16s, CChL 36, p. 500). A lo largo de todo el *De Trin* insiste mucho en la igualdad entre el Hijo y el Padre. "Ruega en cuanto es menor que el Padre; en cuanto es igual, escucha junto con el Padre" (*De Trin* I, 10 (21), 70s, CChL 50, p. 59).

Presenta como regla canónica (tomada de las Escrituras y de los doctores): "...Hijo de Dios e igual al Padre según la forma de Dios, en la que es, y menor que el Padre según la forma de siervo que recibió, en la que fue hallado inferior, no sólo respecto al Padre y también al Espíritu Santo... sino también menor respecto a sí mismo" (*De Trin* II, 1 (2), 5-8, CChL 50, p. 81). Cf. p. e. *De div quaest* LXXXIII, 69 (1), 12-16, CChL 44A, p. 184; *De Trin* I, 7 (14), 23-41, CChL 50, 45s; *Ib.* I, 11 (22s), 1-34, CChL 50, 60s; *Ib.* II, 1 (2), 1-15, CChL 50, p. 81s. "La regla de fe católica es tal que cuando algo se dice en la Escritura como que el Hijo fuera menor que el Padre, hay que entenderlo según la asunción (*susceptionem*) del hombre, pero cuando se dicen cosas que lo demuestran igual, hay que recibirlo según aquello que es Dios" (*De div quaest* LXXXIII 69 (1), 12-16, CChL 44A, p. 184). Así no se puede aplicar a la substancia antes de la Encarnación, lo que está dicho de Cristo Jesús en cuanto hombre, sino que hay que distinguirlo (*De Trin.* I, 11 (22), 1-34, CChL 50, p. 60s). "Es, por tanto, el Hijo de Dios igual al Padre por naturaleza, pero menor por estado (*habitu*)" (*De Trin*, I, 7 (14), 35s, CChL 50, p. 46).

⁷ "Pues Cristo es hombre y Dios: reza como hombre, y da lo que reza, como Dios" (*Sermo* 217, 1, PL 38, 1083). Cf. *In Joh* 16, 102, 4, 41-43, CChL 36, p. 597.

XIII¹ entre sabiduría y ciencia de la siguiente manera. La sabiduría es de lo eterno, de lo inmutable: el Verbo, que ilumina el alma con la verdad inmutable, es la sabiduría de Dios. La ciencia es de lo temporal; es para el camino. A ella corresponde la fe en Cristo, el Verbo encarnado. Nuestro camino es por la ciencia, que nos enseña el comportamiento², a la sabiduría. "Nuestra ciencia es Cristo; nuestra sabiduría también es el mismo Cristo. El implanta en nosotros la fe respecto a las realidades temporales; El nos manifiesta la verdad sobre las eternas. Por él proseguimos hacia El; nos dirigimos por la ciencia a la sabiduría; pero del uno y mismo Cristo no nos apartamos, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia".³

Comenta G. Madec⁴: "Tal es la estructura de la teología agustiniana: a la relación ontológica (eternidad-tiempo) corresponde la relación epistemológica (sabiduría-ciencia), y el todo se unifica en la persona de Cristo". "Cristo es el revelador de la Trinidad en cuanto Verbo iluminador y en cuanto Verbo encarnado".⁵ Los platónicos deben su conocimiento de las realidades eternas a la iluminación del Verbo. Madec dirá en otra obra⁶: "Con todo, la economía de la salvación es del orden instrumental... Es porque todo su pensamiento reposa sobre una especie de dualismo ontológico, la oposición entre el ser y el devenir. El esquema 'mutable-inmutable' gobierna su doctrina de la creación, del tiempo y de la eternidad, pero también su cristología y su hermenéutica, como lo ha demostrado Mayer. Para él, no hay absoluto sino Dios: toda creatura, siendo relativa, es también referencial; ella debe ser una incitación al movimiento de trascendencia, a la ascensión hacia Dios mediante la cual el espíritu realiza su vocación ontológica. Esta es también la función del Verbo encarnado... Resultaría de aquí una excesiva insistencia (sobreacentuación) de la naturaleza divina de Cristo en desmedro de la naturaleza humana. Conviene, con todo, recordar también que, si la estructura es platónica, Agustín pretende cristianizarla radicalmente... Hay teocentrismo en el orden de la creación, y cristocentrismo en el orden de la salvación, sin olvidar que "Cristo", para Agustín, es no sólo el Verbo encarnado sino también el Verbo Dios, por el que todo fue hecho". Por tanto, Cristo, mediador, nos confirma la apasionada búsqueda de Agustín del Dios inmutable y eterno, que a algunos podría dar la impresión de ensombrear a veces la importancia de la economía.

También Agustín destaca la misión del Espíritu (que es don y amor), y el Espíritu en la Iglesia.⁷ El Espíritu, proporcionado por el crucificado y resucitado, es la presencia del Dios trino en el creyente. Contra los pelagianos, afirma que es el principio de toda la vida de la gracia.⁸ "Así, pues, el Espíritu Santo, del que El nos dio, nos hace permanecer en Dios y a El en nosotros. El amor hace esto...Pues Dios Espíritu Santo, que procede de Dios, cuando es dado al hombre lo enciende en el

¹ 19 (24), 1-20 (25), 26, CChL 50A, p. 415-418. Cf. *De Trin* XII, 14s (21ss), 1ss, CChL 50, pp. 374ss; XIV, 1 (1-3), 1-80, CChL 50A, pp. 421-424.

² La fe nos purifica.

³ *De Trin* XIII (24), 19, 50-55, CChL 50A, p. 416s. "El mismo, que es la verdad en lo eterno, es, para nosotros, la fe en lo creado (*in rebus ortis*)" (*De cons ev* I, 35 (53), CSEL 43, p. 60, 8s).

⁴ *Christus, scientia et sapientia nostra*, Rech Aug 10(1975)77-85, p. 79.

⁵ *Ib.*, 84.

⁶ *Christus*, 902.

⁷ Respecto a la Iglesia, dice Y. Congar (*Je crois...*, p. 120): "Agustín ve en la Iglesia como dos niveles o dos esferas (círculos): el de la *communio sacramentorum*, que es la obra de Cristo; y el de la *societas sanctorum*, que es la del Espíritu Santo. Este corazón del corazón, él lo llama *ecclesia in sanctis, unitas, caritas, Pax* y también la *Columba*, porque su principio es el Espíritu Santo: aquél que hace en la Iglesia lo que el alma hace en el cuerpo." Cf. *In Joh* 26, 13, 11-25, PL 35, 1612s, CChL 36, p. 266; *Ib.*, 27, 6, 10-25, PL 35, 1618, CChL 36, p. 272s; *Sermo* 267, 4, PL 38, 1231; 268, 2, PL 38, 1232s.

⁸ Cf. Rm 5, 5.

DIOS UNO Y TRINO I

amor de Dios y del prójimo, y el mismo es el amor. Porque el hombre no tiene de dónde amar a Dios sino del mismo Dios".¹ La Iglesia es templo del Espíritu, y así es el templo del Dios trino. El Espíritu obra como alma de la Iglesia.²

Agustín, siguiendo la línea de la consubstancialidad, lega a Occidente la doctrina de que el Espíritu procede del Padre y del Hijo. "Si todo lo que tiene el Hijo lo tiene del Padre, ciertamente del Padre también tiene que de él proceda el Espíritu Santo. El Hijo es nacido del Padre, y el Espíritu Santo del Padre a título de principio (**principaliter**), y sin ningún intervalo de tiempo, dándolo el Padre, en comunión (**communiter**) procede de ambos".³ "Hay que confesar que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo; no son dos principios, sino que como el Padre y el Hijo son un solo Dios, y en relación a la creatura un Creador y un Señor, así en relación al Espíritu Santo son un principio".⁴

Pero el Espíritu, que procede del Padre y del Hijo, es el amor mutuo de ambos, lo común a ambos, su lazo de unión.⁵ "Por lo tanto, el Espíritu Santo es algo común del Padre y del Hijo, sea lo que sea, o la misma comunión consubstancial y eterna: llámese amistad, si se puede decir convenientemente, pero con más propiedad se dice caridad..."⁶ Es el gozo. "Por lo tanto, aquel inefable abrazo (complexus) del Padre y de la Imagen [el Hijo] no es sin fruición, sin caridad, sin gozo".⁷ Varios han criticado a Agustín este restarle dinamismo hacia nosotros a la Trinidad, este encerrarla un poco en sí (como en un triángulo), diríamos en su eternidad. Con todo, ese mismo Espíritu que es caridad en Dios, es lazo de unión para la Iglesia⁸, etc.

¹ *De Trin* XV (31), 17, 120-131, PL 42, 1082, CChL 50A, p. 506.

² Cf. *In Joh* 26, 13, 11-24, CChL 36, p. 266; *Ib.*, 27, 6, 10-25, CChL 36, p. 272s; *Sermo* 267, 4, PL 38, 1231; *Ib.*, 268, 2, PL 38, 1232s.

³ Agustín, *De Trin* XV 26 (47), 98-100. 113-115, CChL 50A, p. 528s. Cf. Agustín, *In Joh* 99, 8, 9-11, CChL 36, p. 587; *De Trin* XV, 27 (48), 16-18 (cf. *Ib.*, 27, 31s), CChL 50A, p. 529s; *Sermo* 71, 16, 26, PL 38, 459; *De Trin.*, XV, 17 (29), 54-62, CChL 50A, p. 503s; IV (29), 20, 102-123, CChL 50, p. 199s: "Pero no dijo 'el que enviará el Padre desde mí', como dijo 'el que yo enviaré desde el Padre', mostrando evidentemente que el Padre es el principio de toda la divinidad, o mejor, de toda la deidad". Véase *De Trin.*, XV, 26 (45), 9-18, CChL 50A, p. 525.

⁴ Agustín, *De Trin* V (15), 14, 32-35, CChL 50, p. 223.

⁵ "Luego el Espíritu Santo es cierta inefable comunión del Padre y del Hijo; y, por esto, quizás se llame así, porque al Padre y al Hijo le puede convenir la misma denominación. Porque en el Espíritu se dice como propio, lo que en ellos se dice como común. Porque el Padre es espíritu y el Hijo es espíritu, y el Padre es santo y el Hijo es santo. Para expresar por el nombre que conviene a ambos la comunión de ambos, el Espíritu se llama don de ambos" (*De Trin* V 11 (12), 29-35, CChL 50, p. 219s). Cf. *De Trin*, V (12-16), 11, 13-16, 4, CChL 50, pp. 219-224; *In Joh* 99, 7, 1-6, CChL 36, p. 586; *De Civ* XI, 24, 13-23, CChL 48, p. 343. Sería propio de Agustín la doctrina que identifica el Espíritu Santo con la caridad.

⁶ *De Trin* VI 5 (7), 16-19, CChL 50, p. 235. Cf. *In Joh* 105, 3, 5-7, CChL 36, p. 604; *De Trin* XV, 27 (50), 87-89, CChL 50A, p. 532; . "El cual Espíritu Santo, según las Santas Escrituras, no es sólo del Padre ni sólo del Hijo sino de ambos, y por eso nos insinúa la caridad común con que mutuamente se aman el Padre y el Hijo" (*De Trin* XV, 17 (27), 2-5, CChL 50A, p. 501). "Y si la caridad con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre demuestra la inefable comunión de ambos, ¿qué cosa más conveniente que sea propiamente llamado caridad aquél que es el Espíritu común a ambos?" (*De Trin* XV 19 (37), 139-143, CChL 50A, p. 513). Cf. *De Trin* XV, 17 (29), 64-72, CChL 50A, p. 504; *Ib.* XV, 17 (31), 96-134, CChL 50A, pp. 505-507.

⁷ *De Trin* VI 10 (11), 29s, CChL 50, p. 242.

⁸ "El Padre y el Hijo quisieron que tuviéramos comunión entre nosotros y con ellos, por lo que les es común a ambos, y hacernos uno mediante aquel don uno que ambos tienen, esto es por el Espíritu Santo, Dios y don de Dios. En él, pues, somos reconciliados con la divinidad y nos deleitamos" (*Sermo* 71, 12, 18, PL 38, 454; cf. *Ib.*, 71, 20, 33, PL 38, 463s). Cf. *In Joh* 39, 5, 2-34, CChL 36, p. 347s. Tenemos al Espíritu Santo si amamos a la Iglesia, y amarla es estar en su comunidad. Cf. *In Joh* 32, 8, 1-25, CChL 36, p. 304. Véase *Sermo* 71, 18, 30-19, 32, PL 38, 461-463.

DIOS UNO Y TRINO I

Agustín se afana por entender y explicar la Trinidad: ¿cómo el Dios uno es trino? Está firmemente anclado en el 'consustancial' de Nicea. "Dar razón de que la Trinidad sea un solo y verdadero Dios y de cuán rectamente se dice, cree y entiende que Padre e Hijo y Espíritu Santo son de una misma substancia o esencia".¹ Y la unidad trinitaria repercute en su obrar ad extra, en la creación. Pues este obrar es unitario, de los tres², ya sea en las teofanías o en las misiones del Verbo y del Espíritu. Pero si la teofanía es realizada por los tres, ella puede significar a uno de ellos.³ Las teofanías ya no son sólo manifestaciones del Verbo revelador, como en Justino y otros Padres. También pueden ser teofanías del Padre, como la voz en el bautismo de Jesús, o del Espíritu o de toda la Trinidad. Esto es una proyección de la igualdad y consustancialidad del Padre y del Hijo. ¿Hasta dónde esto puede desconectar la Trinidad en sí (inmanente) de la Trinidad en la historia de salvación (económica)?

Dios es el incomprehensible.⁴ "Si lo comprendes, no es Dios."⁵ Incomprehensible también resulta el Dios uno y trino. Misterio del Dios trino y uno es que las personas son su substancia. No hay nada en la substancia que no sea las personas y las personas no son otra cosa sino Dios. Por lo tanto, "toda la Trinidad ...no es ninguna otra cosa sino Dios, no es ninguna otra cosa sino Trinidad. Y no hay nada que pertenezca a la naturaleza de Dios que no pertenezca a la Trinidad..."⁶ Esta es una exigencia de la simplicidad divina. Agustín explicará las distintas personas por las relaciones, en lo que aquí no entramos. "Pero, por lo tanto, (el Dios Trino) se dice simple, porque lo

¹ Cf. *De Trin* I, 2 (4), 3-6, CChL 50, p. 31.

² "Padre e Hijo y Espíritu Santo, como son inseparables, así también operan inseparablemente. Esta es mi fe, puesto que ésta es la fe de la Iglesia" (*De Trin* I, 4 (7), 22-5, 1, CChL 50, p. 36). "De los que no es sólo la una y misma substancia sino también la una y misma operación, mediante (per) la propia, una y misma, substancia" (*C. Faust* XV, 6, PL 42, 308). Cf. p. e.: *In Joh* 20, 3, 18-33, CChL 36, p. 204; *Ib.* 20, 9, 12-21, CChL 36, p. 208; *Ib.* 95, 1, 34-37, CChL 36, p. 565; *Ib.* 110, 3, 16-34, CChL 36, p. 624; *De Trin* I, 12 (25), 56s, CChL 50, p. 64; V, 14 (15), 33-37, CChL 50, p. 223; *C. s. Arrian* 15, PL 42, 694; *Sermo* 52, PL 38, 355-364; *Ib.* 213, 6, PL 38, 1063; *Ep* 11,2, CSEL 34, p. 26, 12-22.

³ "No es porque se haya podido hacer la voz [Jn 12, 28] sin la cooperación (opere) del Hijo y del Espíritu Santo (pues la Trinidad opera inseparablemente) sino porque se hizo esa voz que mostraba la persona sólo del Padre, como aquella forma humana de la Virgen María la obró la Trinidad, pero sólo es la persona del Hijo. Porque la Trinidad invisible obró la persona visible sólo del Hijo" (*De Trin* II, 10 (18), 71-76, CChL 50, p. 104; cf. *Ib.*, IV, 21 (30), 7-10.28-35, CChL 50, p. 202s).

⁴ Dios es inefable y nos es más fácil decir lo que no es que lo que es (cf. p. e. *De ord* II, 16 (44), 15s, CChL 29, p. 131; *En Ps* 85, 12, 21-36, CChL 39, p. 1186). Respecto a la teología negativa, cf., p. e., *De Trin* V, 1 (1s), 1-13.44-46, CChL 50, p. 206s; *Ep* 169, 2, 6, CSEL 44, p. 615, 15-p. 616, 19. Pero también exclamará Agustín: "He aquí cómo ya puede tener a Dios por más conocido que al hermano, ciertamente más conocido porque más presente, más conocido porque más interior, más conocido porque más cierto" (*De Trin* VIII, 8 (12), 3-6, CChL 50, p. 286). Studer destaca la tensión entre la inmutabilidad de Dios y el Dios para nosotros, Señor y Padre (*Gratia Christi-Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?* [Studia Ephemeridis "Augustinianum", 40], Roma 1993, p. 279) "Como para el autor del relato sobre la aparición de Dios en el Horeb, Dios era para Agustín a la vez revelado y ocultado. Desde el neoplatonismo concibe a Dios como todo luminoso, como el ser verdadero y luminoso. En la perspectiva maniquea, y aún más en la antipelagiana, por el contrario, experimenta a Dios como la tiniebla temible e incomprendible. Con todo, en esta visión negativa, capta el que Dios finalmente manifiesta lo más íntimo de su ser recién en el abajamiento de la cruz de Cristo; recién en su humildad certifica plenamente que El es el amor. La muerte de Jesús era para Agustín la prueba golpeante que detrás del impenetrable misterio de la irretractable voluntad de Dios, estaba que Dios es amor".

⁵ *Sermo* 117, 3, 5, PL 38, 663. Cf. *En Ps* 144, 6, 1-8, CChL 40, 2091; *Sermo* 52, 6, 16, PL 38, 360.

⁶ *De Trin* XV, 7 (11), 18-21, CChL 50A, p. 475. Cf. *De mor* I, 14, PL 32, 1321; *In Joh* 40, 3, 1-7, CChL 36, p. 351; *Ep* 120, 3, 13, CSEL 34, 2, p. 715, 21-27. "El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo..., cada uno de ellos es la plena substancia, y todos juntos son una substancia" (*De doctr chr* I, 5, 7-10, CChL 32, p. 9; cf. *Ep* 170, 5, CSEL 44, p. 625, 13- p. 626, 5).

DIOS UNO Y TRINO I

que tiene eso es, excepto que cada una de las personas es dicha en relación a la otra".¹ Por qué el Espíritu no es hijo, es algo que Agustín termina dejándolo para la visión de Dios.² Y si ha buscado afanosamente imágenes en la creación, después señalará las grandes desemejanzas.³ "Advertí suficientemente para que esta imagen, hecha por la misma Trinidad y deteriorada por su propio vicio, nadie así la compare con la misma Trinidad que piense que le es del todo semejante, sino más bien para que en cualquiera semejanza vea también una gran desemejanza".⁴ Agustín terminará su tratado *De Trinitate* pidiendo perdón y con la oración siguiente: "Dirigiendo mi intención hacia esta regla de la fe, te he buscado en cuanto pude, en cuanto me hiciste poder, y deseé ver con mi inteligencia lo que creía, y disputé mucho y me fatigué. Señor Dios mío, mi única esperanza, escúchame, para que no suceda que cansado no quiera buscarte sino que siempre busque tu rostro con ardor. Da fuerzas para buscar al que hiciste que te encontrara y le diste esperanza de encontrarte más y más. Ante ti está mi firmeza y mi debilidad: conserva aquella y sana ésta. Delante de ti está mi ciencia y mi ignorancia: cuando me abres, recibe al que entra; cuando me cierras, abre al que golpea. Que me acuerde de ti, que te entienda, que te ame. Aumenta esto en mí hasta que me reformes completamente."⁵

Es la fe que ha buscado inteligencia y mediante las relaciones ha llegado a una cierta y muy interesante explicación. Agustín, sobre la base del dogma recibido ha elaborado un sistema. Este está firmemente fundado sobre la consubstancialidad de Nicea. La expresión de la consubstancialidad lo lleva también al Filioque. Pero esta necesaria inculturación racional paga su precio. Un sistema centrado en las relaciones de las personas consubstanciales no está tan centrado en el misterio del Padre, en su monarquía. Lo que no quita que Agustín reconozca la monarquía del Padre, de quien procede originariamente (*principaliter*) el Espíritu y que es Padre de la divinidad. Pero éste no es su centro, sino: Dios es trinidad. Y al centrarse en las Personas, que son consubstanciales (y no en el Padre), destaca a la vez la única y común esencia. Entonces la experiencia de Dios puede no verse referida al Padre (por el Hijo en el Espíritu), sino al Dios uno que es trino, cuya esencia es inmutable, eterna, etc. En ese sentido puede ser menos económica. Y por otro lado además, según Agustín, los platónicos podían entrever la Trinidad sin pasar por la economía. Y correspondientemente nuestro autor buscará imágenes trinitarias en la creación. Por lo demás, el marco agustiniano de Dios y el alma, de su pasión por lo eterno e inmutable (que también hemos visto en cristología y en cierto menor dinamismo de la Trinidad en sí respecto a nosotros), que tiene influencia neoplatónica, también se presta a una menor relación a la economía. De hecho históricamente la Trinidad agustiniana ha sido atacada por no considerar suficientemente la historia de salvación y por destacar demasiado la esencia. Pero, por otro lado, la conversión de Agustín y su hondo y auténtico sentido de Dios, nos conmueve profundamente y es una experiencia cristiana privilegiada. Su esfuerzo de intelección de la Trinidad es extraordinariamente laudable y ha sido muy fructuoso para la teología. Pero, como toda racionalización del misterio y encarnación en la cultura, pagó inevitablemente su precio. Conviene, con todo, distinguir entre la experiencia auténtica de Agustín, la explicitación de ella y la explicación teológica de la Trinidad, aunque ésta última la haga como teólogo pastor.

¹ *De civ* XI,10,17-19, CChL 48, p. 330. Cf. *In Joh* 70, 1, 17-29, CChL 36, p. 502s; *De Trin* VI, 4 (6), 16-19, CChL 50, 234; *Sermo* 341, 6, 8, PL 39, 1498.

² Cf. *De Trin* XV, 25 (45), 17-20, CChL 50A, p. 523s.

³ Cf. *De trin* XV, 11 (21), 88-90, CChL 50A, p. 490; *Ib.* XV, 16 (26), 18ss, CChL 50A, p. 500s.

⁴ *De Trin* XV (39), 20,60-64, PL 42, 1088, CChL 50A, p. 517. Cf. *Sermo* 52, 6, 17, PL 38, 361; *Ep* 169, 2 (6), CSEL 44, p. 615, 15- 616, 9.

⁵ *De Trin* XV (51), 28,12-23, PL 42, 1098, CChL 50A, p. 534.

2) La búsqueda racional de Anselmo (†1109)¹

¹ Seguimos, en buena parte, el libro de F. Courth, *Trinität in der Scholastik*, Herder 1985. Puede verse un resumen más extenso de éste en el Apéndice sobre la *Historia medieval y moderna del dogma trinitario*. Utilizaremos especialmente el *Monologion* y el *Proslogion*.

En esta parte, igual que en la anterior se intenta de alguna forma presentar la experiencia de Dios de Anselmo. Se hubiera podido hacer siguiendo el itinerario del *Proslogion*. A este respecto me permito presentar alguna de las conclusiones del trabajo de P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme* (Analecta Gregoriana, 257), Roma 1990, pp. 243ss. "...la fe reconoce su bien en la afirmación razonable obtenida al término de una reflexión sobre el deseo que conduce al hombre hacia aquel que lo trasciende... En realidad, la meditación del *Proslogion* no resuelve una interrogación, pero profundiza una tensión que conduce al pensamiento más arriba de sí mismo. La meditación sobre la existencia de Dios no termina en una conclusión que colmaría la petición que fue su origen; todo sucede, al contrario, como si esa petición se renovara en forma singular... En un primer tiempo el deseo pretende terminar en la visión de Dios en la que el espíritu quisiera encontrar su reposo. De hecho, al término del recorrido, este reposo no ha sido dado, pero Anselmo está feliz. El adhiere al *único necesario*. Su deseo está paradójicamente colmado, pero al precio de una purificación..."

"El asunto del conocimiento de Dios articula el opúsculo, pero éste no logra una solución conceptual que quite toda oscuridad a la búsqueda. La afirmación de la existencia de algo respecto a lo cual no se pueda pensar algo más grande está construida de suerte que no se pueda negarla, que ella sea puesta, por tanto, con necesidad. Esta necesidad no está adquirida por el análisis de un contenido de conciencia, sino por la reflexión sobre la articulación del *intellectus* y de la *cogitatio*, es decir sobre el dinamismo del espíritu. La necesidad del argumento es, por consiguiente, reflexiva; ella implica un compromiso activo del pensamiento y una vuelta del espíritu sobre sus propios pasos. Esta reflexión no tiene evidencia objetiva".

"La prueba administrada en los capítulos del argumento ontológico no concluye perfectamente. Su éxito, aunque real, no está a la altura de lo que se había esperado. Se esperaba 'ver tu rostro', y sólo se sabe que es el único en el *entendimiento* y en la *realidad*. El argumento colma la fe, pero todavía no el deseo... No basta con decir que Dios es o no es para que el sea o no sea. Pero Dios es; por tanto, puedo decir que él es: la afirmación sobre Dios es legítima a partir de Dios... Pero la afirmación de la existencia divina tiene como condición el poder ser dicha conforme a aquello que Dios es. La meditación sobre esta condición determina la afirmación de la existencia divina... La primera designación de Dios, *id quo maius nihil* (aquello respecto al cual nada es mayor), conduciría a un no saber que se arruinaría a sí mismo si no fuera relevada por una otra, *summum* (sumo), que expresa el deseo que humanamente ha llevado a su constitución..."

"El deseo se sabe cumplido por la misericordia que resplandece sobre él y le da a pensar lo que le desborda absolutamente. El 'aquello más que lo cual no se puede pensar' mortifica el deseo para restituirle la fuerza y la rectitud comprometida por su egoísmo. El alma desolada reconoce la alteridad de Dios, más allá de sus figuras antropomórficas. Dios es 'algo mayor que lo que se puede pensar'. La majestad divina es tal que su aproximación deslumbra. El enceguecimiento del alma da testimonio de la libertad graciosa de Dios. El sentimiento de exilio lejos de Dios hace eco a esta donación original e indica la aproximación del misterio esplendoroso, del que el alma no puede sino gozar humildemente..."

"El hombre debe pensar este misterio que le es más interior que él mismo, no para aprender más sobre Dios, su existencia y su esencia, sino para gustar y saborear siempre más su alianza gratuita, y para manifestarla a través de la rectitud de su acción. La afirmación de Dios siempre es nueva para el hombre. Ella no es incierta, pero nunca está acabada; ella siempre tiene una parte de oscuridad. Mientras más el espíritu se acerca a Dios, más entra en la sombra. El sabe que no se puede contentar con suspalabras. El espera un don siempre más grande sobre el que quiere tener cada vez menos poder. La afirmación de Dios abre el futuro del hombre, haciéndole amar la reconciliación que le propone su Señor, dándole a reconocer su interioridad al misterio de Dios Uno y Trino, e invitándolo a caminar humildemente en su presencia".

Y. Cattin (*La prière de S. Anselme dans le Proslogion*, RSPT 72(1988)373-395, p. 389s) había expresado: "Los capítulos que acabo de analizar revelan que el *Proslogion* es la puesta en escena racional de una muy alta y muy auténtica experiencia mística... Y es aún esta experiencia la que hace que el fracaso registrado por el pensamiento no sea una razón de detenerse sino, por el contrario, una exigencia de proseguir... En la búsqueda de Dios jamás se termina de comenzar. Todo está dado y dicho al comienzo; todo lo que se ha encontrado a la llegada se lo tenía ya en la partida y no hay ninguna progresión en la revelación y en la visión de Dios. Queda que el creyente no puede dispensarse de buscar sin cesar a este Dios que él ha encontrado. En una especie de profundización del no-conocimiento de Dios, el creyente debe avanzar al encuentro de aquel que siempre viene a su encuentro. Y la reflexión que comienza, que fracasa y que vuelve a partir tiene por finalidad llevar a la incandescencia el deseo amoroso de Dios. Así el creyente avanza sin avanzar, busca a Dios para encontrarlo y no lo encuentra sino para buscarlo de nuevo". "Anselmo define la esencia de toda experiencia mística: una

DIOS UNO Y TRINO I

1) Fe y razón

En esta época recién se comienza a discutir la relación entre la filosofía y la teología. Anselmo ha sido llamado el Padre de la Escolástica. Dio un gran impulso al pensar racional en teología.¹ Así en el *Monologion* pretende: "Que absolutamente nada se persuadiera a partir de la autoridad de la Escritura, sino que lo que la conclusión de cada investigación afirmara, estuviera de tal forma en estilo llano con argumentos vulgares y discusión simple, que la necesidad de la razón obligara brevemente y la claridad de la verdad se mostrara patente".² Porque, aunque el pecado ha limitado nuestra capacidad de conocimiento, la razón es útil para entender la fe. Es la fe que busca entender.³ Así dice del *Proslogion*: "Escribí este opúsculo en el nombre del que se esfuerza en elevar su mente a la contemplación de Dios y que busca entender lo que cree".⁴ "Por tanto, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, dame, en cuanto sabes que conviene, que entienda que tú eres como creemos y que eres lo que creemos".⁵ Pero el trabajo de la razón es como provisorio⁶ en relación a la autoridad superior de la Escritura y Tradición: "En lo cual, si dijere algo que no lo muestre una

plenitud en la espera de la plenitud" (*Ib.*, 392). "En el término de la búsqueda, como en su comienzo, lo que define al hombre 'todo entero' (*tota substantica mea*), es el deseo de Dios que se vive en el pensamiento, en la meditación y la palabra del amor. Así la felicidad del hombre va de la búsqueda al encuentro, y del encuentro a la búsqueda. El Dios que el hombre busca y encuentra, no podría ser poseído. Y el hombre no lo encuentra sino porque Dios, el primero, viene a su encuentro (*te illuminante*)" (*Ib.*, 392). "En el fuego de la humildad creyente y de la exigencia racional que rehúsa todas las facilidades, el deseo es quemado, purificado. El se convierte y llega a ser poder de abertura, abandono y acogida del *agápe* de Dios reconocido y amado. La bondad de Dios viene a sorprender al hombre y lo rapta, y este movimiento de raptó es el del deseo que entra en el gozo" (*Ib.*, 393). "No hay, por tanto, en el *Proslogion* yuxtaposición de un discurso racional y de una meditación orante, sino el mismo y único movimiento del deseo que inventa las mediaciones intelectuales y afectivas de su realización. La reflexión racional es una tentativa para reducir la distancia, reduciendo la tensión del deseo y el sufrimiento que ella engendra. Tentativa a la vez desesperada y necesaria. Desesperada, porque esta reflexión, lejos de reducir la distancia no hace sino acentuarla, avivando el sufrimiento que resulta de ella. Pero tentativa necesaria, porque es sólo a este precio, bajo esta carga de sufrimiento, que la experiencia de Dios puede existir y entrar en el gozo del encuentro. Esta intención amorosa, que vibra hasta en la tensión especulativa de la búsqueda racional, hace del *Proslogion* una especie de peregrinación obstinada, aventurera y magnífica en esta distancia que separa la fe de la visión. Anselmo no busca una prueba, un '*unum argumentum*' sino para desvelar un rostro; él no se apegaba a la verdad del discurso sino porque ella es presencia de alguien. El *Proslogion* es la palabra de un amor exiliado que se pone en camino hacia lo inefable. Anselmo utiliza todas las palabras del amor, la lamentación, la súplica, la petición, la persuasión intelectual y racional, y termina confesando que las palabras son impotentes para decir a Aquel que no puede ser dicho. El discurso racional más riguroso como la oración más amante llegan a ser, entonces, poema de la alabanza y del gozo" (*Ib.*, 395).

¹ "En esta distinción entre dialécticos y místicos, Anselmo quiebra todos los marcos. Es un dialéctico sutil y un místico ardiente; es un gran metafísico y un gran teólogo. Pero es sobre todo la manera de ser todo esto lo que hace la originalidad de su espíritu" (S. Vannin Rovighi, en A. Hubert, *La ratio fidei, según Anselmo de Canterbury*, TeolVid 37(1996)293-306, p. 294).

² Prol. (Schmitt, vol. I, p. 7, 7-11). Cf. *De Incarnatione Verbi*, 6 (II, 20, 16-19).

³ "Ellos lo piden, no para acceder a la fe mediante la razón, sino para deleitarse, por la inteligencia y la contemplación, con aquello que creen y para estar, en cuanto puedan, siempre preparados a satisfacer a todo el que pida razón de la esperanza que está en nosotros" (*Cur Deus Homo*, 1, 1 (II, 47, 8-11)).

⁴ *Proslogion*, Proem. (I. 93, 21-94, 2). Cf. *Ib.*, 94, 6s. Al *Proslogion* Anselmo le había dado el título: *Fides quaerens intellectum*.

⁵ 2 (I, 101, 3s). Cf. *Cur Deus homo*, Com (II, 40, 1s.8s.14s), etc.

⁶ En *Cur Deus Homo* 1, 2 (II, 50, 7-13) afirmará: "Si dijere algo que no sea confirmado por una autoridad mayor, aunque me parezca que lo pruebo con la razón, que esto no sea recibido con otra certeza que el que a mí me parece así entretanto, hasta que Dios, de alguna manera, me lo revele mejor. Si yo de alguna forma pudiese satisfacer tu pregunta, tendrá que ser cierto que un hombre más sabio que yo lo podría hacer con más plenitud. Más aun, hay que saber que cualquier cosa que el hombre pueda decir, en una cosa tan grande siempre permanecerán todavía ocultas razones más profundas".

DIOS UNO Y TRINO I

autoridad superior, quiero que, aunque se concluya como casi necesario por las razones que me aparecerán, no por esto, sin embargo, sea recibido como totalmente necesario, sino sólo se diga que entretanto puede parecer así".¹

A través del *Proslogion*, Anselmo busca apasionadamente a Dios con su razón, a ese Dios que es mayor que todo lo que se puede pensar y amar y al que se encontrará en plenitud en la otra vida.² "Ea, por tanto, ahora tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Pero, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Sin embargo, tú ciertamente habitas en la luz inaccesible. ¿Y dónde está la luz inaccesible? ¿O cómo tendré acceso a la luz inaccesible? ¿O quién me conducirá o introducirá a ella para verte a ti en ella? Enseguida, ¿a través de qué signos, de qué rostro te buscaré? Nunca te he visto, Señor Dios mío, no he conocido tu rostro. ¿Qué hará, altísimo Señor, qué hará este tu distante desterrado? ¿Qué hará tu siervo ansioso de tu amor y arrojado lejos de tu rostro? Anhela verte y tu rostro está demasiado ausente para él. Desea acceder a ti y tu habitación es inaccesible. Desea encontrarte y no conoce tu sitio. Se dispone a buscarte e ignora tu rostro. Señor tú eres mi Dios, y tú eres mi Señor, y nunca te he visto. Tú me hiciste y me rehiciste, y tú me diste todos mis bienes, y todavía no te he conocido. En fin, he sido hecho para verte, y todavía no he hecho aquello para lo que he sido hecho. ¡Oh miserable suerte del hombre cuando perdió aquello para lo que fue hecho!...".³ "Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca. Porque no te puedo buscar si tú no enseñas, ni encontrar si tú no te muestras. Que te busque deseando, que te desee buscando. Que te encuentre amando y que te ame encontrando".⁴

Y. Cattin⁵ se expresa así: "En el punto de partida está la Fe, un *credere* que es una experiencia de amor y de inteligencia, experiencia que es un don de Dios. Viene en seguida la reflexión racional, un *aliquatenus intelligere* que busca su fundamento en una *necessitas rationis*. En fin, la búsqueda se acaba en un *credere* renovado, que es un *aliquatenus videre*. El punto de partida de la búsqueda anselmiana (y su punto de llegada) es, por tanto, la afirmación de la Fe. Y el texto de Isaías (7, 9) es, a este respecto, un texto tópico en Anselmo: *Nisi credideritis, non intelligetis*".⁶

¹ *Monologion*, 1 (I, 14, 1-4). Y en el *De concordia* (3, 6 [II, 271, 28-272, 7]) afirmará: "Porque si alguna vez lo que decimos con la razón no podemos mostrarlo abiertamente en los dichos de la Sagrada Escritura o probarlo a partir de ellos: así conocemos por ella si hay que aceptarlo o rechazarlo. Si es recogido por un razonamiento (*ratione*) claro y la Escritura no lo contradice en ningún punto (porque ella, como no combate ninguna verdad, tampoco favorece ninguna falsedad), por el mismo hecho de no negar lo que se dice por razonamiento, es recibido bajo su autoridad. Pero si ella es sin duda contraria a nuestro sentir, aunque nos parezca nuestro razonamiento inexpugnable, hay que creer que no está sostenido por alguna verdad. Así, por tanto, la Sagrada Escritura contiene la autoridad de toda verdad que la razón recoge, cuando o la afirma abiertamente o de ninguna manera la niega".

² Cf. p. e. Hubert, *op. cit.*, 303-305.

³ *Proslogion*, 1 (I, 98, 1-16). En el *Monologion* concluye así: "En consecuencia, siendo él solo, no solamente el Creador bueno sino también el potentísimo Señor y el sapientísimo Rector de todo, es del todo claro que éste es el único a quien toda otra naturaleza según todo su poder debe venerar amando y amar venerando; sólo del cual hay que esperar cosas prósperas, sólo al cual hay que huir en las adversas; sólo al cual hay que suplicar para cualquier cosa. Verdaderamente, pues, éste no es solamente Dios sino el solo Dios inefablemente trino y uno (*Monologion*, 80 [I, 87, 7-13]).

⁴ *Proslogion*, 1 (I, 100, 8-11).

⁵ Cattin Y., *Proslogion et De Veritate: 'ratio, fides, veritas'*, en *Spicilegium Beccense II. Actes du colloque internationale du CNRS. Etudes Anselmiennes (IVe session). Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIIe siècles*, Paris 1984, 595-610, p. 595s.

⁶ "Es el deseo apasionado de ver a Dios, que se viste de inteligencia: *"inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo"* (*Cur Deus Homo*, Commendatio [II, 40, 10s).

DIOS UNO Y TRINO I

A. Hubert afirma: "La *ratio* une fe y visión de una manera indisoluble e indispensable. 'Porque reconozco que la inteligencia que recibimos en esta vida es intermedio entre fe y visión, estimo que más alguien progresa hacia esa inteligencia, más se acerca a la visión a la cual todos aspiramos' (*Cur Deus homo*, Com (II, 40, 10-12). Es la mejor descripción de la *fides quaerens intellectum*: la fe busca inteligencia, porque esta inteligencia nos prepara directamente a la visión".¹ Y al final de su artículo concluye este autor: "Podemos entender mejor ahora lo que quiere decir Anselmo cuando habla de la 'razón de la fe'. La fe es siempre primera.² La fe es necesaria y es recibida por el hombre que entonces hace uso de su facultad primordial: la razón.³ El primer trabajo de la razón es *intelligere*, es tratar de exponer esta fe y/o tratar por su solo esfuerzo de encontrar lo que creemos necesariamente. La fe no es solamente algo recibido por el hombre; es también algo escatológico; es una tensión hacia Dios para compenetrarse en El. En eso también la razón ayuda, porque todo descubrimiento, todo avance en el entendimiento de la fe, es preparación directa de la bienaventuranza, es un hacer fructificar los talentos recibidos para entrar en la alegría del Señor... Para terminar, recuerdo que no hay una definición de la palabra 'razón', quizás porque para Anselmo, la razón es el esfuerzo natural, lógico, para entender la fe y llevarla a su cumplimiento escatológico. El hombre razonable es el hombre que recibe la fe, la ayuda a ser una fe plenamente viva, esto es, a llevarla o a llevarse hasta Dios, el Bien supremo".⁴

L. Hödl⁵ comenta: "El *intellectus fidei* es un intermediario entre la fe y la visión. La razón proporciona, a través del poder formal y formalizador del pensar, aquella claridad y

También la fe, llena de razón, llega a ser esperanza. Si no se temiera aquí la paradoja, se podría decir que mientras Dios es más probado, es menos encontrado, y la certidumbre de la existencia de Dios no hace sino avivar la conciencia de su ausencia. Partiendo, pues, de la Fe, Anselmo no sobrepasa la Fe, él no llega más allá de la Fe, a la visión. Pero él va hasta los límites extremos de la fe, hasta la imagen de la visión. Es este proceder el que Anselmo llama *intellectus fidei*" (*Ib.*). "La Fe, para Anselmo, es un acto de la razón, porque ésta es portadora (*imago*) de Dios. Lo que no significa que la razón sea reductora de la fe, porque también se puede decir que la fe está a la raíz de la actividad racional. Esto hace que Anselmo pueda decir, sin ningún desprecio, que el no creyente es verdaderamente un *insipiens*, que él no responde plenamente a las exigencias fundamentales de la razón. Esto se comprende tanto más que el procedimiento anselmiano jamás es un proceder únicamente intelectual, racional o teológico, sino siempre y ante todo una experiencia, una vida 'que busca inteligencia' (*Ib.*, 607s).

¹ *Op. cit.*, 305.

² Respecto al *Monologion*, al comienzo de su artículo había afirmado: "El *Monologion* parte de lo que 'necesariamente creemos acerca de Dios y su creación' (*Monologion*, 1 (I, 13, 9)" (*Ib.*, 295). "El recto orden exige que primero creamos las profundidades de la fe cristiana, antes de que presumamos discutir las con la razón" (*Cur Deus Homo*, 1, 1 (II, 48, 16s). Anselmo en *De Incarnatione Verbi* (1 [II, 6, 10-7, 4) dirá: "Ciertamente ningún cristiano debe disputar cómo podría no ser lo que la Iglesia católica cree en su corazón y confiesa con su boca, sino que siempre, manteniendo sin dudar la misma fe, amando y viviendo humildemente según ella, buscar, en cuanto pueda, la razón de cómo sea. Si puede entender, dé gracias a Dios; si no puede, no introduzca sus cuernos removiendo el aire sino someta su cabeza para venerar".

³ Cattin afirma: "Todo el pensamiento anselmiano, cualquier sea el problema abordado, tiene su origen en el acto de una fe viva y orante, en el encuentro con un Dios reconocido y amado. Y aun cuando Anselmo dice querer conducir una meditación '*sola ratione*' ('con la sola razón'), esta puesta entre paréntesis de la fe proviene siempre de una preocupación de método y jamás de una voluntad efectiva de reducir o suprimir la fe" (*La prière*, 374). "Dios abre, pues, el espacio de mi búsqueda y él viene a llenar este espacio. Es entre esta apertura y esta clausura del espacio de búsqueda (y Dios tiene la iniciativa de ambos dos) que se sitúa la reflexión racional del hombre que busca" (*Ib.*, 382). "El Dios que Anselmo busca es el Dios que él ama y que él encuentra en su fe. Y el Dios que él ha 'encontrado' y 'descrito' no coincide con el Dios conocido y amado. La especulación no opera, pues, una reducción de la fe, como a veces se ha sugerido hablando del 'racionalismo' de Anselmo. Es, por el contrario, la oración la que verifica la especulación y atestigua la validez de sus resultados" (*Ib.*, 388).

⁴ *Op. cit.*, 305s.

⁵ *Anselm von Canterbury*, p. 770s, en TRE II, 759-778.

DIOS UNO Y TRINO I

transparencia del contenido de la fe, que también da al acto de creer su firmeza racional, su solidez. Lo razonable de la fe, racionalidad, es la iluminación del contenido de fe, de la verdad de fe mediante la *ratio fidei*. Porque el contenido y los datos de la *catholica fides* están llenos de la *ratio* del ser altísimo, puede la *ratio* (subjetiva) descubrir y revelar aquella racionalidad objetiva, y esto con la *sola ratione*, prescindiendo de los testimonios de la Escritura y de los Padres, con una argumentación obligante y necesaria para el pensamiento... La *ratio necessaria* no suprime el carácter de fe y misterio del contenido de la fe, porque el contenido necesario para el pensamiento, del conocimiento de la fe es, a la vez, el misterio-objeto de él mismo".¹

Se discute si Anselmo prueba la Trinidad por la fe o por la razón.² Pero por mucho que Anselmo, como casi ningún otro teólogo antes que él, acentúe el carácter obligante de las razones

¹ "La inteligencia de la fe, como reconocimiento de lo que ya se ha conocido por la fe, admite como presupuesto la imposibilidad de situarse por sobre la Biblia para juzgarla a partir del 'más grande'" (Corbin, *Nul n'a plus...*, p. 47).

² Respecto al *Monologion* opina P. Vignaux (*Structure et sens du Monologium*, RSPTh 31(1947)192-212, p. 210-212): "Por tenue que parezca su significación, trascendida por el objeto, los términos que designan esencia o atributos - constituyen un todo- responden positivamente a un *quid est*. Ellos dicen positivamente lo que es la unidad suprema, aunque ésta los sobrepase. Pero los términos que designan al Padre y al Verbo de ninguna manera expresan en qué ellos son dos, *quid duo sint*. A lo largo de toda la dialéctica trinitaria nosotros nos encontramos y permanecemos frente a una pluralidad inexpresable. *Tam ineffabilis quam inevitabilis pluralitas*. Esta pluralidad, nosotros no podríamos evitar de afirmarla desde que pensamos a Dios de la mejor manera accesible a nosotros: por el método de la imagen. Una vez puesto un Verbo divino, en razón de la semejanza de nuestra alma con la divinidad, el será dicho *natus, proles, genitus, filius*, en virtud de implicaciones de nombres o de verbos, ninguno de los cuales nos hará penetrar más en el misterio. En la conciencia anselmiana, probar la Trinidad (*probari esse pluralitas*) es mostrar cómo es necesario, para hablar de Dios, un cierto número de términos que coinciden con los de la tradición. La Trinidad es alcanzada (*rejointe*) en el plano del lenguaje... Esta indigencia (57 [I, 69, 9]) del lenguaje humano, presente en toda la dialéctica trinitaria, se expresa al final de manera brillante: *Ecce patet omni homini expedire, ut credat in quendam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem. Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam vero et trinitatem propter tres nescio quid* (79 [I, 85, 12-14]). Consideremos una vez más esta fórmula final: El *Monologion* establece, como se lo ha señalado a menudo, una continuidad dialéctica entre el de *Deo trino* y el de *Deo uno*. Sin embargo, debemos destacar que él no presenta sobre el mismo plano los resultados de uno y otro. *Propter unam essentiam*: cuando hablamos de unidad, nosotros decimos, en un cierto grado, en qué ella consiste. La pluralidad permanece, hasta el final, inexpresable: *propter tres nescio quid*. Al pasar del de *Deo uno* al de *Deo trino*, nosotros palpamos más el misterio".

"Ante este misterio, ¿cómo se presentan al dialéctico las fórmulas de la fe trinitaria donde los *tres nescio quid* parecen precisarse en *tres personae* o *tres substantiae*? En el penúltimo capítulo del *Monologion*, ellas sólo se hacen admitir en una situación donde se trata de significar aquello a lo que no conviene ningún nombre: *ad significandum id, quod congruo nomine dici non potest*. El hombre que quiere expresarse se ve obligado a escoger sus palabras, dada la misma falta de un término conveniente: *indigentia nominis proprie convenientis coactus* (79 [I, 86, 1s]). En este último esfuerzo dialéctico, Anselmo aún reconoce una *necessitatis ratio* (*Ib.*, 13). Este ejemplo mayor de necesidad por indigencia hace ver, creemos nosotros, qué distancia perdura, en la conciencia anselmiana, entre la validez de la dialéctica y la *major auctoritas* inherente a la fe. El método del dialéctico bien puede fundarse, por la noción de imagen, en el orden de las esencias; él sólo legitima la elección de términos trinitarios dada la deficiencia del lenguaje de los hombres. En cuanto vocablos de la Tradición, ellos mismos son autorizados, por lo menos, por una elección de la Iglesia de Dios. En esto consiste sin duda la *major auctoritas* que la fe mantiene de por sí, en el momento mismo en que la dialéctica, respecto a la terminología tradicional, parece haberle dado alcance".

"Dos planos permanecen bien distinguidos en la conciencia anselmiana: por una parte el de la fe, regulado por la Tradición y que se desenvuelve sin duda en 'contemplación'; por otra parte, el de la dialéctica. Componiendo un *De Trinitate* en este segundo plano, Anselmo simplemente supone que, abstracción hecha del valor que ellos tienen por la autoridad divina, los

DIOS UNO Y TRINO I

necesarias¹, por mucho que siempre también afirme su independencia del testimonio bíblico y, aun crea poder convencer al incrédulo con sus argumentos, éstos no suprimen el carácter de fe y de misterio del mensaje bíblico. En el trasfondo de su concepción neoplatónica agustiniana, la fe y la razón no son dos magnitudes separadas y autónomas. Pensar, como imagen de Dios, es un regalo de él y una tarea a realizar por encargo suyo. Por ser imagen del pensar divino participa en su valor objetivo y en su racionalidad. De ahí el optimismo intelectual de Anselmo. Pero, dada la disimilitud de la imagen, este esfuerzo racional para conocer a Dios siempre va acompañado de oración y súplica.

Así dice en el *Proslogion*²: "Confieso, Señor y agradezco, porque en mí creaste esta imagen tuya para te piense acordándome de ti, te ame. Pero ella está así abolida por el roce de los vicios, está así ofuscada por el humo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo que fue hecha³, si tú no la renuevas y reformas.⁴ No trato, Señor, de penetrar en tu grandeza, porque de ninguna manera le comparo mi inteligencia, sino que deseo entender un poco tu verdad, la que cree y ama mi corazón. Pues no busco entender para creer, sino que creo para entender. Porque esto creo: que si no hubiera creído, no entendiera".⁵

Tanto la fe como el conocimiento racional están ordenados a la visión de Dios. En esta común finalidad, ambos están relacionados. El pensar necesita de la fe para purificarse y hallar el plenificante conocimiento de Dios. Por la fe, el pensar divisa todo su alcance. Y al revés, la fe necesita de la esclarecedora fuerza del pensar para llegar a una certeza vital. Esto no sólo a causa del pecado sino también para argumentar metódicamente para los no creyentes. Así ayudaba a entender

términos trinitarios, en cierto grado, pueden ser validados en cuanto expresiones del movimiento del pensamiento humano hacia un *optimum et maximum*, puesto como el Absoluto. En este movimiento el espíritu comienza a darse vuelta, *convertere*, hacia la búsqueda del principio de todo bien: *illud unde sunt bona...* Si él avanza de descubrimiento en descubrimiento, es siguiendo la razón, *ratione ducente*, y aún no creyente, acompañado, en cierta manera, en su proceder, por este principio, *illo prosequente* (1 [I, 13, 16]). Semejante conversión intelectual presenta una estructura necesaria, un alcance, en derecho, universal. Este consiste en volverse hacia Dios a través de sí mismo. Más allá de nuestra vida del espíritu (su imagen), el Absoluto se define en tanto esencia una y más misteriosamente, vida trinitaria. **Tres** nescio quid exigen, con el mismo título que una *summa essentia*, nuestro amor y nuestra fe. *Ecce patet omni homini expedire...* Esta es, a nuestro aviso, lo que la estructura del *Monologion* revela en cuanto a su sentido, abstrayendo de todo esclarecimiento que pudieren aportar las obras posteriores".

¹ Sobre el sentido de las razones necesarias, puede verse Balthasar, *Gloria*, II, *Los estilos eclesíasticos*, Madrid 1986, 222-224.252.

² 1 (I, 100, 12-19).

³ Cf. *Proslogion*, 18 (I, 114, 1-8).

⁴ Dice Cattin: "Esta imagen, que es la huella de Dios en el hombre, está 'borrada' (*abolita*) y 'ennegrecida' (*offuscata*) por el pecado. Pero Dios la renueva y la reforma y ella vuelve a ser el lugar en que el hombre, encontrando su humanidad, puede encontrar a Dios. El se acuerda de Dios, lo piensa y lo ama. En una sola frase, Anselmo sugiere el fundamento teológico de toda su argumentación en el *Proslogion*. Se trata, con la ayuda de Dios, de encontrar la presencia de Dios en el alma humana, y en el pensamiento en particular" (*La prière*, 380). La mente racional es como el espejo donde se ve la imagen de aquella esencia suma en Trinidad inefable, que no se puede mirar cara a cara (cf. *Monologion*, 67 [I, 77, 27-78, 11]). "Para meditar sobre la esencia de la divinidad, en sí inaccesible, nos es necesario considerar un objeto otro: esta situación intelectual nos impone "alcanzar la noción de Trinidad" a partir, no de la misma naturaleza divina, sino de la imagen de Dios en nosotros" (Vignaux, *Structure...*, 209).

⁵ "El que no haya creído, no tendrá la experiencia; y el que no tenga la experiencia, no conocerá" (*De Incarnatione Verbi*, 1 [II, 9, 6]).

DIOS UNO Y TRINO I

lo creído. Su argumentar racional no hace superflua a la fe, sino que muestra que el progreso del pensamiento lleva hacia la incomprensibilidad del Dios trino y uno.¹

"El secreto de algo tan sublime trasciende, a mi parecer, toda penetración de la inteligencia humana y, por tanto, pienso que hay que retener el esfuerzo por explicar cómo sea esto. Pues estimo que debe bastarle al que indaga algo incomprensible², si ha llegado por raciocinio a conocer que aquello existe con toda certidumbre, aunque no pueda penetrar con la inteligencia en cómo esto sea así. Y por tanto, no hay que usar menos la certidumbre de la fe respecto a lo que se afirma con pruebas necesarias y no contradichas por ninguna otra razón, cuando no puede ser explicado, dada la incomprensibilidad de su profundidad natural".³ Y dice en diálogo apasionado⁴: "En verdad, Señor, esta es la luz inaccesible en la que habitas. En verdad, pues, no hay ninguna cosa que la pueda penetrar para verte en ella plenamente. En verdad, no la veo, porque ella es demasiado para mí. Y, sin embargo, todo lo que veo, lo veo por ella, como el ojo enfermo lo que ve lo ve por la luz del sol, la cual no puede mirar en el mismo sol. Mi inteligencia no puede respecto a ella. Brilla demasiado. El ojo de mi alma no la capta, ni soporta por mucho tiempo dirigirse (tender) hacia ella. Está cegado por el fulgor, vencido por la amplitud, aplastado por la inmensidad, confundido por la capacidad. ¡Oh luz suma e inaccesible, oh verdad total y bienaventurada! ¡Qué lejos estás de mí, yo

¹ Según J. Bainvel (*La théologie de Saint Anselme. Esprit, méthode et procédés, points de doctrine*, Revue de Philosophie (1909)724-746, p. 737): "Anselmo no tiene la noción precisa de lo sobrenatural y de su trascendencia respecto a nuestra razón, tampoco de su distinción respecto a la naturaleza".

² Dios es inefable. Así se expresa en el *Monologion* (65-67 [I, 75, 21-78, 4]): "Porque si eso fue explicado con una razón verdadera, ¿en qué forma es eso inefable? O si es inefable, ¿cómo es que de esta manera ha sido discutido?... ¿La suma esencia de tal manera está por encima y fuera de toda otra naturaleza que si, alguna vez, de ella se dice algo con palabras que son comunes para otras naturalezas, el sentido de ninguna manera es común? En efecto, ¿qué sentido entendí en todas estas palabras que pensé, sino el común y usual? Si, por tanto, el sentido usual de las palabras es ajeno respecto a ella, lo que he raciocinado no le pertenece. ¿Cómo, pues, es verdadero que algo ha sido encontrado respecto a la suma esencia, si lo encontrado es muy diferente de ella?... Y a menudo vemos algo, no propiamente como la cosa es, sino por alguna semejanza o imagen, como cuando consideramos el rostro de alguno en el espejo. Así ciertamente nosotros decimos y no decimos la misma cosa, vemos y no vemos. Decimos y vemos por otro; no decimos y vemos mediante su propiedad. Por esta razón, pues, nada impide que lo disputado hasta ahora sobre la naturaleza suma sea verdadero y, sin embargo continúa siendo inefable, a condición de no pensar jamás que ella ha sido expresada por la propiedad de su esencia sino designada de alguna forma mediante otra cosa... Así, por tanto, aquella naturaleza es inefable, porque no puede ser de ninguna manera anunciada cómo es mediante palabras, y no es falso si algo de ella, bajo la enseñanza de la razón, puede ser estimado mediante otra cosa, como en enigma... Puesto que es patente que nada de esta naturaleza puede ser percibido por su propiedad sino por otra cosa, es cierto que más se accede a su conocimiento por aquello que se le acerca más por la semejanza. Lo que, en efecto, en las cosas creadas consta ser semejante a ella, esto es necesario que sea más excelente por su naturaleza. Por tanto, una mayor semejanza ayuda más a la mente que indaga, a acercarse a la suma verdad, y una esencia creada más excelente enseña más sobre lo que la misma mente debe estimar respecto a la esencia que crea. Sin duda, pues, tanto más profundamente es conocida la esencia creadora, cuanto es indagada mediante una creatura más cercana... ¿Qué es, por tanto, más claro que la mente racional, cuanto más se dedica con todo cuidado a estudiarse, tanto más eficazmente asciende al conocimiento de aquella, y cuanto se vuelve negligente en mirarse atentamente, tanto descende de la contemplación de ella? Aptísimamente, luego, se puede decir que ella es para sí misma como un espejo, en el que se contempla, por así decirlo, la imagen de aquél que él no puede ver cara a cara. Porque si sólo la mente, de entre todas las cosas que han sido hechas, puede acordarse de sí y entenderse y amarse, no veo por qué se niegue que en ella existe la verdadera imagen de aquella esencia que, por la memoria de sí, inteligencia y amor, consiste en la Trinidad inefable".

³ *Monologion*, 64 (I, 74, 30- 75,6).

⁴ La aventura intelectual también va con deleite: "Para apacentar a los que con el corazón purificado por la fe, se deleitan con la razón de esta fe, tras de cuya certidumbre debemos tener hambre" (*Cur Deus homo*, com, (II, 39, 4-6). "Pero he aquí, mientras observo con deleite las propiedades de este Padre e Hijo y la comunión, no encuentro nada más deleitable para contemplar en ellos que el afecto del mutuo amor" (*Monologion*, 49 [I, 64, 16-18]). Cf. *Monologion*, 6 (I, 19, 15s); 43 (I, 59, 17); *Proslogion*, prooem. (I, 93, 20); *Cur Deus homo*, I, 1 (II, 47, 9).

DIOS UNO Y TRINO I

que tan cerca estoy de ti! ¡Qué alejada estás de mi vista, yo que estoy tan presente a tu vista! En todas estás totalmente presente y no te veo. En ti soy movido y en ti soy, y no puedo acceder a ti. Estás dentro de mí y a mi alrededor, y no te siento".¹ Delante de Dios el pensar humano se muestra, pues, limitado.² Pero, a la vez, nuestra razón no tiene una frontera menor que la inagotable realidad de Dios. Al apuntar la fe a este amplio horizonte, lleva esencialmente consigo a su realización la dinámica del espíritu del hombre. Fe y razón, manifestaciones de la imagen de Dios, sólo pueden tender juntas, en mutuo entrecruzamiento, al fin que se oculta.

2) Prueba ontológica de Dios.³

La coordinación de fe y razón se concretiza en diversas preguntas respecto a Dios y la Trinidad. Esto vale principalmente para el llamado, desde Kant, argumento ontológico, que Anselmo desarrolla en el *Proslogion*. Destaquemos que esto se realiza en un dinamismo de oración.⁴ En el capítulo 2 afirmará: "Por tanto, fuera de toda duda, algo respecto al cual no se puede pensar algo más grande, existe en la inteligencia y en la realidad".⁵ Se basa en la imagen divina en el hombre y sirve a

¹ *Proslogion*, 16 (112, 20-113, 4).

² "Oh profundidad de tu bondad, Dios! Se ve de dónde tu eres misericordioso y no se lo penetra. Se distingue de dónde mana el río, pero no se penetra en de dónde nazca la fuente. Porque es de la plenitud de tu bondad el que seas piadoso con tus pecadores y está oculto en la profundidad de tu bondad de qué manera sea esto. Puesto que, aunque retribuyas por bondad con bienes a los buenos y con males a los malos, sin embargo esto parece ser postulado por una razón de justicia. Pero cuando retribuyes con bienes a los malos, se sabe que el supereminente (*summe*) Bueno quiso hacer esto y se admira por qué el supereminente Justo pudo querer esto" (*Proslogion*, 9 [I, 107, 14-21]). "Porque sólo es justo lo que quieres y no justo lo que no quieres. Así, por tanto, de tu justicia nace tu misericordia, porque es justo que tú seas de tal manera bueno que seas bueno también perdonando. Y esto es quizás el por qué el supereminentemente Justo puede querer bienes para los malos" (*Proslogion*, 11, [I, 109, 18-21]).

³ No pretendemos entrar en lo mucho que se ha dicho sobre esta prueba, sino sólo presentarla en coherencia con la búsqueda racional de Anselmo.

⁴ "El que ora a Dios sabe quién es, y con eso, que él existe" (I. U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, ZTK 81(1984)54-105, p. 105). El saber (*Wissen*) se transforma en conocimiento, intelección (*Erkenntnis*) (*Ib.*, 62). Esto es un don de Dios.

⁵ I, 102, 2s. "O has encontrado, alma mía, lo que buscabas? Buscabas a Dios y has encontrado ciertamente que él es algo supereminente respecto a todas las cosas (*summum omnium*), mejor que el cual nada se puede pensar. Y esto es la vida misma, la luz, la sabiduría, la bondad, la eterna felicidad y la bienaventurada eternidad. Y esto está en todas partes y siempre. Pues, si no encontraste a tu Dios, ¿cómo él es esto que tú encontraste y que entendiste respecto a él con una verdad tan cierta y una certidumbre tan verdadera? Si, por el contrario, encontraste, ¿por qué es que no sientes lo que encontraste? ¿Por qué, Señor Dios, no te siente mi alma, si te encontró?"

"¿O no ha encontrado al que encontró ser la luz y la verdad? ¿Pues cómo lo entendió sino viendo la luz y la verdad? ¿O pudo del todo entender algo de ti, si no es por tu luz y tu verdad? Si, por tanto, vio la luz y la verdad, te vio a ti. Si te no vio, no vio la luz ni la verdad. ¿O lo que vio es la luz y la verdad y, sin embargo, todavía no te ha visto, porque te vio hasta cierto punto, pero no te vio como tú eres?"

"Señor Dios mío, formador y reformador mío, di a mi alma que desee, qué eres otra cosa que lo que vio, para que vea con pureza lo que desee. Ella se tensa para ver más y no ve nada más que lo que vio, sino tinieblas. Más aun, no ve tinieblas, que en ti no hay ninguna, sino que ve que ella no puede ver más por sus tinieblas. ¿Por qué esto, Señor, por qué esto? ¿Se entenebrece el ojo por su enfermedad o se ofusca por tu fulgor? Pero ciertamente se entenebrece en sí mismo y es ofuscado por ti. De todos modos y se oscurece por su pequeñez y es abrumado por tu inmensidad. Verdaderamente y se contrae por su estrechez y es vencido por tu amplitud. Porque, ¡qué grande es aquella luz de donde brota todo lo verdadero que brilla para la mente racional! ¡Qué amplia es aquella verdad en la que está todo lo que es verdadero, y fuera de la cual sólo existe la nada y la falsedad! ¡Qué inmensa es, que ve con una sola mirada todo lo que ha sido hecho y desde quién y por quién y cómo es hecho de la nada! ¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certidumbre y qué esplendor hay ahí! Ciertamente más de lo que puede ser entendido por la creatura. Por tanto, Señor, no sólo eres aquello, mayor que lo cual nada se puede pensar, sino que eres alguien mayor de lo que se puede pensar" (*Proslogion*, 14s [I, 111,8-112, 15]).

M. Corbin (Anselme de Cantorbéry, *Monologion. Proslogion* [L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry, 1], Paris 1986, p. 220) dice lo siguiente a propósito de este pasaje:

"1) Al lado de las denominaciones concretas (de Dios) retenidas en el capítulo XIV: vida, luz, sabiduría, bondad, eternidad, beatitud, al lado de las otras seis que fueron el objeto de los capítulos VI a XI: sensibilidad e incorporeidad, omnipotencia e impasibilidad, misericordia y justicia, el *Proslogion* hace uso de denominaciones que nosotros llamamos *los Nombres* y decimos formales porque ellos analizan el movimiento propio de la cópula contenida en toda proposición humana sobre la esencia de Dios: Tú ERES la vida... Estos nombres son tres:

Id quo maius cogitari nequit: este Nombre I es el Nombre revelado que sirve como único argumento para toda la obra;

Summum omnium: este Nombre II expresaba, desde el *Monologion* y de manera objetivante -u *óntica*-, el momento de la negación por trascendencia;

Majus quam cogitari possit: este Nombre III sólo es confesado en el capítulo XV y recoge lo que nosotros hemos llamado redoblamiento y vuelta (*retournement*).

En vez del un solo nombre del *Monologion* hay, pues, tres, que surgen en este mismo orden. Su sucesión y sus diferencias contienen probablemente el sentido verdadero del *Proslogion* y la condición de inteligibilidad de la célebre prueba de Dios (cap. II-IV), erróneamente separada de su contexto en la casi totalidad de los comentarios."

"2) Si el Nombre I se presenta, al comienzo del capítulo II, en la inmediatez del regalo ("cierto día") a continuación de una desesperante discusión interior, si el Nombre II es reconocido en el capítulo V gracias a la mediación del primero y (es) idéntico a la denominación utilizada sin cesar en el *Monologion* pero ambigua porque *summum* puede traducirse : *supremo* (trascendencia simple porque inscrita en el espacio) o *supereminente* (trascendencia redoblada), el Nombre III tiene su camino de descubrimiento en el capítulo XIV. Conforme al método dialéctico que adopta, Anselmo no lo deduce del Nombre I, pero se sirve del nombre I para reconocer su necesidad. Presuponiendo el redoblamiento y la vuelta, encontrados como la sola salida posible a la angustia a la luz de las Escrituras (1Jn 1, 5[?]), el Nombre III contiene en su misma letra el redoblamiento de la negación por trascendencia: *más grande que lo más grande que se puede pensar*. Si, por tanto, el Nombre II, gracias al Nombre III, puede pasar de su forma simple (*supremo*) a su forma redoblada (*supereminente*), *el Nombre III es el propio despliegue del Nombre II*".

Y más adelante (*Ib.*, 222s) añadirá: "6) Las consecuencias de la relación entre la prueba de la existencia de Dios y la confesión de su sobre-trascendencia son decisivas. Las puntualizaciones precedentes han afirmado o recordado: a) que el Nombre I significa como negación inaudita que se ejerce sobre toda tentativa de agarrarla inscribiéndola en el mundo de las cosas a disposición del hombre; b) que el Nombre III tiene su génesis en la necesidad humana de encontrar una salida a la angustia; c) que el cambio *de las* tinieblas en *la* Tiniebla -o Luz inaccesible- es un acto del hombre que da vuelta la situación; d) que la respuesta de Dios se comunica en el enunciado de una petición que se modifica escuchando un versículo bíblico sobre la ausencia de tinieblas en Dios... 7) Bajo esta luz, ¿qué hay de la articulación mutua de los tres nombres? Recordémonos ahora: a) que el Nombre II es la denominación única desde donde provienen las otras dos porque contiene una ambigüedad entre dos sentidos posibles: *supremo* o *simple* 'más grande', *supereminente* o 'más grande' *redoblado*; b) que el Nombre I vuelve imposible toda limitación al 'más grande' representable y desenmascara, como idolatría, toda negativa de pasar al 'más grande' redoblado desde el momento que él es pensable; c) que el Nombre III es la expresión misma del redoblamiento en cuanto desbordamiento y sobrepasamiento *del pensamiento que piensa más que él no piensa*. Está claro que el paso de *supremo* a *supereminente*, o el reconocimiento que *Dios es todavía más Dios*, Super-trascendencia y no simple trascendencia, se opera en el capítulo XV como apertura del Nombre I sobre el Nombre III y el cambio (*retournement*) del NO pronunciado por Dios frente a todo ídolo en SI de gracia, que abre siempre más el camino hacia él. Un tal paso reencuentra el corazón de los Salmos, abundantemente citados en el *Proslogion* y reitera el cambio (*basculement*) de la súplica en alabanza, en lo que el Nuevo Testamento ha visto el anuncio de la Pascua. Que el hombre, preso de la angustia y de las tinieblas, pueda pensar más allá de éstas, cambiarlas en promesa de una luz más abundante que antes, esta audacia viene de más alto que él, de la palabra de promesa que le ha sido ya dicha y que contiene la interdicción de limitarla: "¿Hay algo demasiado maravilloso para el Señor?" (Gn 18, 14). La sobreabundancia de la promesa lo ha precedido, que corresponde al Nombre III, pero la más que plenitud del don gratuito no se abre sino a través de la imposibilidad de contenerla en el representable o de limitarla a lo posible del hombre. Acoger una tal gracia no es otra cosa que "ver que no se puede ver más". No es ver a Dios de forma que se pueda concluir su invisibilidad sino *escuchar la significación del Nombre I que vuelve imposible la visión y el apoderarse (mainmise)*".

Antes había dicho este autor: "Cambio (*retournement*) o conversión: el hombre no busca más agarrar o abrazar a Dios con una denominación que lo circunscribe, sino que acepta el ser abrazado y agarrado por él, el tener que moverse en él (Hch 17, 28)" (*Ib.*, 218). "Pensando en el más allá de su propio pensamiento del más allá, él redobla la negación por trascendencia que corrige toda palabra humana sobre Dios y lo sitúa no sólo 'en los cielos' (Mt 6, 9) sino 'en lo más alto de

un amor purificado de Dios. Es un argumento religioso existencial fundamental, que no se fundamenta en ningún otro para afirmar que Dios existe y es el sumo bien. Anselmo lo quiere como argumento válido para todos.¹ Según la fe cristiana, Dios tiene tal naturaleza que no puede ser pensado nada más grande que ella. Y esto es corroborado por la experiencia del no creyente.² Se

los cielos' (Lc 2, 14). El redoblamiento es un cambio (*retournement*), y recíprocamente, porque la verdadera humildad sucede al esfuerzo del apoderarse y el límite deja de ser un objeto de impaciencia para llegar a ser el lugar de un pasar" (*Ib.*, 219). Sobre el redoblamiento de la negación por trascendencia, ver el análisis del cap. VI del *Monologion* que hace Corbin (*Ib.*, pp. 25-33). Como comentario a lo anterior puede leerse, Gilbert, *op. cit.*, 167-178.

El mismo Corbin dirá en su libro *Prière et raison de la foi* (*Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry* [L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry], Paris 1992, p. 117s): "Tres puntos han aparecido y los tres contienen el rechazo de un contrasentido.: 1) A diferencia de los hombres del s. XIII, S. Anselmo no fue fascinado por la teoría aristotélica del silogismo demostrativo, que llegará más tarde a ser 'el ideal trascendente de la razón pura'. Ignorando los *Analíticos*, él no fue tentado de pensar la doctrina sacra como una ciencia o cuasi ciencia, que deduciría de los artículos de la fe una suma de conclusiones. Pero influenciado, como otros, por los opúsculos sagrados de Boecio, él utilizó el procedimiento dialéctico con cuestiones y argumentos para desplegar el encadenamiento interno del Credo y dar vuelta una semejante concatenatio veritatum hacia el Acontecimiento que sobrepasa toda palabra de interpretación. 2) Alrededor de 1077, el prior de Bec se puso a buscar si para semejante tarea no podía exigir un solo 'argumento', una sola razón capaz de dar razón a la fe y de hacer fe en toda discusión que lo opusiera a la increencia. Habiéndose topado con la doble imposibilidad de forzar la puerta y de dejar de golpear en ella, el recibió 'cierto día' la revelación gratuita de lo que él deseaba. Reconociendo que Dios es "algo, mayor de lo cual nada se podría pensar", recogió en esta fórmula la interdicción bíblica de los ídolos y de la soberbia. No una idea del Perfecto, que haya subido al corazón del hombre, sino un mandamiento venido de arriba, cuya significación es sólo negativa y noética: imposible confundir a Dios con una producción humana, respecto a la que siempre se puede pensar algo mayor. 3) Respecto a semejante Nombre revelado de Dios, que pertenece a la fe y la concierne al mismo tiempo, no se trataba de yuxtaponer la razón y la fe, como una naturaleza y una gracia que se le adjunta, sino de confrontar la fe, jamás sin razón ni deseo de razones más elevadas, a la insipientia siempre amenazante que rehúsa mantenerse 'en la verdad' (Jn 8, 44). Por tanto, la cupla que estructura esta re-enunciación de las Escrituras no era el binomio ratio-fides, nacido del encuentro ulterior con Aristóteles, sino la radical oposición de la fe y la increencia, de la razón y lo absurdo, que determina todo combate espiritual hacia un comienzo de conversión. Que estos tres puntos, el método dialéctico, la significación negativa del unum argumentum y el rechazo de la increencia, se implican, que su mutuo entrelazamiento desacredita tanto las afirmaciones polémicas de Karl Barth como la lectura ontológica, y la separación y confusión entre el argumento y la idea de Perfecto, fue una evidencia difícil de conquistar, de tal manera estaba obstruida la escucha de los textos por cuestionamientos advenedizos. Aun su prueba hubiera sido imposible sin el descubrimiento de dos parámetros que ninguna lectura había tomado cuenta: 1) el juego de diferenciación y de identificación que se instaura entre 'Tal que más grande no se pueda pensar' y 'Más grande que todo' para profundizar la toma inmediata que el *Monologion* hacía de las fuentes del Nombre en Agustín o en Boecio: "Es sobreeminente (sumo) lo que sobresale de tal suerte que no hay nada igual ni más excelente (I [I, 15, 9s]); 2) la coexistencia paradójica, en el argumento único, de una designación positiva: aliquid y de una significación negativa: quo nihil majus cogitari possit, la primera debiéndose poner por intermediación de la segunda"

¹ Según J. Marías (*San Anselmo y el insensato*, p. 18ss, en *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid 1944, pp. 5-32), el argumento del Cap II del *Proslogion* muestra al insensato que el negar a Dios cae en contradicción. "El pensar con plenitud y verdad lo que es Dios lleva a ver que no se puede negar que lo haya. Entonces el hombre no es insensato, sino dueño de sí mismo, levantado de su oscuridad a la contemplación de Dios, para la que está hecho. Restituido, pues, a su ser verdadero, en la medida en que Dios ilumina y se deja conocer en este mundo" (*Ib.*, 22).

² Cf. *Proslogion*, p. e. 2-4 (I, 101, 3-104, 7). "Por tanto, algo respecto al cual no se pueda pensar algo más grande, en realidad, es de tal manera que no puede pensarse que no sea. Y eso eres tú, Señor Dios nuestro. Así eres pues, verdaderamente, Señor Dios mío, que no puedes ser pensado no ser. Y con razón. Pues si alguna mente pudiera pensar algo mejor que tú, la creatura se elevaría por sobre el Creador y juzgaría del Creador, lo que es muy absurdo... Por tanto, tú solo tienes el ser (esse) más verdadero de todos y, en consecuencia, el máximo de todos. Porque cualquier otra cosa no es tan verdadera y, luego, tiene menos ser" (*Proslogion*, 3 [I, 103, 1-9]). "Nadie, en efecto, que entienda lo que Dios es, puede pensar que Dios no es, aunque diga estas palabras en su corazón, o sin ninguna o con alguna significación extraña... Te doy gracias, buen Señor, te doy gracias porque lo que primeramente creí dándomelo tú, ahora así lo entiendo iluminándome tú, que, si no quisiera creer que existes, no podría no entenderlo" (*Proslogion*, 4 [I, 103, 20-104, 2.5-7]). "¿Pero qué eres sino aquello, lo sumo de todo (summum omnium), el único existente por sí mismo, que hizo todo lo otro

DIOS UNO Y TRINO I

trata de un concepto general y necesario para pensar. Esta necesidad se nota en su inteligibilidad fundamental. Aun el que niega a Dios tiene lo entendido en la inteligencia. Para Anselmo, neoplatónico augustiniano, el orden del pensamiento presenta el actual orden del ser en la conciencia, porque pensar es captar la realidad presente en la conciencia. Así es válida esta forma de pensar anselmiana. Porque, si fuera sólo una "idea", sería contradictoria. El concepto de Dios no sería el correcto, puesto que podría ser pensado algo más grande: un Dios que realmente existe. El concepto de Dios, por tanto, debe incluir la realidad de Dios para ser lógico. La no existencia de Dios es contradictoria.¹

Este argumento ha sido visto como un paso ilegítimo del pensar al ser por autores como Tomás y Kant. Pero ha sido defendido por los que ponen una estrecha unidad entre pensar y ser.² Descartes afirma que la idea de Dios como el más perfecto de los seres, que existe en nosotros, exige como condición de posibilidad su existencia real.³ La teología actual que trabaja en el marco de la filosofía trascendental valora muy positivamente el argumento de Anselmo.⁴ La idea de Dios es el

de la nada? (*Proslogion*, 5[I, 104, 11-13]). "Pero ya se ve claramente que aquello respecto a lo que no puede ser pensado algo mayor, no se puede pensar que no exista, lo que existe con una razón tan cierta de verdad. Pues, de otra manera, no existiría de ninguna manera... Puesto que si pudiera pensarse que no existe, se podría pensar que tiene principio y fin. Pero esto no se puede" (*Responsio editoris*, 3, [I, 133, 10-17]).

¹ El concepto de Dios no es el concepto de una realidad cualquiera (contingente) de la que se puede pensar que no existe. Dicho de otra forma, como para nosotros, si es posible que exista lo incondicionado, éste tiene que existir, porque no hay ninguna condición que cumplir para su existencia (si de hecho no existe, no sería posible). "Por tanto, tú sólo, Señor, eres lo que eres, y tú eres el que es. Porque lo que es otro en el todo y otro en las partes, y en el que algo es mudable, no es del todo lo que es. Y lo que comenzó del no ser también puede ser pensado que no es, y si no subsiste por otro, vuelve al no ser. Y lo que tiene haber sido lo que ya no es y ser en el futuro lo que todavía no es: eso no es propia y absolutamente. Tú, empero, eres lo que eres, porque lo que alguna vez o de alguna manera eres, eso eres todo entero y siempre" (*Proslogion*, 22 [I, 116, 15-21]). "Anselmo no habla sobre la existencia, que hay que demostrar, de una idea cualquiera, sino que observa la existencia de esta altísima idea en la conciencia pensante del hombre e interroga esta aparición sobre la condición de su posibilidad" (D. Sattler y Th. Schneider, *Gotteslehre*, p. 88, en Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik*, I, Düsseldorf 1992, pp. 51-119). Según Cattin, "El corazón del problema es aquí, pues, el estatuto excepcional de Dios como objeto de la reflexión y de la búsqueda... La dinámica existencial, por una parte, manifiesta que Dios no es para el hombre un objeto de búsqueda como otro, sino que él es la apuesta (*enjeu*) de su misma vida, la estructura de su ser esencial. Por otra parte, ella implica que este objeto particular que es Dios desborda y sobrepasa por todas partes las tomas de la razón" (*op. cit.*, 382).

² P. e. Alejandro de Hales, Buenaventura, en parte Duns Scoto, Descartes, Spinoza, Leibniz, Chr. Wolff y Hegel.

³ Esto, según M. Corbin (*Nul n'a plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Essai sur la signification de l'unum argumentum du Proslogion*, RevInstCatholP 16(1985)25-49, p. 31) es una mala intelección del argumento de Anselmo. Añade este autor (*Ib.*, 45s): "En resumen, la coexistencia de una posición y de una negación en el *unum argumentum*, de 'una cierta cosa' y de una interdicción de pensar algo más grande, encuentra su realidad y su posibilidad en la cruz de Jesús. Si el argumento, nombre revelado de Dios, se distingue de la idea cartesiana del Perfecto, es porque designa el acontecimiento determinado en que Dios es Dios siendo aún más Dios. Si este nombre excepcional puede, al término de las argumentaciones por el absurdo que él permite, identificarse a la perfección, es porque él la redobra, siendo Dios más que él mismo al dar su Hijo al hombre. Dios es justo siendo más que justo, misericordioso siendo más que misericordioso". Y citando a Balthasar (*Los estilos eclesiásticos*, 229), opina este autor: "Una deducción de la existencia de Dios a partir de un concepto, y aun hasta la representación de que nosotros podríamos pensar a Dios a partir de un concepto, una tal operación, sólo habría podido aparecer a Anselmo como la caricatura de un acto filosófico. Por el contrario, la culminación del verdadero acto filosófico es esta experiencia teológica en presencia de la revelación de la misericordia del Padre en el Hijo sufriente. Misericordia por la que toda justicia recibe satisfacción de una manera inconcebible: *ut nec major [misericordia] nec justior cogitari possit*" (*Ib.*, 47).

⁴ Porque la misma realidad se da en el pensar. Karl Barth lo ve de otra manera. Parte de la diferencia entre pensar y ser, pero Anselmo no saldría de la fe para hacer un argumento filosófico, sino que se trata de un reflexionar y entender la fe. Hacia el final de su libro *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* ([Gesamtausgabe], Zurich 1981, p. 174) y después de haber citado *Proslogion* I, 104, 5ss, dice

DIOS UNO Y TRINO I

objetivo trascendente, al que necesariamente trasciende el hombre, al pre-captar (anticipar) la totalidad y unidad de la realidad en todo conocimiento particular. La idea de Dios es la fuerza impulsante más profunda del pensar humano, que exige la real existencia de Dios como el único fundamento suficiente. No se trata entonces de un argumento 'ontológico', sino de una realidad que revela su propia estructura. Pero la mejor interpretación del argumento de Anselmo es en su tradición neoplatónico agustiniana. En el *Monologion* había concluido, desde la presencia de muchos bienes relativos y limitados, en un bien absoluto, que no participa del bien sino que por sí y en sí es bien, excelso y eminente. Y este sumo bien es Dios.¹ Por tanto, nuestro pensamiento en su constante

lo siguiente: "Dios se dio como objeto a su conocimiento y Dios lo iluminó para que él le fuera conocido como objeto. Sin este acontecimiento, ¡ninguna prueba de la existencia de Dios, es decir, de la objetividad de Dios! Pero, en virtud de este acontecimiento, una prueba que es digna de agradecimiento. Ha hablado la Verdad y no el hombre que quiere creer. El hombre también podría siempre no querer creer. El hombre también podría siempre ser un necio. Nosotros hemos oído: es gracia cuando él no lo (necio) es. Pero aun si lo fuera, *'si te esse nolim credere'*, la Verdad ha hablado: así no desoíble, irrefutable, inolvidable, que al hombre le está prohibido, y a este respecto le es imposible, no reconocerla. Precisamente la teología, como ciencia de la fe, tiene una luz de la fe, que no es la luz de la fe del teólogo". H. Bouillard (*La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par K. Barth*, en *Spicilegium Beccense I. Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris 1959, 191-207, p. 193) dice, entre otras cosas, exponiendo lo de Barth: "Ahora, la prueba, en Anselmo, es idéntica a la inteligencia de la fe. Más precisamente, ella es su aspecto apologético y polémico, la cara vuelta hacia los que dudan o niegan. Ella conserva un carácter estrictamente teológico. Anselmo no hace apologética en el sentido moderno de la palabra; él jamás se vuelve directamente hacia el exterior, hacia el no creyente. Los lectores a los que se dirige son teólogos cristianos, más precisamente teólogos benedictinos de su tiempo. Gaunilo mismo es un monje que no discute la existencia de Dios, sino sólo la prueba del *Proslogion*. El no habla como *insipiens*, sino como *catholicus pro insipiente*. Y es así como Anselmo lo considera en su respuesta. 'Aún aquí no se abandona ni por un instante el piso y el techo de la Iglesia' Anselmo quiere ciertamente dar cuenta de su fe a todo hombre que se la pida. Pero él no desciende, por eso, al terreno del no creyente. El lo considera como el dominio de la *insipientia* y de la *irrationalitas*. El quiere más bien conducir al negador al terreno de la *sapientia* y de la *rationabilitas*, al de la fe y de la Iglesia". "No se trata, pues, para él, de probar que (*dass*) Dios existe, sino que, presuponiendo que esta afirmación es verdadera, él quiere comprender y mostrar cómo (*inwiefern*) ella es verdadera" (*Ib.*, 193s). "Nosotros estamos, pues, aquí en plena teología. La prueba del *Proslogion* no tiene ningún carácter filosófico" (*Ib.*). Bouillard replicará a Barth: "En resumen, la prueba del *Proslogion*, descubierta en la fe, para nutrir la fe, presenta un carácter teológico; pero, por que ella pretende valer independientemente de la fe, también reviste ella un carácter filosófico... Aún si se juzga que el argumento del *Proslogion* no prueba lo que quiere probar, ¿no convendría destacar que la conexión establecida por Anselmo entre dialéctica y fe, inteligencia y adoración, corresponde al carácter propio de la afirmación religiosa? La afirmación reflexionada de la existencia de Dios, ¿no une indisolublemente estructura lógica y acto de fe? El no creyente no puede acogerla como tal sino en un acto de conversión. Que el creyente busque afirmar su fe puesta en cuestión o que quiera hacer que participen de ella, la prueba que él enuncia debe expresar la estructura racional del acto por el que el hombre se convierte a la adoración. Es necesario mantener, a la vez, que ella expresa la estructura de este acto y que este acto descubre en ella su sentido. De lo contrario, o el reconocimiento no concerniría al Dios que se adora, o bien no sería un reconocimiento fundado" (*Ib.*, 206s). "El rol de la prueba es destacar la estructura racional de este reconocimiento en tanto que él es acto nuestro. Ella tematiza la seguridad íntima de que nuestra creencia en Dios no es arbitraria y que nuestro pensamiento obediente es un pensamiento verdadero. Ella explicita este conocimiento natural de Dios que constituye... la condición trascendental del conocimiento de la fe" (*Ib.*). Cf. H. Bouillard, *Connaissance de Dieu. Foi Chrétienne et théologie naturelle*, Paris 1967, pp. 89-137.

¹ Afirma en el comienzo del *Monologion*: "En efecto, como todos deseen ardientemente gozar sólo de aquellas cosas que consideran buenas, es evidente que alguna vez él dirige el ojo de la mente a investigar de dónde esas mismas cosas son buenas, las que no apetece sino porque las juzga buenas" (1, [I, 13, 12-15]). "Se ha encontrado que algo es supereminentemente bueno, porque todas las cosas buenas son buenas por un alguien que es bueno por sí mismo" (*Monologion*, 2 [I, 15, 15-17]). Y dirá en el *Proslogion*: "¿Qué bien, por tanto, falta al sumo bien, por el que todo es bueno? (5 [I, 104, 14s). "Despierta ahora, alma mía, y endereza todo tu intelecto y piensa en cuanto puedas, cuál y cuánto sea ese bien. Si, pues, cada bien es deleitable, piensa diligentemente cuán deleitable sea aquel bien que contiene la delicia de todos los bienes, y no cual en las cosas creadas hemos experimentado sino en tanto diferente cuanto difiere el Creador de la creatura. En efecto, si es buena la vida creada, ¿cuán buena será la vida creadora? Si es agradable la salud (*salus*)

DIOS UNO Y TRINO I

esfuerzo por pasar de lo ocasional a lo que condiciona y es incondicionado, necesita de la concretización que le ofrece la fe cristiana en Dios.

W. Kasper¹ comenta así: "Anselmo desarrolla el argumento ontológico en el *Proslogion*, donde intenta resumir las numerosas demostraciones de su escrito anterior, el *Monologion*, en un único argumento. Anselmo refiere que ya había desesperado de poder realizar este plan, cuando se le impuso la idea llenándole de gozo. El argumento ontológico traduce, pues, una experiencia intelectual, la irrupción de un pensamiento o, más exactamente, la experiencia de una irrupción de la verdad en el pensamiento, el sobrecogimiento de la verdad. En consecuencia, este argumento no se mueve, como las otras demostraciones de Dios, de abajo arriba; procede desde arriba, arranca de la irrupción de la idea de Dios, para demostrar su realidad. Por eso Anselmo comienza con una oración".²

Afirma Hödl³: "Bajo el aspecto de la historia del espíritu y de la repercusión histórica, el mérito y gran realización de Anselmo fue (y permanece) haber concebido a Dios como 'el siempre todavía más grande' (*quo nihil maius cogitari possit*), haber unido estrechamente (o insertado), en este concepto de Dios, la dialéctica en la mística, la argumentación en la meditación (y en la oración) y, por consiguiente, haber puesto de nuevo la pregunta filosófica en la teología".

3) Conocimiento de la Trinidad.⁴

Respecto a la recepción de la doctrina agustiniana, Anselmo tiene un lugar especial. Como nadie, toma y re trabaja la herencia de Agustín.⁵ Así llega a una recepción del todo consistente. Muestra una originalidad creadora, yendo más allá de Agustín. Da una acentuación metafísica a la Trinidad sicológica⁶ y construye la doctrina de las relaciones.

que nos ha sido hecha, ¿cuán agradable es la salud que hace toda salud? Si es amable la sabiduría en el conocimiento de las cosas creadas, ¿cuán amable es la sabiduría que hizo todo de la nada? Finalmente, si hay muchos y grandes deleites en las cosas deleitables, ¿cuál y cuánta delectación hay en aquel que hizo las mismas cosas deleitables?" (*Proslogion*, 24 [I, 117, 25-118, 9]). Respecto a entrar en el gozo del Señor, cf. *Proslogion*, 5s [I, 120, 1-122, 2]). "En el cómo de su realidad creadora descubre Anselmo en el *Monologion* (cáp. 1-26) el ser de Dios como la bondad desbordante. La prioridad de lo bueno por sobre lo verdadero no sólo descubre la vitalidad de Dios (en el sentido de la revelación bíblica) sino que manifiesta a la vez a Dios como fundamento activo del orden del mundo" (Hödl, *op. cit.*, 768).

¹ *El Dios de Jesucristo* (Verdad e Imagen, 89), 2a ed., Salamanca 1986, p. 136s.

² Y añade: "El argumento ontológico de Anselmo se relaciona, pues, con su doctrina de la imagen de Dios en el hombre... Ahora bien, Anselmo intenta elevar a pensamiento la imagen de Dios presente en el hombre. El pensamiento aprehende a Dios como '*aliquid quo maius nihil cogitari potest*' ('algo mayor que lo cual nada puede pensarse'). El pensamiento, pues, experimenta la realidad de Dios, no en un mero concepto, sino en un concepto límite que expresa un movimiento del pensamiento más allá de sí mismo. Anselmo define a Dios, en consecuencia, no sólo como aquello 'mayor que lo cual nada puede pensarse', sino como 'algo mayor de lo que cabe pensar'. Así puede afirmar: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* (*Monologion*, 64). De ese modo, la idea de Dios, que acompaña al espíritu humano como imagen de Dios, hace que el pensamiento se trascienda radicalmente a sí mismo. El argumento ontológico no es sino una *explicitación lógica de esta constitución ontológica de la ratio*." (*Ib.*, 137). "Anselmo sigue la línea platónica y concibe el pensamiento como participación en el ser y como descubrimiento del ser" (*Ib.*, 138).

³ *op. cit.*, 771.

⁴ Su doctrina de Dios y trinitaria se desarrolla sobre todo en el *Monologion*, *Proslogion*, *De processione Spiritus Sancti* y en la carta *De Incarnatione Verbi*.

⁵ "Revisando yo a menudo el tal escrito, no he podido encontrar que yo haya dicho en él nada que no sea concorde con los escritos de los Padres católicos, sobre todo con los del bienaventurado Agustín" (*Monologion*, Prol, I, 8, 8s).

⁶ "Anselmo parte de las analogías sicológicas de S. Agustín -Agustín es su maestro por excelencia-, pero él las trata como metafísico nato y usando razonamientos que se encadenan con rigor y se expresan en un lenguaje preciso, sobrio, sin otra belleza que la exactitud" (Congar, *Je crois...*, 652).

DIOS UNO Y TRINO I

En el *Monologion* expresa más ampliamente su pensamiento. Quiere mostrar cierta racionalidad en la Trinidad. Dios es la suma esencia, verdad, felicidad, unidad, etc. Las propiedades divinas, como del ser altísimo, son absolutamente idénticas con su ser. Frente a la creación, la substancia creadora desde la nada, es la realidad que mantiene todo y penetra todo.¹ La creación es una imagen de la increada Palabra de Dios², para quien fue hecho el universo. En el mundo se refleja la Trinidad. Pero, siguiendo a Agustín, el punto de partida es la unidad.³ Le es necesario finalmente hablar desde la fe eclesial. "Aunque pueda decir Trinidad por razón del Padre y del Hijo y del Espíritu de ambos, que son tres, sin embargo, no puedo proferir con un solo nombre el por qué sean tres".⁴ Así muestra Anselmo la conciencia del límite de su pensamiento. Dios es para él: "el único Dios inefablemente trino y uno".⁵ De su secreto impenetrable y sublime⁶ sólo se puede hablar en forma análoga.

En el *Monologion* utiliza la aclaración sicológica de Agustín con más fuerza y sistematicidad, y la doctrina de las relaciones en un contexto más claro.⁷ Supone desde la fe⁸ que la sabiduría divina y su conocimiento no son pensables sin que proceda una palabra. "Por tanto, aquel espíritu sumo, como es eterno, así eternamente se recuerda de sí mismo y se entiende a semejanza de la mente racional... Pero si eternamente se entiende, eternamente se dice. Si eternamente se dice, eternamente está junto a él su Verbo".⁹ Porque es la expresión de la única esencia divina, sólo se da uno¹⁰, igual a una Palabra eterna como expresión del autoconocimiento intradivino, la cual entonces

¹ "Pero siendo igualmente cierto, como lo enseña la razón, que lo que hizo la substancia suma no lo hizo por otro sino por sí misma, y lo que hizo lo hizo por su palabra (*locutio*) íntima, ya sea diciendo cada cosa con palabras particulares, ya más bien con una sola palabra (*verbum*) diciéndolo todo simultáneamente, ¿qué puede parecer más necesario sino que esta locución de la esencia suma no sea otra cosa sino la esencia suma?" (*Monologion*, 12 [I, 26, 26-31]). "Pero es imposible que esta locución de este mismo espíritu esté contenida entre las cosas creadas, porque todo lo creado que subsiste fue hecho por ella; ella, sin embargo, no pudo ser hecha por sí misma" (*Monologion*, 29,[I, 47, 14-16]).

² Cf. p. e. *Monologion*, 31 (I, 50, 7-13).

³ "Es evidente que a todo hombre conviene creer en una inefable Unidad trina y en una Trinidad una" (*Monologion* 79, (I, 85, 12s). M. Schmaus (*Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologium Anselms von Canterbury*, p. 214, en *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969*, Stuttgart 1970, pp. 189-219) declara: "Estas reflexiones y formulaciones muestran evidentemente que en Anselmo la única esencia absoluta está en el primer plano de la reflexión". "La fe en la esencia incluye en sí la fe en las tres personas. Pero la estructura es justamente ésta: esencia y luego persona, y no al revés" (*Ib.*, 215).

⁴ *Ib.*, 85, 14-16.

⁵ *Ib.*, 80 (I, 87, 12).

⁶ *Ib.*, 43 (I, 59, 17); 64 (I, 74, 30).

⁷ Así prepara la formulación del concilio de Florencia: En Dios "todo es uno donde no obsta la oposición de relaciones" (DH 1330). Cf. *Monologion*, 43 [I, 60, 5-7; *De processione Spiritus Sancti*, 1 (II, 180, 27ss).

⁸ No lo fundamenta más racionalmente.

⁹ *Monologion*, 32 (I, 51, 12-17). "Puesto que, en efecto, aun si no existiera nunca algo fuera de aquel sumo espíritu, sin embargo, la razón nos obliga a que aquella palabra (*verbum*) por la que se dice, exista por necesidad. ¿Qué más verdadero que esta palabra suya no sea otra cosa que lo que es él mismo? (*Monologion*, 33 [I, 52, 1-4]). " Así de esta forma, ¿quién negará que la suma sapiencia, cuando entiende diciéndose, engendra una similitud consubstancial a sí misma, esto es su Verbo?" (*Monologion*, 33 [I, 52, 29-53, 2]).

¹⁰ Cf. *Monologion*, 30 (I, 48, 8-12). "La suma esencia no es sino una, la que sola es creadora y el único principio de todo lo que ha sido hecho... Lo que, por tanto, el sumo espíritu es respecto a la creatura, esto también, y semejantemente, lo es su Verbo. Sin embargo, ambos no lo son a la vez en plural porque no hay varias sumas esencias creativas. Por tanto, como aquél es el creador y principio de las cosas, también lo es su Verbo, pero, con todo, no son dos sino un creador y un principio" (*Monologium*, 37, (I, 55, 17-25).

DIOS UNO Y TRINO I

es también prototipo de la creación. Es a la esencia absoluta a la que se le atribuye la función de ser origen.¹

De la siguiente manera perfila la distinción: "En cambio, en aquello que aquél no es de éste, y éste, sin embargo, es de aquél, admitan la inefable pluralidad... El Verbo, por aquello mismo que es Verbo e imagen, está hacia otro, porque sólo es Verbo o imagen de alguien. Y así esto es propio de uno que no puede coadaptarse a otro. Porque aquél, de quien es Verbo e imagen, no es ni imagen ni Verbo... Pues es propio de uno ser de otro, y es propio de este otro que un otro sea de él".² Hay, pues, que admitir una dualidad en la unidad de Dios, dadas las propiedades no intercambiables por causa de la diferente relación de origen. La así esbozada dual unidad del espíritu supremo significa la unidad en la que un ser existe en dos distintas relaciones. "Son opuestos por las relaciones, de forma que jamás uno reciba lo propio del otro; son concordes por la naturaleza, de forma que uno siempre tenga la esencia del otro".³

Anselmo extiende esta dual-unidad, finalmente, a la Trinidad. Toma la terna agustiniana memoria, inteligencia y voluntad, y muestra cómo el espíritu infinito se ama a sí mismo, así como se conoce y expresa en el Verbo. Esto en forma parecida a como el espíritu creado consuma la realización del conocimiento en el amor.⁴ El objetivo de la autoconciencia y del autoconocimiento, que connota, por razón del origen, a uno como Padre y al otro como Hijo, es el amor que une. "Si en la memoria del sumo espíritu se entiende el Padre y en la inteligencia el Hijo, es manifiesto que el amor del espíritu sumo procede igualmente del Padre y del Hijo".⁵ El amor mutuo del Padre y del Hijo es idéntico con la única esencia común. "No procede de aquello en que el Padre y el Hijo son varios, sino de aquello en que son uno. Porque, no de las relaciones que son varias -pues una es la relación del Padre y otra la del Hijo-, sino de su misma esencia que no admite la pluralidad, emiten el Padre y e igualmente el Hijo un bien tan grande".⁶ En el *Filioque*, pues, Anselmo responde a los griegos señalando la única esencia divina como principio de las procesiones divinas.⁷ Sólo así puede el amor intradivino ser común al Padre y al Hijo. Su procesión es llamada espiración y el amor intratrinitario merece como nombre propio el de Espíritu. De esta modo se muestra en sus primeros escritos demasiado atado al pensar substancial. A esto corresponde su reserva respecto al uso del concepto de persona.⁸

¹ La esencia se destaca respecto a las personas.

² *Monologium*, 38 (I, 56, 14-31).

³ *Ib.*, 43 (I, 60, 5-7). Cf. *De processione Spiritus Sancti*, 1 (II, 181, 2-4).

⁴ "Pues es ociosa y del todo inútil la memoria e inteligencia de cualquier cosa, si esa cosa no es amada o reprobada como lo exige la razón. Por tanto, el sumo espíritu se ama a sí mismo, así como se acuerda de sí y se entiende" (*Monologium*, 49 (I, 64, 21-24)).

⁵ *Ib.*, 50 (I, 65, 9s). "Es patente, por consiguiente, que el amor del espíritu sumo procede de él porque se acuerda de sí y se entiende. Y si en la memoria del espíritu sumo es entendido el Padre, en la inteligencia el Hijo, es manifiesto que el amor del espíritu sumo procede igualmente del Padre y del Hijo" (*Monologion*, 50 [I, 65, 7-10]). Y a continuación añade: "Pero si el espíritu sumo se ama, sin la menor duda el Padre se ama, el Hijo se ama, y el uno ama al otro. Porque el Padre singular es el sumo espíritu, y el Hijo singular es el sumo espíritu, y ambos a la vez un mismo espíritu, y porque ambos igualmente se acuerdan de sí y del otro, y se entienden a sí y al otro. Y porque es del todo lo mismo lo que ama o es amado en el Padre y en el Hijo, es necesario que con un amor igual ambos se amen a sí mismo y al otro" (*Monologion*, 51 [I, 65, 13-18]).

⁶ *Ib.*, 54 (I, 66, 21-25). Cf. *De processione Spiritus Sancti*, 14 (II, 212, 10-213, 2).

⁷ Respecto al *Filioque*, cf. Congar, *Je crois...*, 654-657.

⁸ Cf. *Monologion*, 79 (I, 85, 11-86, 14). Sólo bajo la expresa mantención de la absoluta unidad de la esencia divina se podrá hablar de tres personas o substancias en Dios. En su posterior confrontación con Roscelin usará el concepto de persona.

DIOS UNO Y TRINO I

El esfuerzo racional en el *Monologion* lo lleva a esbozar una doctrina de Dios y la Trinidad, finamente sistemática, aguda y pregnante. Pero se le critica no haber involucrado la historia salvífica hasta la Encarnación, de que un acento soteriológico apenas aparece. Con todo, en el *Proslogion* fluye la oración y se dirige al Padre¹ como fuente de la vida divina. Habría que considerar también la historia salvífica en *Cur Deus homo*, investigar sus prédicas, meditaciones y oraciones. En su confrontación con Roscelin se mostrarán claramente perspectivas histórico salvíficas y soteriológicas respecto a la Trinidad.

4) Confrontación con Roscelin.

Roscelin le pone el siguiente dilema: o Dios es una realidad de tal manera junta en sí que el Padre, Hijo y Espíritu de la misma forma llegaron a ser hombre, o las tres divinas personas hay que concebirlas como tres seres diferentes y separados, parecido a tres ángeles, que mediante el lazo de una voluntad unitaria y de un mismo divino poder son aunados. La persona sólo puede ser entendida como substancia separada. Anselmo responde apoyándose en la doctrina de la Iglesia, que no necesita para su certeza argumentos racionales, de los que la primera finalidad es rechazar las objeciones enemigas. Es por la Sagrada Escritura que se aceptan o rechazan los argumentos racionales.² : "Así pues, la Sagrada Escritura contiene la autoridad de toda verdad que la razón recoge, cuando la afirma abiertamente o de ninguna manera la niega".³ Y la fe se encuentra en los diversos símbolos. Caracteriza como sabelianismo, que vacía lo propio de los nombres trinitarios, el que el Padre y el Hijo juntamente se encarnaran. Respecto a la encarnación del Hijo, Anselmo mira a la historia de salvación.⁴ La finalidad propia de la Encarnación es la renovación del hombre. Restablecer la imagen, dañada por el querer ser como Dios de Adán, era propio del Hijo, imagen del Padre y cuya iguadad con Dios no era considerada como un robo.

Como los Padres de la antigua Iglesia, Anselmo ancla trinitariamente su comprensión de la Encarnación y redención.⁵ Aclara su concepto de persona distinguiéndolo del de substancia.⁶ Los tres nombres no son intercambiables frente a la única esencia divina. La unidad del Salvador en dos naturalezas es la unidad de la persona, que se ve en la Escritura por la comunicación de propiedades. La otra alternativa de Roscelin, la triteísta, no es cristiana. Si Dios se compusiera de tres realidades, no sería simple; y si existe algún ser simple, éste sería superior a Dios en eso.⁷ Anselmo encuentra que la concepción de persona de Roscelin es demasiado humana y que pasa por encima la trascendencia de Dios respecto al mundo. También descuida el carácter analógico del concepto de persona aplicado a Dios.⁸ Con un ejemplo nos quiere hacer entendible la Trinidad: el Nilo es fuente, río y mar. Si esto sucede en lo creado, no es increíble que exista en forma perfecta en

¹ Cf. 23 (I, 117, 6-16).

² *De concordia praescientiae*, 3, 6 (II, 271, 26-272, 7). Véase *Monologion*, 1 (I, 14, 1-4).

³ *De concordia praescientiae*, 3, 6 (II, 272, 6s).

⁴ Si se encarnara el Padre o el Espíritu, habría dos hijos: el Hijo eterno de Dios, y el Hijo del hombre nacido de María. Además está la intercesión del Hijo por nosotros los hombres (*De Incarnatione Verbi*, 10 [II, 25ss]).

⁵ "Que tu amor me ocupe totalmente, me posea totalmente, porque tú eres con el Padre y el Espíritu Santo el único Dios bendito por los siglos de los siglos. Amén" (*Meditatio*, 3, [III, 91, 209-211]).

⁶ "El Padre y el Hijo según la substancia no son varios ni diversos entre ellos, porque no son dos substancias... Según la persona son varios y diversos entre ellos, porque el Padre y el Hijo no son la una y misma persona, sino dos y diversas entre ellos" (*De incarnatione Verbi*, 9 (II, 23, 13-17).

⁷ Cf. *Ib.*, 4 (II, 17, 8-18, 7).

⁸ Sólo se da una cierta semejanza (*Ib.*, 12, [II, 30, 11-30]).

DIOS UNO Y TRINO I

el sumo ser libre.¹ Esta imagen muestra la diferente procesión del Hijo y del Espíritu desde el Padre fuente sin origen. Si en el *Monologion*, para claridad de la exposición, prescindía de lo bíblico e histórico salvífico, aquí donde tiene un adversario concreto, se fundamenta en la revelación trinitaria de la tradición eclesial.² Se trata de defenderla y entenderla auténticamente. Retrocede la Trinidad psicológica de Agustín, y le resultan valiosos las relaciones, y el concepto de persona. Los tres nombres divinos perfilados por la historia de la revelación, connotan ante todo una realidad personal que hay que invocar.

5) Breve apreciación de conjunto

Para todo hombre debe ser evidente la existencia de Dios, que está implicada en su propia experiencia. La razón tiene mucho que decir y aclarar respecto a la Trinidad. Pero Anselmo parte desde la fe que busca inteligencia, desde la fe recibida, que es fundamento cierto. Aprecia la razón, pero muestra a la vez sus límites. La experiencia de Anselmo es la de razonar la fe, aun para incrédulos. A mi modo de ver, Anselmo se ha centrado en el Dios uno, que es trino. Junto con destacar la razón, ha destacado la trascendencia de Dios, la teología negativa. Nos testimonia una búsqueda apasionada de la inteligencia de la fe.³ Agustín también la buscaba, pero Anselmo insiste en 'sola ratione'.

3) La experiencia de Dios según K. Rahner

No me voy a referir a la experiencia personal de Rahner, que bien se podría entresacar también de sus escritos pastorales espirituales⁴, sino que voy a esbozar, en cuanto me sea posible, la experiencia de Dios que Rahner nos presenta sobre todo en su *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al Concepto de cristianismo*.⁵ "El conocimiento originario de Dios no es como una aprehensión de un objeto que en forma casual se anuncia directa o indirectamente desde fuera, sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental".⁶ Y todo hablar sobre Dios será sólo una referencia a esta experiencia. Dios es el 'hacia dónde' de esa trascendencia. Esta experiencia es la conciencia concomitante del sujeto cognoscente.⁷ Rahner nos dice, pues, en los cuatro primeros grados de este libro, que el hombre en su experiencia trascendental, implicada en toda experiencia categorial humana⁸ (espacio temporal, tematizada) se encuentra con su fundamento ilimitado,

¹ Cf. *Ib.*, 13 (II, 32, 1-11).

² "Pues es verdad que mientras con mayor opulencia somos nutridos en la Sagrada Escritura de aquello que alimenta por obediencia, tanto más sutilmente somos llevados a aquello que sacia por la inteligencia" (*De Incarnatione Verbi*, 1 [II, 8, 19-9, 1]).

³ Cf. p. e. E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, ArchHistDoctLitMoyenAge 9(1934)5-51, p. 50.

⁴ Cf. p. e. las oraciones de los núm. 60, 84, 91, 150, 159 de K. Lehmann y A. Raffelt (ed.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Herder 1982.

⁵ Barcelona 1979. Puede leerse mi artículo *Aspectos de la cristología de K. Rahner en "Introducción al concepto de cristianismo"* en TeolVid 38(1997)228-244, del que voy a tomar buena parte de lo que expondré aquí. Cf. K. Rahner, *Gotteserfahrung heute*, en *Schriften zur Theologie*, IX, pp. 161-176.

⁶ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, p. 39.

⁷ Esta experiencia trascendental es la conciencia concomitante del sujeto cognoscente y, por supuesto, experiencia de voluntad y libertad, a las que corresponde el mismo carácter de trascendentalidad. Esta experiencia originaria, por estar siempre, puede pasar desapercibida. Es condición de posibilidad de todo entender y de la libertad. Nunca es alcanzable adecuadamente por la reflexión. Se trataría de un saber, por así decirlo, radicado en el sujeto, y su dinamismo trascendente hacia... Al captar un objeto como limitado es porque lo estamos contrastando con el horizonte infinito del ser.

⁸ En todo acto humano de conocimiento, de amor y libertad.

DIOS UNO Y TRINO I

indisponible (que está más allá y al que ella está dirigida)¹, que es el misterio sagrado (Dios).² Si se lo tematiza (categorializa), se lo deforma³: sólo será verdadero en cuanto el sujeto siga actualizando la referencia a la experiencia trascendental que continúa.⁴ En la confrontación, por tanto, con este su fundamento⁵, el hombre, unidad absoluta e insuprimible de espíritu y materia, se experimenta como un sujeto limitado, como recibido⁶, como responsable y libre⁷ que puede aceptarse (o rechazarse) a sí mismo, como descansando en el amor indulgente de su fundamento.⁸

Correspondientemente, la situación real, existencial, del hombre es sobrenatural; su dinamismo de hecho es trascendental hacia la visión beatífica. Esta gratuita inmediatez absoluta de Dios, que supera la siempre existente distancia del misterio (que seguirá siendo misterio en la visión beatífica)⁹, es propia de la gracia y su conceptualización es propia del cristianismo. En la experiencia trascendental está Dios autocomunicándose.¹⁰ En el grado cuarto, a propósito del hombre como evento de la comunicación libre e indulgente de Dios en orden a una cercanía e inmediatez absolutas¹,

¹ Dios es el fundamento y horizonte infinito en el que nos movemos en nuestro conocimiento y amor, que por contraste posibilita nuestra captación de lo limitado de todo lo categorial, y nuestra libre asunción de la totalidad de nuestro yo.

² El misterio no es un simple enigma sino que lo existencialmente fundante y a la vez culminación trascendente de nuestro dinamismo de conocimiento y amor. Es un Dios personal (personalidad absoluta), porque nos funda como personas. Es un encuentro con la libertad infinita de Dios. No se trata del conocimiento de Dios de los ontologistas, como aclara el mismo Rahner: "Pues este hacia dónde no se experimenta en sí mismo, sino que es sabido sólomente de manera no objetiva en la experiencia de esa transcendencia subjetiva" (*Curso...*, 88).

³ Si lo logramos conceptualizar, por eso mismo, en cuanto conceptualizado, deja de ser el horizonte, el hacia dónde del dinamismo del espíritu. Y ese acto de conceptualización estaría, a su vez, sustentado por el horizonte infinito. Las pruebas de la existencia de Dios sólo presentan en conceptos y reflexiones, lo que ya estaba; esclarecen la única prueba, que es la experiencia trascendente. Su obviedad y dificultad es que vuelven a fundar lo fundante.

⁴ Todo enunciado respecto a Dios significa que lo fundante se manifiesta en lo fundado. Así la analogía de nuestro hablar de Dios no es un intermedio entre unívoco y equívoco. Porque de la experiencia trascendental se deduce que el enunciado análogo es lo más originario de nuestro conocimiento, en general, siendo los enunciados unívocos y equívocos modos deficientes de aquella relación originaria.

⁵ Es la condición de posibilidad del conocimiento categorial y de la libertad.

⁶ Es la experiencia de ser creatura. El hombre no es sujeto absoluto, sino receptor del ser, de la gracia.

⁷ Sujeto entregado a sí mismo (puede decidir sobre sí). Libertad es la facultad de devenir lo definitivo.

⁸ El hombre puede reconocer su oscura experiencia de la gracia (de la autocomunicación gratuita de Dios) en la interpretación que el cristianismo hace de esto. "(El cristiano) en lo incomprensible de su propia libertad oscura y tenebrosa se sabe en todo momento envuelto por la gracia de Dios y tiene conciencia de que ha de refugiarse siempre en esa gracia de Dios... Como cristiano es siempre el *símul iustus et peccator*" (*Curso...*, 472).

⁹ "Misterio no es, pues, lo transitorio que será eliminado o que de suyo podría estar ahí de otro modo, sino la peculiaridad que distingue a Dios (y desde él a nosotros) siempre y necesariamente. Esto es hasta tal punto válido que la visión inmediata de Dios, que nos está prometida como nuestra consumación, es la inmediatez de la incomprensibilidad, o sea, la disolución de la apariencia de que es sólo cuestión transitoria el que no hayamos llegado por completo al fondo. En dicha visión se intuirá en Dios mismo, y ya no sólo en la pobreza infinita de nuestra transcendencia, que él es incomprensible. Pero la visión en sí mismo del misterio aceptado con amor es la bienaventuranza de la criatura y convierte lo conocido como misterio en zarza ardiente e inconsumible de la llama eterna del amor" (*Curso...*, 458s).

¹⁰ Dios, en su realidad más auténtica, se hace el constitutivo más íntimo del hombre (causa formal). Por eso mismo, la esencia de la autocomunicación permanece oculta. Es una comunicación para un conocimiento de Dios y amor a él inmediatos. Al ser Dios el fundamento de la aceptación del don de sí mismo por el hombre, esta aceptación en la fe no lo desvirtúa sino que permite que Dios siga siendo Dios y se lo reciba como tal. Es decir, el mismo está en nuestra subjetividad para que lo recibamos en la fe como Dios, y no lo objetivemos como creatura. La comunicación es un acto de gratitud absoluta de parte de Dios y en ella el hombre alcanza su consumación.

DIOS UNO Y TRINO I

absolutas¹, nos introduce en la doctrina trinitaria, siendo la Trinidad condición de posibilidad de la creación y autocomunicación de Dios. En la autocomunicación de la gracia y Encarnación se nos da y aparece Dios tal como es en sí.² Lo llamamos Espíritu en cuanto es salvación divinizante en lo más íntimo nuestro. Lo llamamos Logos o Hijo en cuanto está para nosotros en Jesucristo. En cuanto permanece siempre inefable y es origen de su llegada en el Hijo y el Espíritu, lo llamamos Dios uno, Padre.³ En cuanto en los tres se nos da el mismo Dios, los tres son el único Dios. Son diferentes por las formas de darse, que han de distinguirse estrictamente. No podemos duplicar estas formas postulando para ellas otro presupuesto, el psicológico. Así se entiende que sea el Dios de la cercanía.⁴

Según *El Dios Trino...*, "La autocomunicación divina tiene, por tanto, dos modalidades fundamentales: la autocomunicación como verdad y como amor... la autocomunicación única de Dios que se interpreta como verdad en historia, comienzo y oferta, y como amor en trascendencia hacia el futuro absoluto y aceptado... la autocomunicación divina tiene lugar en unidad y diferenciación en la historia (de la verdad) y en el espíritu (del amor)".⁵ "Este misterio (trinitario) es esencialmente idéntico al misterio de la absoluta comunicación de Dios a nosotros en Cristo y en su Espíritu. Si el hombre sólo llega a comprenderse cuando se comprende como aquel a quien va dirigida esta comunicación divina, el misterio de la Trinidad es el misterio último de nuestra propia realidad, y lo experimentamos precisamente en esa realidad (lo cual no quiere decir que pueda ser objetivado conceptualmente a partir de esta experiencia y por medio de una reflexión individual sobre

¹ "Una intervención especial de Dios (en el mundo) sólo puede entenderse como concreción histórica de la autocomunicación trascendental de Dios, la cual es ya siempre interior al mundo" (*Curso*, 113).

² Es axioma fundamental de Rahner que la Trinidad económica es la inmanente y viceversa (cf. p. e. *Advertencias sobre el tratado dogmático 'De Trinitate'*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1963, 105-136; *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, pp. 278ss, en *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 2a ed., pp. 269-338).

³ Nuestro autor había dicho en (*El Dios Trino...*, 286s): "El Dios uno se comunica como expresión absoluta de sí mismo y como don absoluto del amor. Y esta comunicación suya es verdaderamente (en esto consiste el misterio absoluto que se nos manifiesta solamente en Cristo) comunicación de sí mismo... Pero, según el testimonio de la revelación en la Escritura, esta comunicación de sí mismo que nos hace Dios tiene un triple aspecto: es autocomunicación en la que lo comunicado sigue siendo lo soberano y no abarcable, que permanece -incluso como recibido- en su ausencia de principio no disponible ni comprensible; es autocomunicación en la que 'está ahí' el Dios que se nos abre, como verdad que se expresa a sí misma y como una capacidad de disponer que obra libremente en la historia; y es autocomunicación en la que el Dios que se comunica está produciendo en el que lo recibe la aceptación amorosa de su comunicación, obrando de tal manera que la aceptación no signifique una desvirtuación de la comunicación al nivel de la mera criatura". "La autocomunicación absoluta de Dios al mundo en tanto misterio que se acerca, se llama, en su absoluta originalidad e inductibilidad, Padre; en tanto principio activo y que necesariamente tiene que actuar dentro de la historia, para que se lleve a a cabo tal autocomunicación libre, Hijo; y en tanto dado y aceptado por nosotros, Espíritu Santo" (*Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1962, 53-101, p. 97)

⁴ "El primero de los tres misterios enunciados, la Trinidad, aparece, por tanto, como la cara vuelta a Dios -si podemos hablar así- de las dos autocomunicaciones absolutas de Dios en la unión hipostática y en la gracia que crece hacia la gloria; es, en cierto sentido en identidad, lo verdadero inmanente 'en sí' de aquella realidad doble 'para nosotros' que, por ser verdadera autocomunicación de Dios en causalidad formal y no causalidad eficiente natural, tiene que ser algo en Dios mismo... Los tres misterios de la Trinidad, con sus dos procesiones, y las autocomunicaciones propiamente causales-formales de Dios *ad extra*, correspondientes a dichas procesiones... significan la articulación del misterio de Dios en tanto radicalización de su carácter misterioso uno y abarcador, como ha sido manifiesto en Jesucristo que este misterio absoluto y permanente puede estar dado para nosotros, mediante la autocomunicación divina, no sólo en forma de la lejanía rehusante, sino también de cercanía absoluta" (Rahner, *Sobre el concepto de misterio*, 99s). "Y estos tres misterios dicen una misma cosa: que Dios se nos ha comunicado por Jesucristo en su Espíritu a nosotros mismos, tal como él es en sí, para que el misterio sin nombre que está inefablemente sobre nosotros y que domina en nosotros sea en sí mismo la bienaventuranza cercana del espíritu que conoce elevándose a sí mismo al amor" (*Ib.*, 101).

⁵ *El Dios Trino*, 321s.

DIOS UNO Y TRINO I

sí mismo). Según esto, la unidad entre la trascendencia a través de la historia y la historia dirigida hacia la trascendencia, unidad que es incomprensible y originaria y que sigue siendo un misterio, alcanza su mayor profundidad y radicalidad en la Trinidad, en la que el Padre es el origen incomprensible y la unidad originaria; el 'Verbo', su palabra dirigida a la historia, y el 'Espíritu', la apertura de la historia a la inmediatez de su origen y su meta paternas; y precisamente esta Trinidad que se revela interviniendo en la historia de salvación es la Trinidad inmanente".¹ Pero Dios tuvo una pedagogía al revelarse como trino. En el A. T. no se habría revelado el Dios uno de nuestros tratados, sino el Dios Padre, aunque todavía no en cuanto tal. "Puede afirmarse, al menos con igual derecho, que la historia de la revelación nos manifiesta en primer lugar a Dios como persona sin origen en su relación con el mundo, y que a continuación pasa a describirnos a esa persona como el origen de los procesos vitales intradivinos que constituyen las personas".² Con todo, "se da una verdadera prehistoria misteriosa de la revelación trinitaria en el A. T."³, porque Dios actuaba por su Palabra y por su Espíritu.

"El don del Padre a través del Hijo, en que se nos comunica él mismo de la manera más inmediata y mediante el cual crea en nosotros la facultad de recibir su autocomunicación, es el 'Espíritu del Padre y del Hijo'".⁴ El Espíritu inhabita en el hombre. Porque" cada una de las tres divinas personas se comunica al hombre ella misma en su carácter propio personal y en su diversidad por una gracia libre, y esa comunicación trinitaria (sin que consideremos la 'habitación' de Dios, la 'gracia increada', únicamente como comunicación de la 'naturaleza' divina, sino también e incluso primariamente como una 'comunicación de las personas', puesto que tiene lugar en un acto libre y espiritual, personal, es decir, de persona a persona) es el fundamento ontológico-real de la vida de la gracia en el hombre y (bajo los otros presupuestos) de la contemplación inmediata de las personas divinas en la consumación".⁵

Volviendo al grado quinto del *Curso...*, al tratar de la revelación, constata Rahner que, en la experiencia trascendental, la autocomunicación de Dios es salvadora y reveladora a la vez. Pero, como todo lo trascendental, está en la oscuridad de lo atemático. Tiene que haber una revelación trascendental⁶ (al menos como ofrecida), porque Dios quiere que todos los hombres se salven⁷ y ésta

¹ *El Dios trino...*, 292s.

² *El Dios Trino...*, n. 15. "Es un error pensar que en el A. T. el que obra, el aliado concreto de los hombres, es el Dios trino... Porque la experiencia de Dios en la revelación, junto con el momento trascendental de la referencia del espíritu creado a Dios, termina necesariamente en el Dios concreto, precisamente con el ser necesario por antonomasia y el absolutamente sin origen. Pero si no construimos arbitrariamente una subsistencia absoluta (que suscita peligro de una cuaternidad [Dz 432]), ese ser concreto sin origen (independientemente de si sabemos o no que es el origen de dos procesiones divinas) es precisamente, y en cuanto tenemos ese conocimiento, el Padre. Naturalmente, el Padre como el Dios concreto del A. T. no es conocido como Padre hasta que se conozca al Hijo, comprendiendo al mismo tiempo que obra en unidad con el Hijo y el Espíritu Santo ('que habló por los profetas') y que sólo puede obrar de esa manera. Pero eso no afecta en absoluto al hecho de que, en tanto que la Trinidad no fue comunicada y reconocida en la revelación, el Dios concreto y concebido como ser sin origen con el que está relacionada la historia pretrinitaria de la revelación fuera el 'Padre' (*Ib.*, 300s).

³ *El Dios Trino*, 284.

⁴ *El Dios Trino*, 304.

⁵ *El Dios Trino*, 285. "Relaciones no apropiadas de una sola persona concreta pueden darse cuando no se trata de una causalidad eficiente, sino de una autocomunicación cuasi formal de Dios que lleva consigo una relación propia de cada una de las personas divinas con la realidad creada correspondiente" (*Ib.*, 310). Cf. Dz 2290. Así tenemos una relación propia con el Padre, la relación de hijo (Cf. *Theós en el Nuevo Testamento*, p. 166s, en *Escritos de Teología* I, pp. 93-167).

⁶ Corresponde al saber trascendental que no es ciencia categorial ni frases conceptuales.

⁷ La salvación sólo acontece donde se realiza la fe en la Palabra de Dios que se revela en sentido auténtico.

DIOS UNO Y TRINO I

es la forma de que su salvación sea ofrecida a todos. Sin embargo, lo trascendental se realiza necesariamente a través de la mediación categorial y en ella, aunque siempre se distingue de ella. Es decir, la experiencia trascendental de salvación y revelación no existe sola o aparte sino que va siempre siendo plasmada en lo categorial, en el espacio y tiempo, en la historia.¹ Hay entonces una historia de la revelación trascendental, que es lo más profundo de la historia del hombre. Pero esta mediación histórica de la revelación trascendental tiene también su historia bajo la dirección de Dios, lo que significa una vez más revelación de Dios. La historia de la revelación categorial es la interpretación de la historia de la trascendental.²

La historia es una y ella es de salvación en cuanto el hombre acepta la salvación que Dios le ofrece. Así la historia puede aspirar a ser ella historia de salvación³ individual y colectiva, en la que intervienen la libertad de Dios⁴ y la libre respuesta del hombre en la gracia. No basta con lo que acontece individualmente, porque el hombre es un ser histórico social⁵, y busca en la historia la posible revelación categorial de Dios, es decir, está en búsqueda del salvador absoluto en correspondencia a su experiencia trascendental. Y Dios, que quiere que todos los hombres se salven, se revela salvadoramente no sólo en la experiencia trascendental de cada uno, sino en conexión con ésta, en la misma historia categorial de la humanidad.⁶ Así hay hombres (profetas)⁷ que son creyentes portadores de la revelación de Dios, intérpretes de la revelación trascendental y de su historia. Donde esa historia categorial, explícitamente religiosa, de la revelación como historia de la revelación trascendental por la autocomunicación de Dios, se sabe querida y dirigida positivamente por Dios mismo, y se cerciora de la legitimidad de este saber, allí se da la historia de la revelación en el sentido que normalmente damos a esta expresión. Esta es la oficial.⁸ Pero el que acepta la revelación es el individuo en la fe, gracia de Dios, en la experiencia trascendental.⁹ En este grado quinto se profundiza, pues, en la relación entre la experiencia trascendental de la autorrevelación de Dios y la historia de salvación y revelación categorial¹⁰, que va a culminar en Jesucristo. La revelación de Dios tiene, pues, dos partes, la trascendental y la histórica, que se pertenecen mutuamente con cierta

¹ También la gracia en el hombre tiene una dinámica hacia su propia objetivación, porque es principio de divinización de la creatura en todas sus dimensiones. La historia categorial del hombre como sujeto espiritual es siempre la necesaria, objetivante autointerpretación de la experiencia trascendental; es su realización.

² Sobre lo trascendental y categorial de la revelación una, puede también consultarse K. Rahner, *Revelación*, col 91-102, en *Sacramentum Mundi*, VI, Barcelona 76, col. 78-103.

³ Es historia de salvación en una constante transcendencia hacia el Misterio Sagrado que se autorrevela.

⁴ Dios entra en nuestra historia sobre todo en la Encarnación.

⁵ Muchos reciben y deben recibir de otros esta autointerpretación, porque pertenece a la esencia del hombre el que la propia experiencia de sí mismo (humana y agraciada) se realice en la historia de la comunicación de los hombres entre sí.

⁶ La historia oficial de salvación no va a ser sino la explicitación, la aprehensibilidad histórica de aquella historia de la salvación y de la gracia que desde el fondo de la esencia de la humanidad divinizada por la comunicación de Dios mismo se extiende a todas las dimensiones del hombre, a su historia entera.

⁷ Los profetas logran, en forma especial, objetivar históricamente la autocomunicación trascendental de Dios en el material de su historia con la fuerza de esa comunicación divina, y así posibilitan a los otros miembros de tal co-mundo histórico el propio hallazgo histórico de la experiencia religiosa trascendental.

⁸ Es una revelación particular, pública y oficial. Es el caso mejor logrado, la plena realización esencial de ambas revelaciones, la trascendental y la categorial, y de su historicidad, en una unidad y pureza de esencia. Es Dios que se interpreta a sí mismo en la historia.

⁹ Así termina de acontecer la revelación.

¹⁰ La frase aposteriorística y transmitida históricamente de la revelación verbal sólo puede oírse en el horizonte de una subjetividad apriorística divinizante y divinizada. Dios se comunica al hombre confiriéndole la posibilidad de recibir y oír esta autocomunicación y aceptarla en la fe, esperanza y amor.

DIOS UNO Y TRINO I

variabilidad en su relación recíproca. La revelación categorial es revelación en cuanto apunta a la trascendental y la interpreta. Y a la revelación corresponde nuestra experiencia de fe que implica ambos aspectos.

Jesucristo es el suceso pleno e insuperable de la propia objetivación histórica de la comunicación de Dios mismo al mundo.¹ La autocomunicación de Dios y su aceptación se hacen en Cristo irrevocablemente una. Desde la culminación en Cristo no sólo se interpreta el A.T, sino también se discierne lo que pueda haber de revelación verdadera en otras religiones. Porque esta revelación categorial, particular y colectiva, puede darse también fuera de la Biblia, aunque ésta última (Cristo), la garantizada por Dios, sea el criterio para discernir toda auténtica revelación de Dios. Más aún, como Rahner dirá en el grado sexto, hay que inclinarse a que hubo revelación extrabíblica, dados la voluntad salvífica universal y el enorme tiempo humano anterior a Moisés. Lo lógico es que aparezcan girones² en la historia de las religiones, aunque ambiguos, deformados por el pecado. Pero, ¿cómo estaría Cristo presente en la fe de esos no cristianos? A través de su Espíritu³ y porque la respuesta de fe sería memoria en búsqueda del salvador absoluto.⁴ Corresponde al historiador de la religiones investigar las posibles figuras anticipatorias del salvador absoluto. Y aun el que se autoconsidera ateo, si se entrega confiadamente al misterio, si acepta su muerte, tendría la fe implícita.⁵

El dinamismo de la evolución no termina simplemente en el hombre, porque éste es un ser agraciado hacia la visión inmediata de Dios. La culminación de ese agraciamiento es el caso único y singular de Cristo. Luego el mundo entero está dinamizado hacia su divinización en Cristo.⁶ La misma creación es un paso previo y necesario hacia Cristo, causa final.⁷ El que Cristo sea punto culminante de la evolución, implica que su gracia y gloria, que en él es eminente, es del mismo tipo que la del creyente. De no ser así, Cristo estaría propiamente fuera de la evolución. ¿Pero, entonces, qué es lo específico de Cristo respecto a nosotros?

Como aparece en la experiencia trascendental, el hombre aspira a una salvación definitiva, por lo tanto, a un portador absoluto de la salvación. El Dios cristiano se comunica en la historia de la humanidad, en el espacio y tiempo, a través de creaturas que hacen presente su salvación. Estas comunicaciones son siempre superables, y en ese sentido provisionales, porque Dios puede de nuevo comunicarse mediante otras creaturas, siempre finitas, en forma superior. Pero en el caso de Cristo tenemos la palabra definitiva y irrevocable de Dios: es el salvador absoluto. Porque en Cristo la naturaleza humana pasa a ser propia de Dios y, por tanto, en él el mismo Dios se autoda y

¹ Como escatológico está sustraído, en principio y absolutamente, a una depravación histórica, a una interpretación corruptora en la historia ulterior de la revelación categorial.

² A través de los momentos logrados, Dios crea una posibilidad de salvación para el hombre también en la dimensión de su objetividad, de su historia concreta.

³ El suceso de Cristo es la causa final de la comunicación del Espíritu al mundo.

⁴ La memoria es principio apriori del encuentro con él.

⁵ Es una gracia de Cristo. "Quien -aun estando lejos de toda revelación en la palabra formulada explícitamente- acepta su existencia, o sea, su humanidad con paciencia silenciosa (o mejor, con fe, esperanza y amor), la acepta como el misterio que se esconde en el seno del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva a la vida; un hombre así -aunque no lo sepa- dice sí a Cristo... Quien acepta totalmente su ser humano (y, naturalmente, más todavía quien acepta el del otro), ése ha aceptado al Hijo del hombre, por cuanto en él Dios ha aceptado al hombre" (*Curso...*, 270: cf. *Ib.*, 461).

⁶ La autocomunicación de Dios es, entonces, el fin adecuado de la evolución del mundo. La autocomunicación histórica de Dios, que corresponda a la búsqueda trascendental de un salvador absoluto, tiene que acontecer en un espacio y tiempo determinados y desde ahí interpelar a otros.

⁷ La creación es un momento parcial de este Dios hacerse mundo.

DIOS UNO Y TRINO I

manifiesta.¹ En otras palabras, salvador absoluto implica la unión hypostática de la Encarnación.² Para que se dé autocomunicación se necesita recepción de ella. Y en Cristo encuentran su unidad la autocomunicación de Dios y su recepción, en una vida que es sellada por su muerte, manifestando el Padre, en la resurrección, su aceptación.³ Rahner en el Salvador absoluto ha considerado las condiciones de posibilidad de la experiencia cristiana, relacionando la concepción evolucionista del mundo con la antropología trascendental. Se trata, pues, de una cristología trascendental. En el dinamismo concreto del hombre y de la humanidad hay, pues, una búsqueda de salvación y salvador absoluto, hay una implícita búsqueda de Cristo. Y de hecho, lo que caracteriza la experiencia cristiana es la relación con Cristo como salvador absoluto.⁴ La cristología trascendental nos hace, pues, buscar y entender lo que siempre hemos hallado en Jesús.

Un cristología desde abajo, ascendente⁵, partiría de la búsqueda trascendental del hombre, al menos atemática, de salvación y de un salvador absolutos.⁶ Esta nueva cristología busca ser onto-lógica⁷, abarcar la conciencia. Ahora bien, en cuanto salvador absoluto, se presupone la autoconciencia correspondiente de Jesús⁸, su aceptación libre de la muerte en este sentido y el acogimiento y confirmación por Dios en la resurrección.⁹ Así, esta irreversible autocomunicación histórica de Dios es victoriosa¹⁰, porque al menos es aceptada por Jesús, por su vida íntegra sellada en su muerte. La resurrección es el estado definitivo de su función mediadora.

¹ Más que comunicar algo, se autocomunica a sí mismo. El hombre Jesús es en sí mismo la propia revelación de Dios. Nosotros, en cambio, somos simples receptores.

² La Encarnación va a ser el principio necesario y permanente de la divinización del mundo.

³ En la subjetividad histórica de Jesús la automanifestación de Dios se ha hecho irrevocable y victoriosa. Es la culminación de la autocomunicación de Dios.

⁴ Un íntimo amor personal a Cristo pertenece esencialmente a la existencia cristiana.

⁵ Corresponde al grado sexto, párrafos del 6 al 9 inclusive. Pretende una mejor integración de Fundamental y Dogmática. Nuestra fe -en la que se correlaciona tan bien la experiencia trascendental con lo libremente obrado por Dios en la historia categorial- y su suficiente fundamentación, pueden ayudar a evocar e ilustrar la fe implícita del cristiano anónimo. Según H. Döring (*Christologie und Erfahrung*, MThZ 44(1993)23-48, p. 29), Rahner se empeña en hacer plausible la cristología clásica a partir de la cristología trascendental experimentable.

⁶ El hombre está ordenado a la visión beatífica e inmediata de Dios. Y esta ordenación tendría que encontrar su manifestación histórica en un suceso escatológico de salvación, que es uno con el salvador absoluto. Este suceso es una libre e irreversible autocomunicación de Dios al hombre. Para esto Dios tiene que desarrollar la historia de este suceso como la suya propia y conservarla definitivamente como hecha con libertad. Y así llegamos a que la cristología ascendente comprende encarnación y unión hypostática.

⁷ Se es más ser en cuanto se es más "entendiendo" (intelligens) y entendido (intellectum), como decía la Escolástica. El grado de "retorno a sí mismo" es idéntico con el grado de ser en acto y viceversa. Rahner apunta a la unidad originaria de ser y conciencia.

⁸ Jesús se halla a sí mismo en una unión de voluntad con el Padre que lo penetra totalmente. Jesús es enteramente el que sin cesar se recibe a sí mismo del Padre y se ha entregado al Padre sin reservas. Su disposición fundamental, como unidad originaria de ser y conciencia (onto-lógica), es la procedencia de Dios y la entrega a él radicalmente consumadas. Rahner, insistirá en que el influjo activo del Logos sobre la naturaleza humana de Jesús no ha de pensarse en forma diferente a la intervención de Dios en una creatura cualquiera. Recalcará, pues, que Jesús tiene una subjetividad creada, distinta de la del Logos, y se contrapone a Dios con una distancia de creatura (obediencia, adoración, limitación del saber). En la naturaleza humana de Jesús hay un centro de acción. La mayor cercanía y dependencia de Dios de esta naturaleza va con ser la más dotada de poder propio, la más libre.

⁹ No se describe en el N. T. la resurrección, que ha de ser interpretada más bien según nuestra experiencia del espíritu poderoso del Dios vivo.

¹⁰ La resurrección como victoria implica la fe en ella.

DIOS UNO Y TRINO I

Esta búsqueda del salvador absoluto por el hombre¹ aparece implicada en el dinamismo del amor absoluto al prójimo, en la aceptación de la muerte², en la esperanza de futuro (de reconciliación absoluta).³ El amor al prójimo, en su absolutez, supone a Dios.⁴ En el amor a Cristo alcanzan su unidad más radical el amor a Dios y el amor al prójimo. Es de notar que el cristianismo implica una relación existencial con Cristo, el "absoluto concretísimo". El cristiano reconoce en el crucificado un signo de victoria y una experiencia realista de la vida humana. La muerte es la única puerta hacia la vida sin ocaso. En el amor al prójimo del cristiano anónimo, está implicado su amor a Cristo. Dentro de la aspiración del hombre, está la aspiración a la propia resurrección (aunque no esté tematizada). En este horizonte cree el hombre en la resurrección de Jesús.⁵ Ella es la validez plena de la única vida singular de Cristo Jesús. Aspiración a la propia resurrección y resurrección de Jesús se esclarecen mutuamente, aunque obviamente tenemos diferencias con el salvador absoluto.

Esta cristología ascendente (trascendental e histórica), como hemos visto, integra la soteriología. Según Rahner, la experiencia originaria de los apóstoles respecto a la resurrección diría: Jesús, que pertenece a nosotros, es salvado y en eso Dios ha hecho presente su voluntad salvífica de manera históricamente irrevocable.⁶ La salvación personal se realiza onto-lógicamente en la entrega cognoscente y amorosa del sujeto al misterio de Dios. Esto acontece en la relación personal con el Dios hombre, a través del cual puede alcanzarse la inmediatez de Dios ahora y en la eternidad.⁷

El hacerse hombre y el Verbo se iluminan mutuamente.⁸ El Verbo es el que se hace hombre y sólo él puede hacerlo, como Palabra interna de Dios. Esto nos abre el misterio de la Trinidad. Por otro lado, el hombre es iluminado por este Dios que se hace hombre. Se nos revela la esencia del hombre como potencia obediencial de poder ser gratuitamente asumido por Dios.⁹ Por eso que Cristo es la realización plena del hombre trascendente.¹⁰ Finalmente, el que Dios esté implicado en la trascendencia humana hace que el hombre también sea un misterio en el único misterio estricto, que es Dios. Por la Encarnación, toda teo-logía es antropo-logía y viceversa.

¹ La experiencia trascendental busca siempre su aprehensibilidad y testificación.

² Aceptamos estar absolutamente dispuestos por otro en una impotencia radical.

³ Cf. Döring, *op. cit.*, 30.

⁴ "En cuanto el hombre en el amor a los demás realiza su tarea intramundana, acaece para él el milagro del amor, de la propia comunicación en la que Dios hace donación de sí mismo al hombre" (*Curso...*, 513).

⁵ Nosotros mismos experimentamos en el "espíritu" la resurrección de Jesús, pues experimentamos a él y su asunto como vivos y victoriosos

⁶ La vida y muerte de Jesús tiene una causalidad cuasi sacramental respecto a la realización de la voluntad salvífica de Dios.

⁷ La eternidad lleva la temporalidad del único hombre entero a su condición definitiva. Es lo que ha llegado a ser, como validez liberada, de lo que una vez fue temporal, lo cual, para ser, devino como espíritu y libertad. La eternidad es la consumación del tiempo. El tiempo se hace eternidad como su propio fruto maduro.

⁸ En el punto cuarto del grado sexto, Rahner analiza en un plano teórico, las implicancias de que "el Verbo de hizo carne".

⁹ La creatura desde su más íntimo fundamento esencial, es la posibilidad de ser asumida. La Encarnación es el caso supremo de la actualización esencial de la naturaleza humana.

¹⁰ En Cristo, el hombre ha llegado a sí mismo, a su plenitud, trascendental e históricamente. Lo que en nosotros es impulso, acontece en forma radical e insuperable en Cristo. "La abreviación, la cifra de Dios mismo es el hombre, es decir, el Hijo de Dios y los hombres, que a la postre son porque tenía que existir el Hijo del hombre. El hombre es la pregunta radical acerca de Dios, la cual, creada por Dios como tal, puede también tener una respuesta, una respuesta que como manifestada en la historia radicalmente aprehensible es el Dios-hombre y es respondida en todos nosotros por Dios mismo" (*Curso...*, 267).

DIOS UNO Y TRINO I

El fundamento de la fe es parte de la fe misma.¹ El fundamento dice relación a la historia², pero no a una historia neutra sino a una historia salvífica, que justamente es percibida como salvífica desde la misma fe. La fe es una gracia y un acto de libertad, y no se llega a ella por una deducción obligada a partir de la historia. Hay, por gracia, un abrirse del sujeto, de su credulidad, a la interpelación prodigiosa de Dios que se autocomunica en sucesos históricos. Se establece una mutua relación entre fe y fundamento de nuestra fe. Esos prodigios en que se manifiesta la comunicación histórica de Dios, de suyo no necesitan suspender las leyes de la naturaleza³, como nuestros actos libres tampoco suspenden las leyes materiales y biológicas. Lo importante es su signo interpelante, que es parte de la misma autocomunicación de Dios. Así se concretiza histórica y categorialmente nuestra fe trascendental. Nuestra fe, además de fundarse en la fe de los que la han transmitido, se fundamenta, al igual que en la primitiva comunidad, en la misma resurrección de Jesús.⁴

Vivir el cristianismo en Iglesia⁵ es lo que corresponde a la naturaleza histórico social del hombre y a la historia de salvación de Dios. Si la autocomunicación salvadora y reveladora de Dios en la historia de salvación alcanza su culmen en Cristo, en su vida, muerte y resurrección, y de tal forma que esta sea la absoluta, irreversible y victoriosa, comunicación del amor de Dios, tiene esto que permanecer necesariamente en la historia, tiene que haber una Iglesia que haga presente a Cristo salvador.⁶ Y esta Iglesia se dice no sólo fundada por Dios en su autocomunicación sino también por Cristo⁷, de quien proviene nuestra fe eclesial. En la Iglesia, pues, nos saldrá al encuentro la concreción de Jesucristo salvador como el que nos exige, como comunicación amorosa de Dios. La Eucaristía, como el sacramento de la presencia más radical y real del Señor, constituirá la realización plena de la esencia de la misma Iglesia, pues ella no es ni quiere ser otra cosa que la presencia de Cristo en el espacio y tiempo.⁸

¹ Rahner quiere razonar la fe y experiencia cristiana que ya se tiene. Desde la fe pregunta por las condiciones de posibilidad. El cristiano, en una articulación conceptual, evoca para el no cristiano lo que éste ya tenía implícito, al menos como ofrecido, en su experiencia originaria. El secularismo actual ha ayudado a purificar la imagen de Dios.

² En nuestras decisiones absolutas siempre habrá incongruencia entre la seguridad relativa histórica y lo absoluto de nuestro compromiso.

³ Dios en su libre autocomunicación sobrenatural se ha convertido a sí mismo en la dinámica última y suprema de este mundo y de su historia, de modo que la creación de lo otro debe entenderse como un momento de esta autocomunicación divina a lo otro. Luego la ley de la naturaleza y también la de la historia son un momento de la autocomunicación divina, y por tanto un elemento de la historia de la revelación y salvación. En este contexto no se ve por qué se hayan de suspender las leyes de la naturaleza cuando debe aparecer la autocomunicación divina, un milagro como signo de ella. El nivel inferior se mantiene en el superior, pero prodigiosamente sobrepasado en el signo que es un llamado para un creyente. Se presupone una disposición del hombre a dejarse llamar por lo prodigioso. El hombre debe abrirse siempre de nuevo a esta cercanía de Dios. Y esos sucesos que percibe como llamada, lo capacitan y obligan a un diálogo histórico con Dios. La resurrección de Jesús va a interpelar nuestra esperanza de salvación y resurrección, que nos es dada con necesidad trascendental.

⁴ No es un nuevo período de su vida sino la definitividad permanente y salvadora de la única vida singular de Jesús.

⁵ Corresponde al grado séptimo.

⁶ Esta Iglesia es el sacramento fundamental de la salvación de Dios.

⁷ "Sin duda puede decirse también que Jesús, fuera de esta disposición fundamental, confió todo lo demás al Espíritu prometido y a la historia de la Iglesia dirigida por el Espíritu y sobre todo, naturalmente, a la historia de la Iglesia primitiva, por cuanto en esa originaria historia apostólica de la primera generación se concreta y confirma un núcleo fundamental que es decisivo para los tiempos siguientes de la Iglesia" (*Curso...*, 389). "La Escritura... es la objetivación normativa para nosotros de la Iglesia del tiempo apostólico" (*Ib.*, 429).

⁸ La Eucaristía también realiza a la Iglesia como comunidad de los hombres en el Espíritu.

DIOS UNO Y TRINO I

Podríamos decir que Rahner ha dedicado su libro a desarrollar, desde la fe, los diferentes implícitos de la oscura experiencia trascendental de Dios, común a todo hombre. Y éste es su gran mérito. Con el acto trascendental agraciado, en todo acto corriente humano, Rahner nos acerca y cotidianiza la experiencia de Dios¹, que es real pero oculta para el ateo de buena voluntad. Para Rahner, la Trinidad también está implicada en la experiencia de la gratuita autocomunicación de Dios. Pero ese acercamiento, esa inmanencia en la experiencia, no cosifica o banaliza a Dios, que sigue siendo el misterio inescrutable, del que tomaremos más clara conciencia en el cielo. Pero a esto también corresponde un cierto ocultamiento de la Trinidad (se habla mucho de Dios y casi nunca lo llama Padre) en el Curso Fundamental. En su anterior artículo *El Dios Trino...*, Rahner tenía cierta insistencia en la unidad divina² correspondiente a los tres modos de existir (tres formas distintas de subsistencia).³ Temía un triteísmo larvado.⁴ Algún otro autor, por el contrario, al destacar demasiado a las personas en Dios pudiera, como esto lo hace a través de las analogías creadas del lenguaje humano, correr el peligro de comprometer la experiencia de la trascendencia de Dios. En eso Rahner, ciertamente no incurre aquí. Es verdad que Rahner ha antropologizado la teología al destacar

¹ Por otra parte, la espiritualidad de discernimiento de Ignacio de Loyola impulsa a Rahner a buscar a Dios en todo lo cotidiano.

² "Tampoco se da 'intratrinitariamente' un 'tú' recíproco. El Hijo es la autoexpresión del Padre, pero no puede concebirse a su vez como 'pronunciando'; el Espíritu es el 'don' que no da ya a su vez". (*El Dios Trino*, n. 79). "Sin embargo, en Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades. Tanto porque en Dios sólo se da una esencia y, por consiguiente, sólo un ser en sí absoluto como también porque hay una autopronunciación del Padre, el Logos, que no es el que pronuncia, sino el pronunciado, y no se da propiamente un amor recíproco (que presupondría dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amorosa que fundamenta la diferencia por parte del Padre (y del Hijo a causa de la táxis de conocimiento y amor)". (*Ib.*, 326).

L. F. Ladaria (*El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* [Agape, 19], Salamanca 1998, p. 284s) comenta así la propuesta de los 'tres modos de subsistencia' de Rahner: "Hemos hablado ya del enriquecimiento experimentado por el concepto de persona de los últimos tiempos. Ya no es sólo el individuo que se autopoese y es consciente de sí, sujeto y centro de actividades. También en el concepto moderno de persona entra la comunicación, el amor, en una palabra, la relación. La terminología de las tres personas puede ayudar a ver por tanto que Dios es relación, es comunión. Con todas las cautelas y evitando ciertamente caer en representaciones de las tres personas divinas según el modelo de tres personas humanas, ¿hay que hablar en la Trinidad sólo de una repetición del yo, como hace Barth, excluyendo todo tú recíproco intratrinitario, como señala K. Rahner? No han faltado voces de parte católica que han señalado que las personas divinas se caracterizan por la conciencia de sí y la libertad, por su existir en sí mismas no solamente distinguiéndose de las otras, sino en su relación a ellas. Con la fórmula de tres modos de ser o tres modos de subsistir no se expresa la dimensión del misterio que es la unidad en la intersubjetividad, más bien corre el riesgo de negarla. Ya hemos aludido al problema que esto plantea en la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, porque es claro que en la primera Jesús está frente al Padre en una relación dialogal. ¿Ha partido Karl Rahner de la Trinidad económica en el desarrollo concreto de su teología trinitaria? Pero en la discusión en torno a la cuestión de la persona en Dios se ha aludido todavía a otro problema. Aun admitiendo que el concepto de persona de los tiempos modernos insista en la idea del sujeto, individualidad, etc. Barth y Rahner no sólo no lo han rechazado, sino que lo han recibido, pero no lo han aplicado a las tres 'personas' en el lenguaje tradicional, sino a Dios mismo como sujeto absoluto. Si han partido de este 'sujeto' es claro que después se hace difícil hablar de tres. Dios es el sujeto de su autorevelación (Barth) o de su autocomunicación (Rahner). Pero la tradición cristiana ha hablado de la unidad de sustancia o de esencia, pero no de la unidad de sujeto, sea del sujeto de su autorevelación, según Barth, sea de su autocomunicación, según Rahner. Por tanto, si ciertamente no podemos pensar que haya en Dios tres autoconciencias diversas, de ahí no se sigue necesariamente que haya que negar tres centros de conciencia y de acción, tres 'agentes'. Antes había dicho (*Ib.*, 284): "Pero la expresión forma de subsistencia ofrece la ventaja frente a la palabra 'persona' que no insinúa la multiplicación de la esencia y de la subjetividad".

³ *El Dios Trino*., p. e. 328-331.

⁴ Cf. *El Dios Trino...*, 290s.

DIOS UNO Y TRINO I

el dinamismo existencial humano hacia Dios¹, lo que corresponde a una cierta recepción de la modernidad, pero también ha sabido mantener la diferencia, el misterio inescrutable de Dios. En la Encarnación, el Dios inmutable también se ha 'humanizado', en el sentido de devenir mutable en lo otro de sí. La kénosis, por tanto, afecta al mismo Verbo.²

Aunque Cristo es central en el pensamiento de Rahner y en su Curso Fundamental, nos podemos preguntar hasta dónde la experiencia trascendental salvadora del hombre, la apertura a posibles revelaciones extrabíblicas, los cristianos anónimos, no pueden llevar a minusvalorar la revelación histórica, cuyo culmen es Jesucristo, a hacer perder identidad a la experiencia cristiana de Dios. Dejando a un lado la enorme diferencia entre Agustín y Rahner, entre un cristianismo neoplatónico y uno moderno, la contraposición que nosotros podemos hacer entre una revelación trascendental y una categorial según Rahner, me resuena lejanamente a la contraposición agustiniana entre lo eterno y lo temporal, entre la sabiduría y la ciencia. En ellas, la experiencia del Dios trascendente fluye principalmente de lo eterno o del acto trascendental del hombre, y no tanto de la historia de salvación.³ Así testimonian que Dios es Dios, es el otro, al que tiende el dinamismo del alma o del hombre. Quizás tenga que ser así. Pero en Agustín quizás sea más evidente la experiencia trinitaria, cuya imagen además busca en la creatura, y a la que los paganos de alguna manera pueden llegar.

La experiencia neotestamentaria de el Dios, en su artículo *Theós en el Nuevo Testamento*, es para Rahner la del Padre de Jesucristo.⁴ Creemos también que así tiene que ser, que al decir Dios en la cultura humana, si no especificamos otra cosa, estamos refiriéndonos al Principio sin principio. A eso tendería, finalmente, el dinamismo del hombre. Pero lamentamos que, como ya dijimos, esto aparezca tan poco en el Curso Fundamental. ¿Se debe esto a su macisa insistencia en la oscura experiencia fundamental, insistencia que, en parte vendría del cariz apologético de la obra? ¿Pero hasta dónde es buena apologética la que no nos presenta más profusamente al Dios cristiano, del que nos habló Jesús, y que tan hermosamente describe Rahner en su libérrimo acto de amor por nosotros, donde nos revela su personalidad, su paternidad amorosa. Recordemos que según el Curso Fundamental la Trinidad es condición de posibilidad de la creación, de la redención, de la autocomunicación de Dios mismo.

Rahner se dedica en el Curso Fundamental a trabajar en profundidad el concepto de cristianismo.⁵ Ese es su género literario, por así decirlo. Y desde aquí y para el 'concepto' retoma lo bíblico. En ese sentido es muy diferente a una teología más narrativa o bíblica. Igualmente, el

¹ Existe una profunda correlación entre el hombre dinamizado por la gracia hacia la visión inmediata y el Dios que se le autocomunica en la historia, correlación entre el misterio de Dios y su acción, y el misterio del hombre. La teología de Rahner está caracterizada por la correlación.

² "Así como por la doctrina de la Trinidad sabemos que la unidad, tal como la pensamos inicialmente, como inactiva mismidad, no es ningún ideal absoluto, sino que también en el supremo -precisamente porque él es la perfección absoluta- la unidad es todavía una Trinidad; del mismo modo por la doctrina de la encarnación sabemos que la inmutabilidad de Dios -sin quedar suprimida por ello- de ningún modo es simplemente lo que distingue a Dios tan sólo, sino que él, en y a pesar de su inmutabilidad, puede en verdad llegar a ser algo: él mismo, él en el tiempo. Y esta posibilidad no ha de pensarse como signo de su indigencia, sino como cumbre de su perfección, que sería menor si él no pudiera llegar a ser menos de lo que es permanentemente... Lo absoluto, más exactamente, el absoluto, en la libertad pura de su infinita carencia de relación, que él conserva siempre, tiene la libertad de devenir lo otro, lo finito mismo; alienándose, entregándose, tiene la posibilidad de poner lo otro como su propia realidad" (*El Concepto...*, 263s).

³ Para ambos Cristo es el camino: mediador o salvador absoluto.

⁴ *Escritos de Teología* I, 144ss. Rahner destaca, en este trabajo, lo personal y libre del Dios cristiano, que en Cristo ha dicho su palabra definitiva.

⁵ Para lectores "que no retrocedan ante el 'esfuerzo del concepto'" (*Curso...*, 9).

DIOS UNO Y TRINO I

Espíritu, que hubiera abierto a una mayor presencia explícita de la Trinidad, y cierta profundización de la experiencia, aparece en el libro a partir de la presencia de Cristo en los cristianos anónimos o a partir de la Iglesia¹, etc., pero no en el primer núcleo de la experiencia trascendental. Ahí de paso había dicho: "En tanto Dios ha llegado como la salvación divinizante al centro más íntimo de la existencia de cada hombre particular, lo llamamos realmente y en verdad 'Pneuma santo', 'Espíritu Santo'"²

Hemos visto tres autores como botón de muestra de la experiencia creyente del Dios trino y uno. Agustín corresponde a la madurez de la edad de los Padres. Está centrado, por así decirlo, en la consubstancialidad de los tres, lo que corresponde a las luchas teológicas y definiciones conciliares del s. IV. Trata ampliamente de la Trinidad, fijándose en las expresiones de la economía y buscando largamente algún apoyo en la creación. Al centrarse en el consubstancial da un fuerte impulso a la consideración de la esencia, del Dios uno. Refleja una teocéntrica espiritualidad antigua, atraída por la inmutabilidad³ y eternidad de Dios. Anselmo escribe en el despuntar de la Escolástica. En una sociedad de fe sólida y segura nos muestra la pasión de la razón por una mayor inteligencia de la fe. Busca con razonamiento férreo, con razones que él llama 'necesarias'. Así llega a la Trinidad inefable. Pero su punto de partida y su centro bien parece ser el Dios uno. Choca con el límite de la razón, con la incomprensibilidad de Dios, con las tinieblas del hombre. Insiste en la trascendencia de Dios: mayor que todo lo que se pueda pensar. Rahner, que responde a la modernidad, parte del dinamismo autotranscendente del hombre hacia la verdad y el amor. Y en toda experiencia se da la autotranscendencia, la oscura percepción (no tematizada, no como objeto) de un 'hacia donde', un fundamento, que es el misterio sagrado.⁴ Esta experiencia trascendental es el referente necesario y básico para todo lenguaje sobre Dios. Así Rahner puede explicar realmente que la salvación sea ofrecida a todo hombre. Así, según él, pueden existir ateos con fe implícita. Ese Dios innominado sería el Padre, como aparecerá después. En una teología de correlación como la de Rahner, a esta experiencia trascendental del individuo corresponde una gratuita autocomunicación de Dios en la historia, que culmina en Cristo salvador, el que se nos hace presente en la Iglesia. En esta economía de Dios, Rahner lee la Trinidad como condición de posibilidad de la autocomunicación. Igual que Anselmo, el discurso de Rahner iría del Dios uno al Dios trino. Pero al Dios uno lo encuentra rápidamente en el movimiento, por así llamarlo, ascendente del dinamismo humano; en cambio, al Dios trino lo encuentra en su descendente autocomunicación. Quizás podríamos decir: si en Agustín la fuerte experiencia de Dios es sobre todo en la interioridad, para Anselmo es la experiencia donde se despliega la razón en busca de la inteligencia de la fe, y para Rahner, finalmente, es la experiencia trascendental en correspondencia con la autocomunicación de Dios. Para los tres la existencia de Dios es experiencial. Pero, según Rahner, que dialoga con la modernidad, puede ser desconocida por el hombre.

¹ Lo que de hecho corresponde a que la misión del Espíritu viene después de la misión del Hijo. En ese sentido se puede ver en el *Curso...* cierto reflejo del orden trinitario: Dios (experiencia trascendental y primeras explicitaciones), Cristo, Espíritu. E igualmente las tres fórmulas breves de la fe, que resumen su presentación en el Epítome, reflejan la fe trinitaria, como el mismo lo aclara.

² *Curso...*, 169s.

³ ¿Está el hombre actual más hecho al dinamismo, al cambio, a la pluralidad y no siente tan fuerte el atractivo de la inmutabilidad?

⁴ Recordemos la iluminación agustiniana.

4) El sentido de la pregunta por Dios¹

a) Introducción

El ateísmo y la fe

Vistos los tres testimonios anteriores, profundamente humanos, nos podemos preguntar qué sentido tiene el que el hombre se pregunte por la existencia de Dios. ¿Cuál es el sentido de esta pregunta si partimos de nuestra fe (y desde ahí debemos partir), que supone la existencia de Dios y la afirma? La fe no sólo supone la existencia de Dios, sino que la implica como su propio fundamento, como supuesto fundamental. La pregunta tiene el sentido, para los creyentes, de hacerlos evidenciar el fundamento, de purificarlos de inexactitudes y de rasgos idolátricos, de reforzar la afirmación de Dios en el dinamismo humano de búsqueda existencial de la verdad y del bien, en la visión del mundo, en la vivencia histórica. Se inscribe dentro de la fe que busca su inteligencia y nos ayuda a dar razón de nuestra fe.² Más hoy en día, en que la pregunta existe en la cultura y numerosos ateos³ rechazan la existencia de Dios, y los agnósticos dicen no poder conocerla.⁴ La pregunta nos ayuda a profundizar lo que hemos venido tratando y su respuesta es apologética⁵, en el mismo sentido en que toda buena teología es apologética. Puede explayarse en una 'teodicea' que refute las objeciones del hombre contra Dios y su existencia. La pregunta tiene también el sentido, que le está íntimamente ligado, de preguntarnos por nuestro modo de conocer a Dios y de expresarlo.

Pero hay un sentido que la pregunta no debiera tener, porque sería una pregunta mal puesta. Dios no es un contingente del que lógicamente se pueda preguntar si existe o no⁶, porque el contingente, por definición, puede no existir. Preguntar así respecto a Dios, sería caer en la insensatez. Dios no es un objeto externo de conocimiento comprensible y manipulable, sino el

¹ Lo dicho en esta parte del trabajo fue presentado de otra forma en: *Reflexiones sobre el ateísmo, la fe y las pruebas de la existencia de Dios*, en Sociedad Chilena de Teología, *El Padre*, Talca 2000, pp. 53-99. Sobre lo que dice Kasper en *El Dios...*, en referencia a toda esta parte de mi trabajo se puede consultar en la Biblioteca de Teología, un resumen mío (W. Kasper. *La pregunta por Dios*) en mi manuscrito *Trinidad A 1986-8*.

² Cf. 1P 3, 15. "Lo propio de la teología como ciencia consiste en asumir el afán de intelección, inmanente a la fe, de un modo metódico y sistemático, referirlo a los problemas de cada situación e intentar elucilarlo con los medios que el pensamiento de una época pone a su disposición" (Kasper, *El Dios...*, 17).

³ Con Kasper (*Ib.*, 29) entendemos por ateo a aquel que "niega lo divino o lo absoluto de cualquier tipo que no se identifique con el hombre y con el mundo de nuestra experiencia empírica y de sus principios inmanentes".

⁴ Kasper (*Ib.*, 67) llega a exclamar: "El ateísmo moderno puso a la teología en un trance difícil. El nuevo fenómeno del ateísmo de masas, que considera la negación práctica de Dios o al menos la indiferencia frente a la fe en Dios como la postura más plausible, dejó a la teología sin palabra y sin posibilidad de comunicación. La teología carece de imágenes, símbolos, conceptos, categorías aceptadas por todos y con las que se pueda hacer entender. Esta crisis en los presupuestos de comprensión del lenguaje sobre Dios es la verdadera crisis de la teología actual". Según K. Rahner (*Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, en *Schriften zur Theologie*, XV, pp. 133-138; cf. Id., *Die Sinnfrage als Gottesfrage*, p. 202, *Ib.*, pp. 195-205), la enorme cantidad de conocimiento a disposición del hombre actual, ha vuelto a éste más inseguro. Pero el verdadero y radical agnosticismo consiste en entregarse uno mismo a la incomprensibilidad de Dios. Las otras concepciones de agnosticismo son inocuas.

⁵ Además nos toca convivir, en mayor o menor grado, con un ateísmo legitimado social y mundialmente. Por eso, según K. Rahner (*Kirche und Atheismus*, pp. 207-209, en *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo. Roma, 6-11 ottobre 1980* [Studia Urbaniana, 15], Brescia 1981, pp. 203-219) en nuestro anuncio deberíamos insistir en la realidad del Dios viviente y en su incomprensibilidad. Opina que solemos trabajar con un teísmo anterior a la Ilustración, tener una mentalidad precrítica en que Dios es una parte de la realidad (aunque la más sublime). No estaríamos preparados para un diálogo real con los ateos. "La lucha contra el ateísmo es principal y necesariamente una lucha contra la insuficiencia de nuestro propio teísmo" (*Ib.*, 217).

⁶ Como dice I. U. Dalferth (*Gott. Philosophisch-theologisch Denkversuche*, Tübingen 1992, p. 2) en otro contexto: "Si Dios es realmente pensado, no puede ser pensado como no existente".

DIOS UNO Y TRINO I

trascendente y, a la vez, lo más íntimo y profundo de uno.¹ Recordemos lo de S. Agustín: "Si lo comprendes, no es Dios."² Dios, el totalmente Otro, es soberamente libre. Según Rahner, la experiencia de Dios está detrás y más adentro en toda experiencia del sujeto: es el fundamento³, el horizonte. Y es tal el dinamismo del hombre concreto hacia Dios, que si Dios no existiera, el hombre caería en el vacío, en la máxima desdicha, en su propia contradicción. Una pregunta, entonces, por la existencia de un Dios 'objeto', etc. sería falsa y habría que responder al ateo que ese Dios no existe.⁴

¹ Cf. Agustín, *Confessiones* III, 6 (11), 57s, CChL 27, p. 33.

² *Sermo* 117, 3, 5, PL 38, 663.

³ Afirma Kasper (*El Dios...*, 16): "Según la tradición religiosa, la realidad nombrada con la palabra 'Dios' es esta respuesta. Por eso, Dios no es, según esta tradición, una realidad más, sino la realidad que todo lo abarca, todo lo fundamenta y todo lo determina; lo incondicional en lo condicionado, la unidad y la totalidad del hombre. Dicho de otro modo: La cuestión de Dios no es una cuestión categorial sino trascendental, en el doble sentido de que abarca a todo ente (trascendental en la terminología escolástica de los trascendentales) y se refiere a la condición de posibilidad de todas las demás cuestiones y respuestas (trascendental en el sentido de la filosofía moderna). Por ser Dios la pregunta latente en todas las preguntas, es susceptible de ser puesto en cuestión". Antes, viendo el uso de la palabra 'Dios' en la tradición, había aclarado: "Dios es más bien la repuesta a la pregunta latente en todas las preguntas, y es la respuesta a la problematidad del hombre y del universo. Dios constituye una respuesta que abarca y trasciende toda otra respuesta" (*Ib.*, 15s).

Según J. E. Estrada (*La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid 1997, p. 30): "La trascendencia no es la exterioridad a la creación de la causa primera sino que se da en la inmanencia de la creación. Es una trascendencia inmanente al mundo y al hombre, lo último de nuestra ultimidad en la línea agustiniana, que es lo que nos permite afirmar que Dios está presente en todo y que constituye la condición de posibilidad de nuestro ser".

⁴ Según A. Gesché (*Dios para pensar. II: Dios. El cosmos* (Verdad e Imagen, 136), Salamanca 1997, p. 12s), la antigüedad interrogaba al mundo sobre Dios, la Edad Moderna al hombre, y ahora habría que aprender del mismo Dios lo que él es. Así no correríamos el peligro de hacerlo a nuestra propia imagen. No pretende probarlo sino a-probarlo a partir de lo que él se deja ver y pensar. En el capítulo primero nos dice que ahora que se ha roto el acuerdo sobre Dios, la primera cuestión debería ser quién es, antes de preguntarnos si existe. Porque lo que se cuestiona es un falso Dios de un cierto teísmo. Y para saber quién es Dios, no hay que partir de la filosofía sino que hay que irlo a buscarlo al lugar religioso. ¿Cómo se revela Dios en el lenguaje? Si practicamos la costumbre de Dios, que es amar, lo encontraremos en el hermano. Necesitamos a Dios, pero no podemos medirlo por nuestras necesidades. Deseamos un Dios gratuito para alabar, etc. Preguntemos, pues, quién es Dios en Jesucristo.

Después de impulsarnos a dejar que Dios sea Dios, a tenor de las Escrituras, en el capítulo tercero quiere aprender lo que es Dios del Dios revelado, contrastándolo con los dioses del paganismo. Es un Dios que tiene una palabra para el hombre, que dialoga con él. Es un sujeto personal soberanamente libre y que quiere hombres libres. Se preocupa de la salvación del hombre, de su situación ética. Con Dios se establece una relación gratuita. Es un Dios que viene al hombre. El nos ama primero y sobreabundantemente. "Se podría decir que el ser de Dios llega a ser plenamente lo que es, cuando existe, sale al encuentro. Esta es la razón por la que hay más en la palabra 'Dios' que en la palabra 'ser', que no puede desbordarse" (*Ib.*, 106). Y comenta: "¿No es en las relaciones entre Dios y el ser humano, estudiadas aquí, donde mejor hemos aprendido los grandes atributos de Dios? Dios es Amor (relación de precedencia), Padre (relación de gracia y de don), Santo (relación ética), Señor (relación de Sujeto a Sujeto), Todopoderoso (relación de la palabra creadora y soberana)" (*Ib.*, p. 108 n. 78). Lo que Gesché ha dicho sobre la creación habla bien de Dios y del hombre. El hombre tiene espacio, hasta puede ser ateo. Eso es divino.

Finalmente, en el capítulo cuarto nos dice Gesché por qué cree en Dios. No se centra en demostrar la existencia de Dios sino hasta dónde Dios es creíble. Cree en Dios, dado que hay increyentes: la fe no es coactiva sino que es un acto de libertad, que libera. Los ateos le ayudan a ser exigente con su concepto de Dios. Cree en Dios dado que ha nacido en un ambiente y en una familia cristiana, y ha asumido esa fe descubriendo que tiene sentido ante el dilema: o trascendencia deshumanizante o humanismo sin Dios. Si la presencia de Dios es vivida con alteridad, ella se manifiesta como incremento de sentido, que salva y preserva. Cree en Dios a causa de Jesucristo. Esta es la razón principal para creer. Jesús fue un hombre humanamente digno de fe. Cree en el Dios en que creyó Jesús. Cree en Dios porque esta fe lo construye como hombre.

En el capítulo quinto nos previene contra la idolatría siempre amenazante y que haría gran daño al hombre. Ella sería hacer de lo relativo lo absoluto, el falso Dios del teísmo construido por nosotros. Pero la peor de todas es la teológica:

Lamentablemente muchas veces los creyentes hemos dado motivos para este mal planteamiento o contribuido a él.¹

Siendo la experiencia de Dios² una experiencia universal¹, ¿por qué no la reconoce el ateo y el agnóstico? En parte, porque es una experiencia oscura, 'indirecta', dada en todo lo ordinario,

falsear (acomodar) al verdadero Dios revelado. Y hacia el final de esta parte afirma: "En efecto, no creo que la teología tenga que preocuparse gran cosa del ateísmo. Este es asunto de la filosofía, que justamente pretende establecer y mostrar que la afirmación de Dios es posible y pensable racionalmente. De lo que ha de preocuparse la teología no es de la negación de Dios, sino de la falsificación de Dios, no del ateísmo (respuesta filosófica), sino del monoteísmo (confesión de fe)..." (*Ib.*, 145).

¹ Dice el concilio Vaticano II: "Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión" (GS, 19). Y consecuentemente dirá después: "El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presente y como visible a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer. Numerosos mártires dieron preclaro testimonio de esta fe, la cual debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado. Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad" (GS, 21). Según Rahner (*Ateísmo*, col 459, en *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona 1972, col 456-469), "el ateísmo vive esencialmente de una falsa inteligencia de Dios, enfermedad de la que inevitablemente sufre el teísmo en sus concretas formas históricas".

² Según Kasper (*El Dios...*, 102-110), es difícil hablar de la experiencia de Dios, en parte porque tanto el concepto de experiencia como el de fe tienen diversos sentidos. Pero no sólo los conceptos sino también la relación entre fe y experiencia pueden ser determinados de diversa forma. Primeramente, la relación tradicional: la fe viene de oír (Rm 10, 17) el anuncio evangélico. La segunda es la modernista: la fe es la expresión de la experiencia religiosa. Así los credos tradicionales deben poder expresar la actual experiencia religiosa. Pero la experiencia está mediada históricamente (cf. primera posición). Ambas posiciones son complementarias. No que nuestra experiencia, limitada e históricamente variable, pueda o esté autorizada a ser criterio de lo que es la Palabra de Dios. Más bien, la Palabra de Dios quiere y debe comunicarnos cuál es la verdadera experiencia a diferencia de una experiencia engañadora. La Palabra de Dios se muestra verdadera al abrirnos a nueva experiencia que se corrobora en otra experiencia. Finalmente, hay que decir que la fe no sólo se relaciona a una realidad previa de experiencia, sino que también posee su propia experiencia (no sólo sucede en el entendimiento). De lo anterior se sigue que la relación entre fe y experiencia sólo puede ser descrita como una relación de correlación crítica. Hay un círculo hermeneúutico entre la tradición de la fe y experiencia actual de la fe, teniendo el primado el Mensaje.

¿Dónde encuentra la fe su correlato en la experiencia actual, que es tan poco religiosa? Partiendo del concepto común de experiencia, veremos que en toda experiencia hay implicada una dimensión de experiencia religiosa. Un hombre experimentado es un hombre que conoce las cosas no sólo por oídas o por libros. Toda experiencia engloba tanto el suceder objetivo como el sentir subjetivo. Experiencia es un ser tocado por la realidad, y la interpretación de este acontecer en palabras, imágenes, símbolos y conceptos. La experiencia, por lo tanto, tiene una estructura dialéctica, es histórica (es el juego recíprocamente combinado entre el hombre y el mundo). Que la experiencia sea histórica, significa que no sucede sólo puntualmente, sino que su saber proviene de un repetido y ejercitado contacto con la realidad. Está relacionada con la memoria del hombre, no sólo individual sino colectiva, que se ha condensado, ante todo, en el lenguaje de una comunidad. Gracias al lenguaje, las experiencias acumuladas nos ayudan para interpretar nuestras propias experiencias actuales y para transmitir las a una generación futura. Esto quiere decir que la experiencia es siempre un nuevo y no concluido proceso de aprendizaje. Esta tensión histórica entre la experiencia pasada, presente y futura tiene un doble significado crítico. A veces irrumpen los recuerdos del pasado y modifican nuestra experiencia presente desencantándonos, o, al revés, la experiencia presente nos trae novedades que modifican la anterior. Esta dialéctica entre experiencia pasada, presente y futura muestra que no sólo se dan experiencias inmediatas y directas, sino también indirectas: experiencias con nuestras experiencias. En estas últimas hay un comienzo de reflexión todavía no conceptual:

y que por lo mismo puede ser mal interpretada. "Lo más originario y evidente es también lo que puede pasar desapercibido con mayor facilidad, lo que más fácilmente puede reprimirse"² Con todo, en momentos especiales esa experiencia puede 'esclarecerse', p. e., en ocasiones de desgracia o angustia que llevan al hombre a mirarse con más profundidad o en momentos en que se siente en plena armonía con la naturaleza y los hombres.³ Puede ser característica de este esclarecimiento cierta sensación de pasividad frente al misterio omni-abarcante. Pero que la experiencia de Dios sea oscura (respecto a una diafanidad conceptual), lo que es propio de la trascendencia de Dios, no quiere decir que sea incierta. Recordemos, por ejemplo, la afirmación de Agustín: "He aquí cómo ya puede tener a Dios por más conocido que al hermano, ciertamente más conocido porque más presente, más conocido porque más interior, más conocido porque más cierto".⁴ Lo existencial, aunque conceptualmente oscuro, puede ser percibido como muy cierto y verdadero. La oscuridad se debe en parte a que no es diáfana a la captación objetivante del entendimiento como los otros objetos y que si se la conceptualiza, en cuanto conceptualizada pierde la profundidad vital de la experiencia. También podemos decir que es oscura porque es el encuentro de la libertad del hombre con la libertad infinita de Dios.

ellas hacen una experiencia más profunda en nuestras experiencias. Esta es, finalmente, una experiencia de finitud de nuestra experiencia, una experiencia de dolor. Es una experiencia de lo misterioso de nuestra experiencia. Así hemos alcanzado el nivel de la experiencia religiosa, que es una experiencia mediata. Esta es la experiencia fundamental en el resto de nuestras experiencias. Por eso, K. Rahner y J. B. Lotz hablan de experiencia trascendental.

En la experiencia religiosa se abre, para nosotros, la experiencia última en las otras experiencias, el horizonte de la experiencia humana que abraza y cobija todo, la dimensión del misterio, de la que viene y hacia la que señala toda experiencia. Pero esto permanecería muy vago si la dimensión religiosa no se manifestara en experiencias particulares, en las que de repente se revela la totalidad de nuestra experiencia y el misterio que en ella reside. Esto puede suceder en situaciones especiales de alegría o de tristeza, ante la muerte, etc. Es un misterio tremendo y fascinante. En cuanto la experiencia del misterio es el horizonte inalcanzable de toda nuestra experiencia, éste nos encuentra como el totalmente otro, como el abismo temible, como el desierto de la nada. En cuanto está cercano a nosotros en todas las cosas, nos aparece como el fundamento cobijante, como gracia, como plenitud. A esta ambivalencia y a que puede significar diversas cosas, se debe el que haya recibido diversos nombres en la historia de la cultura y el que haya sido diferentemente interpretado. Puede ser entendido en forma deísta, panteísta, atea, nihilista. También puede permanecer anónimo o innominado, como en nuestra civilización actual. Pero, a la larga, no se puede hacer, del todo, a un lado de nuestra experiencia. En nuestra experiencia siempre nos experimentamos como seres finitos envueltos por un misterio insondable. Con la experiencia del misterio, la pregunta por el sentido universal de la realidad es tan inevitable como insoluble. Por un lado, siempre experimentamos el sentido; por otro lado, el misterio es profundamente ambivalente. Como en todo el resto de las experiencias, la religiosa descubre su sentido propio sólo al interior de un lenguaje y tradición religiosos.

¹ GS (21) refiriéndose al ateísmo habla de "esas perniciosas doctrinas y conductas que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata dignidad". Respecto a la posición de Rahner sobre la experiencia trascendental de Dios, propia a todo hombre, acota Kasper (*El Dios...*, 74): "Si la teoría atea interpreta el teísmo en el sentido ateo, como proyección del hombre, Rahner interpreta el ateísmo en sentido teísta, como falsa interpretación del hombre y de su trascendencia". El diálogo racional con el ateo debe ir acompañado de una mistagogia respecto a la propia experiencia trascendental del ateo (Rahner, *Ateísmo y cristianismo implícito*, p. 114, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 103-118; Id., *Kirche und Atheismus*, pp. 209-214).

² Rahner, *Curso...*, 47s. Al estar siempre ahí no presenta la novedad de un objeto que nos sale al encuentro (*Ib.*, 39). Cf. *Ib.*, 51s.

³ Cf. Rahner, *Gotteserfahrung*, 168-170. Refiriéndose al ateísmo, afirma GS 21: "Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas -es lo que hoy con frecuencia sucede-, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación. Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo del interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta, Dios que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad".

⁴ *De Trin* VIII, 8 (12), 3-6, CChL 50, p. 286.

DIOS UNO Y TRINO I

Creer en Dios es fiarse de él.¹ El hombre se compromete, le entrega la vida, se la juega, un poco como en el argumento de la apuesta de Pascal.² Y esto, aunque del todo razonable, es un salto en el vacío para el hombre que está todavía en esta tierra, para el hombre que no es deslumbrado por el bien total. Y esto es lo que Dios quiere, lo digno de él, porque es reconocerlo como Dios. Quiere una respuesta libre a su amor, y no una de esclavos. Por eso que puede darse que alguien niegue a Dios, niegue su existencia. La existencia de Dios toca lo más profundo de la libertad del hombre, de su propia verdad. No es, para el hombre, un objeto cualquiera, ni tampoco como una demostración matemática. Con todo y por último, como aclararía Rahner, el ateo en el juicio con que niega la existencia de Dios no puede no estar implícitamente afirmándolo en cuanto todo juicio se fundamenta en ese misterio que de hecho es Dios.³

También puede suceder que un hombre declare creer en Dios, pero en la práctica viva como si éste no existiera.⁴ Esto es lo propio del impío que en la Biblia dice que Dios no existe (ateísmo práctico).⁵ Ello se debe a la debilidad de la carne, a los deseos desordenados del corazón, al terrible poder de autoengaño del hombre, a su libertad.⁶ Y el hombre, en su deseo de autojustificación, puede convertir el ateísmo práctico en ateísmo teórico. Como nos repetía a menudo el Beato Padre Alberto Hurtado, el hombre que no vive como piensa termina por pensar como vive. Esto que acabamos de decir se refiere al caso de pérdida culpable de la fe. De ninguna manera es un juicio para tantos ateos de buena voluntad, hijos de la cultura moderna, que pueden, en sus vidas, ser

¹ Creemos, en una libre y total entrega del hombre a Dios, que lo revelado por Dios es verdadero por la autoridad del Dios que revela (DS 3008; 3032). "A Dios, que revela, debe prestársele aquella obediencia de fe (Rm 6, 26; cf. Rm 1, 5; 2Co 10, 5s) por la que el hombre libremente se entrega todo a Dios, 'rindiendo al Dios revelante el pleno obsequio de su entendimiento y voluntad' y asintiendo voluntariamente a la revelación por El dada. Para prestar esta fe son menester la gracia de Dios, que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, que mueva el corazón y lo convierta a Dios, abra los ojos de la mente y dé 'a todos dulzura en el asentir y creer la verdad'. Y para que la inteligencia de la revelación se haga más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones" (DV, 5). J. Alfaro (*Fe*, col 106s, en *Sacramentum Mundi*, III, col. 102-129) hablando de las dimensiones de la fe, dice así: "La exégesis moderna reconoce unánimemente que la fe incluye el conocimiento de un evento salvífico, la confianza en la palabra divina, la obediente sumisión y la personal autodonación del hombre a Dios, la comunión de vida con Cristo y la aspiración a la unión plena con él más allá de la muerte: la fe es el 'sí' total del hombre a Dios que se revela como su salvador en Cristo".

² *Pensées*, 6-233, ed. Lafuma Paris 1947, pp. 188-192.

³ Cf. Rahner, p. e. *Curso Fundamental...*, 131. "Pues si el ateo se entiende a sí mismo y comprende lo que el término 'Dios' expresa, niega que se pueda plantear la pregunta por el ser en su totalidad y por el sujeto interrogante en cuanto tal. Pero esa pregunta se replantea como condición de su negación. Con lo cual el ateo, en la medida en que entiende su propia posición, es un ateo que se elimina a sí mismo" (Rahner, *Ateísmo*, col 458). Véase Tomás *De Ver*, 22, 2, ad 1; *1Sent*, 3, 1, 2; 3, 4, 5.

⁴ "Se puede ser ateo haciendo profesión de creer en Dios; se puede ser creyente diciéndose ateo" (H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, p. 138).

⁵ Cf. p. e. Sal 10, 4.11.13; 14, 1; 73, 11; 94, 7; Jr 5, 12; So 1, 12. Según J. M. González Ruiz (*El ateísmo en la Biblia*, p. 30, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 23-37), "En una palabra, para el Antiguo Testamento la existencia de Dios es un punto de partida, un postulado esencial que no necesita pruebas: solamente un necio puede decir en su corazón: 'no hay Dios'". "Los libros sagrados no se preocupan de demostrar la existencia de Dios. Dios es una realidad que se impone; su manifestación es el más seguro de los hechos" (*Ib.*, 33, citando a A. Romeo). Añade este autor: "La gran diferencia entre el concepto bíblico de Dios y el correspondiente concepto griego (prolongado a través de la filosofía occidental, incluso cristiana), es que, mientras para los griegos Dios, en su calidad de 'logos', forma parte de la gran perspectiva cósmica, para la Biblia Dios es el 'absolutamente-otro', el trascendente, el 'señor' libre de toda traba y resistente a ser reducido a una pura causa razonable -aunque fuera la 'primera'- de las realidades creadas" (*Ib.*, 33).

⁶ No siempre le es conveniente al hombre creer en Dios para hacer grandes negocios en esta tierra.

DIOS UNO Y TRINO I

mas correctos que muchos cristianos y estar más cerca del reino de Dios. Creemos que puede haber ateos que, con una fe implícita, estén en gracia de Dios y se salven.¹

El ateísmo es tratado en forma histórica y menos condenatoria² por el concilio Vaticano II. Sobre el Concilio Kasper nos dice: "Este nuevo acceso al problema aparece en una triple forma: En primer lugar, hay que mencionar el intento de una descripción más matizada del fenómeno del ateísmo y el intento de una valoración de sus motivaciones e impulsos positivos: la libertad del hombre, la justicia en la sociedad y la protesta contra el mal del mundo. En segundo lugar, el concilio hace uso de estos argumentos e impulsos para interrogarse sobre su propia posición. "Porque el ateísmo considerado globalmente no es un fenómeno originario e independiente; nace de diversas causas, y una de ellas es la reacción crítica contra las religiones y, en nuestros países, contra la religión cristiana. Por eso los creyentes pueden haber contribuido notablemente a este origen del ateísmo". Los creyentes "pueden ocultar, en lugar de revelar, el verdadero rostro de Dios y de la religión" (GS, 19) con una interpretación errónea de la doctrina cristiana y con sus fallos en la vida privada y social. Por eso el remedio contra el ateísmo no es sólo su repudio, sino una mejor comprensión de la propia doctrina y una vida digna de ella. En tercer lugar, el debate argumentativo presenta también nuevos matices. El conocimiento de Dios por la razón se complementa con la experiencia humana. Pero el verdadero argumento es la dignidad del hombre, que sin Dios resulta ser una cuestión insoluble. Por eso el reconocimiento de Dios, lejos de lesionar la dignidad del hombre, la fundamenta y la perfecciona. Esta argumentación antropológica se prolonga luego con el tema cristológico, porque el misterio del hombre sólo se ilumina en el misterio de Cristo y en él se aclara el enigma del sufrimiento y la muerte. El concilio no argumenta, pues, primariamente desde el conocimiento natural de Dios, sino desde el centro de la fe cristiana".³

b) Vertientes del ateísmo y algunas respuestas

¹ El concilio sólo afirma: "Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa" (GS, 19). El subrayado es nuestro. "La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos hay, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida. Pero con demasiada frecuencia los hombres, engañados por el maligno, se hicieron necios en sus razonamientos y trocaron la verdad de Dios por la mentira sirviendo a la creatura en lugar del Creador (cf. Rm 1, 21 y 25), o viviendo y muriendo sin Dios en este mundo están expuestos a una horrible desesperación" (LG, 16). Véase GS, 22; *Ad Gentes*, 7. Cf. K. Rahner, *Ateísmo y cristianismo implícito*. En contra, V. Miano (*Ateísmo*, DicTeolInterd, I-II, 501-521, p. 517s), quien exige una doble conversión para la salvación del ateo: "al Dios trascendente y remunerador y, al menos como apertura, in voto, a Dios que se ha dignado históricamente descubrir su rostro y señalar el camino de la salvación". Cf. Hb 11, 6.

² En relación a actitudes anteriores del Magisterio. Un resumen de todo lo anterior puede verse en Kasper, *El Dios...*, 67-70. Respecto a la diferencia en el enfoque del ateísmo entre el Vaticano I y el II, puede verse, Figl J., *Der Atheismus* (párr. 6s), pp. 109-114, en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamentaltheologie. I: Traktat Religion*, Freiburg 1985, pp. 109-116. Cf. V. Miano, *El ateísmo y el Magisterio de la Iglesia*, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 59-81. La Biblia ve culpa moral en el ateo al no querer éste reconocer al verdadero Dios (Sb 13, 8; Rm 1, 21ss). "Sin fe es imposible agradar a Dios", dice Hb 11, 6. En relación al ateísmo, que incluía para ellos al politeísmo pagano, los Padres creen que es imposible un desconocimiento de Dios totalmente inculpable. El ateísmo es, para ellos, consecuencia y expresión del fracaso moral y, en último término, un fenómeno demoníaco de enfrentamiento con Dios. Para Anselmo (*Proslogion*, 3s) y Tomas, en todo acto de conocimiento implícitamente se afirmaría a Dios.

³ *El Dios...*, 71s. Y añade: "Este tipo de argumentación antropológica y cristológica aparece en casi todas las alocuciones del papa Juan Pablo II" (*Ib.*). A continuación señala algunas deficiencias del texto conciliar (*Ib.*, 72).

DIOS UNO Y TRINO I

El ateísmo reviste diversas formas, tiene vertientes diferentes.¹ Una primera proviene de las ciencias y sus métodos. Occidente ha desarrollado en forma extraordinaria y acelerada las ciencias, y las técnicas con ellas conexas.² Obviamente que la existencia de Dios (el totalmente Otro)

¹ El concilio Vaticano II enumera las variantes del ateísmo actual de la siguiente manera: "Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención. La palabra ateísmo designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso. Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios" (GS, 19). Y en el núm. 20 agrega: "Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina. Entre las formas del ateísmo actual debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público". Ante esto la Iglesia afirma "que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana", "que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio" y que sin "ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas..., y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación" (*Ib.*, 21). Sobre las diversas formas del ateísmo actual, cf. *El ateísmo contemporáneo. II: El ateísmo en la filosofía contemporánea: pensadores y corrientes*, Madrid 1972. Sobre existencia de Dios, ateísmo y modernidad, puede verse la presentación que hace H. Küng en *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4a ed., Madrid 1979.

² El hombre actual sufre también un deslumbramiento ante las cosas por el desarrolladas y dominadas (o en vías de serlo), muchas de las cuales están a su disposición en un gran mercado, que es igualmente cultural y que tiende a la globalización. Así cumplió su antiguo sueño de llegar a la luna, de desencadenar la misma fusión del hidrógeno que se realiza en los procesos del sol, de modificar la herencia genética, de clonar la vida, de comunicarse veloz y libremente con quien quiera a través de INTERNET, etc. Dentro de este deslumbramiento, el aspecto visual, en contraposición a lo auditivo y a los libros, parece tener más importancia que antes. Este deslumbramiento lo distrae demasiado con lo exterior -a veces lo ensorbece- para atender debidamente a los valores profundos y a Dios. Además la confrontación de valores globalizada se presta para la relativización de éstos. En este sentido, el desarrollo de la civilización actual puede ayudar a masificar cierto olvido de Dios. En un mundo más manipulable para el hombre, parece más difícil encontrar a Dios. A este hombre que no es verdaderamente feliz, convendría insistirle en la búsqueda de su identidad personal, recordarle los valores comunitarios (sobre todo la solidaridad con el débil y el que sufre), hacerle tomar conciencia de la profundidad de lo humano y del sentido de la vida, y conforme a todo esto aconsejarle un mayor desprendimiento y austeridad en el uso de las cosas.

Dice A. Torres Queiruga (*Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* [Presencia Teológica, 34], 4a ed., Santander 1986, p. 154): "En estas circunstancias (de desencatamiento de la naturaleza y de la sociedad) se crea una atmósfera espiritual que, de un modo casi inevitable, corta el acceso del hombre a Dios: desde la pérdida de evidencia de lo divino, pasando por un tipo de pensamiento positivista e instrumental que 'ciega' para captarlo, hasta el ateísmo explícito y confeso, hay toda una gama de posturas que encuentran aquí su explicación. Por la vía de la impregnación ambiental, tiene además una enorme fuerza expansiva, alcanzando en alguna medida a todas las capas de la

y la fe que lo acoge se mueven en otro plano. Por eso, cierta mentalidad 'científica', como no lo encuentra a primera vista en el horizonte de las ciencias, o no se atreve a afirmar su existencia o quiere negarla.¹ Pero esto constituye una extrapolación de esa cierta visión 'científica', al mundo de la globalidad, de la cosmovisión. Esto es fácil que suceda, en parte porque el hombre no puede vivir sin una cosmovisión o equivalente, en la que él mismo se enmarque y por la que tiende a orientarse.² Y cuando el hombre tiene partes o aspectos poco desarrollados o que no quiere desarrollar (piénsese en el vacío que deja la no creencia), ellos son invadidos, con frecuencia, por los aspectos desarrollados, violando éstos la autodelimitación de sus propias leyes, para tener así la vitalmente necesaria visión de conjunto. Algo de esto se nota en lo que solemos llamar 'deformaciones profesionales'. Por supuesto que el hombre no puede (ni debe) en la práctica tener visiones completas de todo, y por eso simplifica, encasilla, rutiniza y se vale de las necesarias ideologías para iluminar el conjunto.³ El diálogo fundamental con este tipo de ateos es hacerles ver (desenmascarar) sus extrapolaciones y hacerles sentir su propia hambre por verdades más vitales que afectan el sentido profundo de sus vidas.

Pasando ahora a ciencias más humanas, hubo un tiempo en que la fe fue duramente interpelada por la historia de los positivistas, hasta que se reconociera la ingenuidad de los historiadores positivistas que también tenían sus categorías subjetivas previas, hasta que se aceptara el círculo hermenéutico. Igualmente el evolucionismo fue una gran objeción a la fe, la que fue superada gracias, en parte, a la genialidad de Teilhard de Chardin.⁴ Actualmente es fácil que algunos pierdan la fe por causa de la psicología profunda (otra de las ciencias de la sospecha desarrolladas en la vertiente subjetiva de la modernidad), ciencia relativamente nueva, que todavía no ha sido suficientemente decantada en lo que nos concierne, o, por así decirlo, 'evangelizada'.⁵ Detrás de mi

población". K. Rahner prevé que para el futuro habrá que contar con un extendido ateísmo, porque la secularización de hecho produce, con necesidad psicológica, el ateísmo en muchos hombres (*Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, en *Schriften zur Theologie*, IX, pp. 177-196).

¹ Puede leerse al respecto, Kasper, *El Dios...*, 34-41.

² El ejercicio mismo de la libertad requiere algún tipo de fe respecto a una cierta totalidad de sentido. Las ciencias de la naturaleza nos ofrecen un conocimiento de sus leyes, que es muy parcial como conocimiento de la realidad para la existencia humana. La fe se mueve en otro ámbito de conocimiento: el hermenéutico. A este tipo de conocimiento se accede introduciéndose en él, lo que puede hacerse razonablemente (críticamente); y no observando imparcialmente desde afuera. El sentido se prueba vital y socialmente. Y la fe cristiana, en respuesta a la autorrevelación de Dios, va a ser un don. Cf. Neuner P., *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, p. 57ss., en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie*. IV: *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg 1988, pp. 51-67.

³ Las ideologías se convierten en enemigas de la verdad cuando se absolutizan, cuando se es ingenuo respecto a ellas, cuando falsean aspectos fundamentales que deberíamos considerar en asuntos importantes.

⁴ Puede verse, entre muchos, C. Bresch et alii (ed.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung* (Quaestiones Disputatae, 125), Freiburg 1990. Ahí se expresa S. M. Daecke (*Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott. Natürliche Theologie im Gespräch zwischen Naturphilosophie und Worttheologie*, p. 153s, *Ib.*, 135-154) de la siguiente manera: "Por una parte, la fe necesita de la ciencia natural y de la filosofía para no perder de vista la relación de Dios a la realidad natural de nuestro mundo y a su estructura racional, para no dejar que Dios llegue a ser sobrenatural y la fe irracional. Pero, por otra parte, la razón necesita también de la revelación de Cristo para poder reconocer al 'Dios de la razón', al 'Dios natural', sobre todo como Dios y distinguirlo del mundo natural... El Dios de la revelación es el Dios de la razón. Si Dios puede ser conocido a partir de la naturaleza, permanecerá controvertido. Pero es del todo seguro que la fe puede reconocerlo en la naturaleza".

⁵ En la discusión de A. Vergotte, *Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain* (p. 499s, en *Des Chrétiens interrogent l'athéisme*. I, 1: *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Tournai 1967, pp. 431-500) se dice: "Las mismas críticas se encuentran en los motivos del ateísmo: la religión es funcional y, por tanto, le falta lucidez y honestidad en la aceptación de los límites humanos; ella es hostil al gozo y a la razón; mediante el culto al Padre, ella mantiene al hombre en un estado servil de dependencia y de culpabilidad que paraliza el despliegue del

poder humano. Algunos autores psicoanalistas critican los fenómenos religiosos particulares, de naturaleza más o menos patológica: el carácter obsesivo de dogmas y de ritos, o incluso Dios proyección del super-yo. Ellos ensayan el explicar totalmente la religión como un producto de procesos psicológicos, bajo la reserva de dejarles una verdad ontológica cuyo contenido real ya no se ve. La escuela de Jung ha tenido el mérito de demostrar los efectos religiosos de la mentalidad de participación y de la proyección. Pero ella, finalmente, ha negado todo valor a un Dios ontológicamente real, reduciendo así la religión a la pura interioridad psicológica. Todas estas críticas tienen su verdad. La religión, fenómeno profundamente humano, habita en los sentimientos, surge de tendencias y deseos que se confrontan con la frustración, se enraiza en la estructura edípica del hombre, ella es a menudo en buena medida funcional y proyectiva. Ella puede deslizarse hacia la obsesión, y arriesga el mantener al hombre en una creencia cuasi mágica y servil."

"La religión vivida tal como la psicología la revela, es un fenómeno impuro, mixto. Se encuentran en ella todos estos procesos psicológicos. Pero éstos no agotan enteramente la intención religiosa que ellos subtienden y a la que se mezclan. Si se interroga a los creyentes, es manifiesto que su fe va más allá de la religión funcional o proyectiva. Porque toda actitud religiosa pretende inscribirse en un discurso que designa como norma de religión verdadera una relación orientada hacia Dios tal cual él es en sí mismo, más allá de las demandas y de los deseos humanos, e independientemente de las necesidades y representaciones espontáneas. Y el hombre también se deja poner en cuestión por el discurso religioso. La religión es, pues, una realidad dinámica, no sólo en virtud de la evolución psicológica del hombre, sino también en razón de la intención misma de la actitud religiosa."

"En nuestro estudio sobre los procesos psicológicos que trabajan en el antiteísmo, hemos observado que todo conflicto vivido desfigura la realidad divina. Igualmente, la psicología nos revela que el Dios que se perfila al final de las tendencias y necesidades religiosas, presenta la figura ambigua de un Dios demasiado humano para ser verdaderamente el Dios totalmente Otro. Los conflictos y las opciones antiteístas nacen también de la confrontación humana con una imagen de Dios tal cual ella nace de los deseos y de los temores del hombre. Pero, escuchando el discurso religioso, el hombre puede recuperarse, descubrir al Otro, reestructurar sus tendencias psicológicas, y establecer una relación religiosa que, aunque emergiendo de sus deseos, los sobrepasa. Nuestras reflexiones sobre el símbolo paterno y sobre la filiación () han ilustrado este movimiento dinámico, que es la verdadera religión concreta".

Antes (*Ib.*, 473) había afirmado Vergotte: "Por otra parte, la misma tendencia de la crítica psicoanalítica ha prestado inmensos servicios a la religión. Jamás una ciencia había introducido en la religión un tal fermento de purificación. Al denunciar todo lo que es proyección mitológica, narcisismo arcaico, ambivalencia afectiva, y ritualización o dogmatización obsesiva, el psicoanálisis ha marcado profundamente la cultura y el pensamiento religioso contemporáneos. Ha introducido el espíritu de duda y de escepticismo, el más radical que haya; ha obligado al teólogo a pensar, de verdad, sus doctrinas sobre el Dios-Providencia, sobre el pecado y la confesión, sobre el deseo de inmortalidad, sobre el culto mariano, y sobre todo lo que se llama 'virtudes cristianas'".

Este mismo autor en (*Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, p. 152) nos dice: "Así pues, profundizando el concepto de motivación, nosotros llegamos a un dilema: o la religión motivada es una falsa solución, o ella trasciende su propia motivación... El hecho que la religión emerja de motivos humanos, y que a partir de tendencias horizontales, ella pueda pasar a la vertical, he aquí bien un hecho que nos impone la tarea de una revisión crítica. Toda religión consciente de sí misma contiene un fermento de ateísmo". Y en su libro *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique* (Bruxelles 1987, 2a ed.) hará, entre otras, las siguientes afirmaciones. "Nuestra distinción entre la motivación para la religión y la religión que motiva corresponde a la realidad humana y a la objetividad cultural de la religión. Como sucede con todo fenómeno cultural, la religión quiere ser instauradora del sentido y del valor que le son propios y ella solicita al hombre para que entre en la vida que ella cree hacer llegar. El hombre puede hacer suya esta vida, apropiársela, y entrar en ella. Pero él lo hace con sus tendencias y sus intereses. Ahora, cuando éstos prevalecen sobre el sentido que la religión propone, tenemos que vernos con motivaciones que repliegan la religión sobre sus finalidades humanas. En este caso la palabra 'explicación' de la religión toma su verdadero sentido. Se explica, en efecto, por una causalidad psíquica, esta religión que se observa... Esta explicación, evidentemente, siempre es parcial, porque el que se dirige a Dios, por cualquier motivo que sea, sobrepasa siempre sus motivaciones humanas, por poco que esto sea. Jamás puede haber ahí un determinismo absoluto por las motivaciones, puesto que se invoca al ser sobrenatural, del que se sabe, aunque sea vagamente, que es aquel que anuncia el mensaje religioso... Las motivaciones no son solamente ambiguas desde el punto de vista religioso, ellas son igualmente ambivalentes. Nosotros hemos regularmente observado que ellas se vuelven contra la religión que reposaba sobre ellas". "Creer implica el asentimiento a Aquel que trasciende el mundo. Se adivina que una tensión habitará en el asentimiento de fe, porque Dios, revelándose en su novedad del todo otra, no está más simplemente en la prolongación de las motivaciones y de las experiencias del hombre en cuanto ser en el mundo" (*Ib.*, 192). "En una civilización abierta, las contradicciones de las llamadas exteriores movilizan tan fuertemente las tendencias contradictorias, que la mayor parte de los que permanecen creyentes deben reconquistar regularmente su fe para poseerla. La fe es vida en cuanto renace de lo que la agrade interior y exteriormente" (*Ib.*, 193). "Cuando le llega el mensaje religioso, él se ve confirmado en sus

creer en Dios, ¿qué compulsiones neuróticas, etc., habrá? Si las hubiere, ¿invalidan éstas mi fe? En principio diríamos que la fe se mueve en otro plano, en el de la libertad¹ y la gracia, aunque tenga expresiones compulsivas; que no podríamos hablar de compulsiones si antes no nos hubiéramos asomado a la experiencia originaria de libertad²; que la educación y la convivencia humanas están construidas sobre el supuesto de la libertad; que la libertad justamente nos distingue del mundo animal y de ella hay consciencia general en todos los hombres que están en sus cabales.

Otra objeción a la fe en Dios puede proceder del mundo filosófico, del subjetivismo del conocimiento. Según ella, el hombre no puede alcanzar la verdad objetiva ni al Dios que es la Verdad, garante de ese orden.³ Estaríamos encerrados en nosotros mismos. Así nuestro

demandas esenciales, pero requerido a renunciar a lo que vuelve al hombre seguro de sí e invitado a hacer confianza a una palabra declarativa que se autoriza por ella misma... En verdad, el hombre que reflexiona seriamente sobre esta cuestión, cae en la cuenta de que su deseo no lo llevaba realmente hacia Dios y que le es necesario una escucha disponible progresivamente de un mensaje que viene de lejos y que tanto lo perturba como lo seduce" (*Ib.*, 228). "El creyente no puede moverse hacia Dios sino dejando obrar en él las tendencias y las experiencias en las que su fe se ha encarnado. Ciertamente ellas no son sino las partes exteriores (**limbes**) de su fe y es necesario que el llamado divino les imprima su dirección de sentido..." (*Ib.*, 241). "Se puede examinar las circunstancias que favorecen las conversiones o los abandonos. Nos parece que los mismos factores de circunstancias son susceptibles de empujar en un sentido o en otro" (*Ib.*, 250). "La fe vive del psiquismo como el psiquismo vive de la fe" (*Ib.*, 252). "Más exactamente: del hombre que, en el contexto cultural donde nuestra psicología es colocada, es interpelado por los signos religiosos que vienen de una historia inmemorial y se encuentra delante de concepciones rivales de la existencia. El principio que nosotros habemos propuesto, de hecho el que la realidad impone a la psicología, no coloca al hombre religioso de un lado, y del otro al increyente. Porque el mensaje religioso, no más que todos los discursos que se entrecruzan, no deja intacto a aquel que no consiente en él. La negación y la duda también son posiciones. El creyente hace el salto hacia las orillas divinas. En el choque del mensaje religioso, él percibe una lucecita que esclarece su experiencia. El salto, que él realiza, no es de por sí un acto gratuito. El tiene sus razones, pero ellas no son expedientes que le quitan toda inquietud, porque la realidad divina no se deja cautivar... Como lo sugiere la metáfora del salto, el creyente se congrega en su palabra de fe y de oración, en la acción simbólica y ética. Realiza ahí un movimiento que lo unifica con el misterio divino. En este momento, su desorden interior se convierte en un gesto simple. Pero hay siempre un movimiento por el que la fe se construye, reaccionando contra las visiones parciales y transformándose para llegar a estar de acuerdo consigo misma" (*Ib.*, 317s).

¹ La terapia psicoanalista debería justamente pretender hacernos más libres. Respecto a la paternidad de Dios puede verse la forma de respuesta de Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*. 97-104 (véase *Ib.*, 79-96).

² La compulsión es su negación. Los fenómenos de culpabilidad tienen una referencia a la libertad.

³ El hombre pareciera haber perdido la fascinación por el misterio del ser, más allá de lo subjetivo y objetivo. ¿Por qué el ser existe en vez de no ser? R. Schaeffler (*Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* [Quaestiones Disputatae, 94], Freiburg 1982, passim, esp. pp. 111-126) habla de tres estadios en la controversia entre ateos y creyentes. El primero, el antiguo, fue la negación de la existencia de Dios, etc. No era verdad. Pero los ateos tenían que explicar por qué existían las religiones históricas. El segundo es sobre la interpretación de los dichos religiosos. Los ateos decían que era la autoproyección del hombre. La apologética respondía que el que mal interpretaba era el ateo, el cual, al contradecir la existencia de Dios (o en cualquier otra afirmación que hiciera), implícitamente la afirmaba. "La pelea entre el crítico de la religión y el apologeta es, por tanto, ahora una pelea en torno a si el interlocutor, en una determinada situación, entiende al otro mejor de lo que éste se entiende a sí mismo" (*Ib.*, 116s). Finalmente, la discusión se centra en sí la palabra 'Dios', la religión, tienen o no sentido en un lenguaje filosófico. El ateo ha llegado a creer que la palabra 'Dios' es vacía, porque el creyente le ha dicho que todo lo que el niega son ídolos y no 'Dios'. Según el ateo, el que para Dios todo sea posible hace que, en ese contexto, todo lenguaje carezca de sentido; se destruye el contexto en que la experiencia es posible. A esto responde Schaeffler que en todo contexto en que se hable con sentido, también se puede hablar con sentido de Dios. Porque el lenguaje sobre Dios justamente nombra la condición que hace posible la experiencia y su novedad. "El lenguaje sobre Dios nombra aquel real fundamento sobre el que descansa el hecho contingente de la trascendentalidad humana" (*Ib.*, 68). Porque, "el que toma en serio la experiencia histórica sabe que el presupuesto incuestionable de la continuidad del espacio, del tiempo y del yo es una ficción. Pues la experiencia humana sólo es descrita adecuadamente si también se muestra: que la trascendentalidad humana es contingente, que la retropregunta por sus condiciones sigue teniendo sentido" (*Ib.*, 125). "El vocablo 'Dios' designa, pues, aquella condición que, en indisponible libertad, funda la libertad de aquel autolegislarse y restablece lo que está amenazado de la pérdida de

la constante del yo y de la coherencia del mundo" (*Ib.*, 81). "La trascendentalidad humana, así entendida, se mostraría como la consecuencia de una relación de libertad a libertad, de una relación de la libertad divina, mediante la cual se posibilita la trascendentalidad humana, a la libertad humana, que toma esa posibilidad y la realiza" (*Ib.*, 79). "El vocablo 'Dios' designa, pues, la condición, que no está a disposición del hombre, para que el proceso dialéctico trascendental (la relación entre horizontes que hacen posible la experiencia, y experiencias que cambian los horizontes) permita, en retrospectiva, reconocer continuidad y así haga posible la conciencia de identidad histórica del yo" (*Ib.*, 121). Esto se puede ver en la experiencia del hecho contingente del establecimiento de un nuevo horizonte de sentido para una paradoja que destruye el horizonte anterior de comprensión. La continuidad, pues, es garantizada por aquello que designamos con el nombre 'Dios'. Y que es justo emplear la palabra "Dios" para la condición de posibilidad de esta experiencia trascendental histórica se comprueba porque la misma reflexión trascendental nos sirve para interpretar los textos del Nuevo Testamento en que Dios a través de la paradoja de la cruz produce el cambio en la conversión del hombre. "Documentos históricos de la religión atestiguan experiencias religiosas que pueden ser hechas inteligibles mediante la reflexión trascendental, y la reflexión trascendental se acredita como hermenéutica de esos transmitidos testimonios de la religión" (*Ib.*, 123).

Este mismo autor, en una mirada de conjunto de un libro más reciente (*Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg-München 1995, pp. 771-776) y entre otras respuestas a la pregunta sobre de qué depende que una experiencia resulte, dice lo siguiente: "La pregunta filosófica trascendental, de la que depende que la experiencia resulte, ha tenido un cambio de significado desde los tiempos de Kant y, bajo las condiciones histórico filosóficas de hoy, se ha convertido en la pregunta si y de qué manera serían posibles las experiencias que cambian horizontes, las que también pueden ser llamadas trascendentales, es decir, experiencias que cambian las condiciones de posibilidad de la experiencia. Sólo ellas mismas hacen posible superar el doble peligro de que la razón, o se encierre en sistemas resistentes a la conmoción, o enmudezca frente a las paradojas y absurdos. En ambos casos perecería la posibilidad de la experiencia... Se necesita una teoría dialógica de la experiencia que conciba el hecho de la 'constitución del objeto' -que nosotros realizamos mediante los actos de mirar y pensar-, como la expresión por nosotros, en nuestra respuesta, de una interpelación de la realidad. Dado que esta interpelación siempre se muestra más grande que la respuesta, no permanece con una sola respuestas, sino que la relación entre la realidad y su interpelación por un lado, y nuestro mirar y pensar por el otro, se desarrolla hacia un diálogo recíproco" (*Ib.*, 771). "La trascendentalidad humana, esto es la capacidad de asignar un contexto a toda vivencia subjetiva, al interior del cual ésta puede ser transformada en el contenido objetivo de una experiencia válida, se muestra como amenazado, por tanto como contingente, y se hace necesario preguntar por los fundamentos de los que depende..." (*Ib.*, 772). A continuación habla nuestro autor del hecho de los muchos tipos de experiencia interconectados. Así "se muestra como necesario que la razón se ponga al trabajo de concebir todos los 'mundos' como partes de un solo mundo, todas las formas de subjetividad como variantes de un solo acto 'yo pienso'" (*Ib.*, 773). "Porque sólo a la luz de los postulados de la razón se evidencia que aquella realidad, que la experiencia moral y religiosa siempre encuentra presente, es a la vez el fundamento de una esperanza, de la que depende la posibilidad de toda experiencia: la esperanza del restablecimiento de la trascendentalidad humana amenazada o fenecida en la dialéctica de las ideas de la razón. Las experiencias nombradas muestran lo justo de los postulados y los postulados manifiestan el significado trascendental de esas experiencias... La experiencia es posible cuando puede ser descubierta la justificación de los postulados de la razón a la luz de experiencias anticipatorias, y el significado de las experiencias anticipatorias a la luz de los postulados de la razón. Esta relación hermenéutica de intercambio puede ser formulada así: los postulados de la razón, sin la experiencia moral y la experiencia religiosa, son vacíos; las experiencias morales y religiosas, sin los postulados de la razón, son ciegas" (*Ib.*, 774s). "La unidad amenazada del mundo de la experiencia, del acto 'yo pienso' y de una historia de la razón humana, es restablecida mediante la esperanza de que todas las formas todavía tan diferentes de la objetividad (de la regulatividad con que la realidad nos encuentra), de la subjetividad (de las maneras como se realiza nuestro mirar y pensar), y de la historia en la que, en el curso desigual del diálogo con la realidad, se han desarrollado diversas formas de mirar y pensar, se demostrarán, finalmente, como las formas de aparecer de esa única mirada. De aquella mirada mediante la cual Dios nos interpela, nos conoce y abarca la historia de la humanidad en su unidad... Y porque el restablecimiento de la unidad del mundo, del yo y de la historia, y con ello el restablecimiento de la capacidad de la razón de construir contextos de experiencia posible, sigue siendo un acontecimiento contingente, la esperanza que se expresa en los postulados de la razón se yergue hacia el obrar de una libertad, que no está a disposición del hombre, la que lo restablece en la capacidad de verdad de la razón. Los filósofos, al usar el nombre 'Dios' para el fundamento de esta esperanza necesaria, en perspectiva trascendental, el cual nombre tiene su hogar originario, no en la filosofía trascendental sino en los testimonios de la experiencia religiosa, interpretan ellos sus postulados a la luz de la experiencia religiosa, y la experiencia religiosa a la luz de los postulados de razón. Es decir, ellos realizan precisamente aquella relación de intercambio hermenéutico, de la que... depende la posibilidad de la experiencia" (*Ib.*, 775s).

conocimiento de Dios sería una autoproyección nuestra, p. e. para solucionar o paliar nuestras

Y poco antes había dicho este autor: "Dios, así entendido, es el sujeto de aquella única mirada que engloba todo, que abarca en sí la multiplicidad de mundos de experiencia y sus correspondientes formas de subjetividad, pero además la pluralidad de las historias parciales de los individuos y grupos. Al relacionarse el hombre, en todas las formas y frente a todos los contenidos de su experiencia, con este Dios confiando y esperando, reconquista él la unidad de las ideas de su razón, que experimentó como amenazada: él puede concebir todas las formas y contenidos de la experiencia, sin considerar su divergencia no armonizable, como formas de esta unidad, aun cuando él no tenga ningún concepto de cómo el mundo, su propia subjetividad y la historia de la humanidad se presentan a esta mirada complexiva... La fe postuladora no aumenta nuestro conocimiento de objetos de posibles experiencias, sino que los interpreta" (*Ib.*, 769). "La experiencia llega a ser posible, en el recorrido a través de esta dialéctica del uso de la razón teórica, al confiarse el hombre, en todas las realizaciones de su experiencia, a aquel fundamento del que puede esperar el restablecimiento de su capacidad de experiencia. Para nombrar el fundamento de esta esperanza necesaria, bajo la perspectiva trascendental, puede ser usado el nombre 'Dios', porque los postulados de la razón, al interior de los cuales es usado este concepto filosófico, por un lado interpretan la experiencia religiosa y manifiestan su significado general trascendental, por otro lado, mediante la experiencia, son justificados. Pues ambos, la experiencia religiosa como el postulado filosófico, se relacionan a una libertad divina que no está a disposición del hombre, mediante la cual la libertad humana es preservada de su emergente autodisolución, o a partir de ésta es restablecida, en caso de haber ya acontecido su autodisolución. Pero la libertad restablecida -y con ella su fe racional postuladora- se autentifica por el hecho de hacer de nuevo posible el diálogo con la realidad de la experiencia, que estaba de momento fracasando en la dialéctica de la razón. La fe racional postuladora, no menos que la fe que brota de la experiencia religiosa primitiva y de su tradición, se acredita en que hace surgir una nueva luz del abismo tenebroso y, con ello, en que abre una nueva visión sobre la realidad del mundo" (*Ib.*, 770).

El autor, en una página previa de su libro, nos presenta así su obra: "Frente a la diferencia de forma (heteromorfía) de las maneras de experiencia, especialmente de la experiencia científica, moral y religiosa, ¿debe ser abandonada la pretensión de objetividad, como muchos teóricos de lo 'postmoderno' piensan? ¿O es posible una teoría de la experiencia que igualmente dé cuenta de esa diferencia de forma, como de su compenetración mutua, sin que por esto surja 'una anarquía de sistemas de orientación'? La presente investigación responde a eso con las siguientes tesis: 1) La experiencia es un proceso dialógico, en el que la pretensión de lo real se hace perceptible en el modo en que nosotros respondemos cuando miramos y pensamos. 2) Esta pretensión de lo real nos obliga a una multiplicidad de formas de respuesta, de la que procede la pluralidad de las formas de experiencia. 3) Al interior de ellas se desarrolla el diálogo con lo real y su pretensión, en un proceso histórico. 4) Esta historia se desenvuelve en las diferentes culturas en forma siempre específica. 5) Frente a la compenetración mutua de las culturas y dominios culturales (ciencia, arte, moral, religión), cada teoría que interpreta estos mundos de experiencia estructurados específicamente como magnitudes sin relación, se demuestra insatisfactoria. 6) Es, por tanto, necesario mantenerse firme en las ideas reguladoras de unidad del yo y de totalidad ordenada de un mundo que abarca todo. 7) Los pensamientos de la meta del yo y del mundo se transforman así de ideas reguladoras en contenido de una esperanza necesaria en perspectiva trascendental, que se expresa en los postulados del uso de la razón teórica". Puede verse Schaeffler R., *Religions-philosophie*, 2a ed., Freiburg-München 1997; Id., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München 1973.

I. U. Dalferth *Religiöse Rede von Gott* [Beiträge zur evangelischen Theologie, 87], München 1981) dice que la verificación científica de la verdad de las afirmaciones de la fe cristiana sólo será en la escatología, pero que, sin embargo, en esta vida afirmarlas con su pretensión de verdad, por la experiencia propia y por el testimonio de otros, es justificable. Concluye así su obra (*Ib.*, pp. 708-711): "Afirmar las afirmaciones cristianas, cuya posibilidad de verdad es mostrada, pero cuya verdad sólo será verificada en la escatología, se deja pues: justificar sin discusión, cuando se apoya en la propia experiencia; justificar casi sin discusión, cuando se apoya en la experiencia de otros, respecto a los que se tiene buen fundamento para confiar; justificar aditivamente, cuando se puede remitir a determinadas consecuencias pragmáticas consideradas como positivas. Ninguno de estos argumentos permite fundamentar la verdad del discurso cristiano sobre Dios, pero ellos presentan fundamentos aceptables o aditivos para levantar esta pretensión de verdad y para defenderla mientras no se demuestre como falsa. Como resultado de esta investigación hay que sostener que el discurso cristiano sobre Dios: levanta una posible pretensión de verdad, como la reflexión filosófica puede mostrarlo; levanta una justificada pretensión de verdad, si se da la experiencia fundamental cristiana que es afirmada por los cristianos; levanta una fundamentada pretensión de verdad, si ésta es verificable escatológicamente. Lo primero puede ser conocido en base a la fe. Lo segundo es sabido en la fe. Lo tercero es esperado por la fe. Los tres puntos en conjunto marcan el campo de tensión, dentro del cual se realiza el dar cuenta del discurso cristiano sobre Dios". Puede verse O. Muck, *Neuansätze zur Gottesfrage in der Philosophie*, pp. 94-97 (en Kern W. (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981, pp. 88-101), respecto a este tipo de experiencia en comparación con la teoría de las ciencias de Popper.

insatisfacciones fundamentales.¹ Y si colocáramos a Dios dentro de nuestro universo subjetivo, difícilmente escaparíamos a una especie de panteísmo. A esto podemos responder que en todo acto de conocimiento y libertad en el amor, el hombre se autotranscende hacia fuera de sí y se encuentra no sólo con los demás hombres en el mundo sino también, en otro plano, con su fundamento que es Dios. El dinamismo del hombre implica la tendencia a la verdad y al amor absolutos.

Un tercer tipo de ateísmo puede provenir del escándalo por la injusticia, por ejemplo en el sufrimiento de los inocentes.² Si Dios existiera, debería ser un justo y sabio gobernador y no toleraría esas injusticias, p. e. los campos de concentración nazis. A esto podemos responder que el que desordena realmente el mundo es el pecado del hombre, y no Dios. Que el mal moral procede de la libertad humana y sólo es tolerado, permitido, por Dios, por respeto a la libertad del hombre y en vistas a un bien mayor.³ La libertad es gran don que tiene el hombre y Dios quiere una respuesta libre

¹ Según L. Feuerbach (†1872), quien no era un subjetivista, el hombre objetiva en la religión su propia esencia (*La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, 76). "El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia" (*Ib.*, 55). "**Homo homini Deus est** -éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia universal" (*Ib.*, 300). "Dios es para el hombre el inventario de sus sensaciones y pensamientos supremos, el libro genealógico en el que inscribe los nombres de sus seres más amados y santos" (*Ib.*, 110). "Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor" (*Ib.*, 62). El hombre proyecta en Dios lo que desea ser. "De lo que el hombre se priva, de lo que en sí mismo carece, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios" (*Ib.*, 73). "El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo" (*Ib.*, 74). Feuerbach habría sido "el discípulo de Hegel que llevó a cabo la reducción de la teología a la antropología con mayor eficacia y éxito" (Kasper, *El Dios...*, 43). "La nueva religión, la religión del futuro, es la política" (Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung*, en *Kleine Schriften*, Frankfurt 1966, p. 231 n. 1, en Kasper (*El Dios*, 45). Sobre Feuerbach puede verse, J. E. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. II: De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, 1966, pp. 155-164.

² Según Kasper (*El Dios...*, 188), "estas experiencias del sufrimiento inocente e injusto constituyen un argumento existencialmente mucho más fuerte contra la creencia en Dios que todos los argumentos basados en la teoría del conocimiento, en las ciencias, en la crítica de la religión y de la ideología y en cualquier tipo de razonamiento filosófico" A. Gesché (*Dios para pensar. I: El mal. El hombre* [Verdad e Imagen, 135], Salamanca 1995, parte I) no entra en el origen del mal, representado por la enigmática serpiente del paraíso. Nos dice que Dios mismo fue sorprendido por el mal, que no estaba en su plan de creación. Ante la total irracionalidad del mal, sólo puede responder el exceso de Dios. Dios baja a la tierra y a los infiernos. Desde el comienzo Dios se define como el Adversario del mal. Si Dios no existiera, el hombre tendría que cargar solo con todo el mal a sus espaldas y sucumbiría. Luego, porque existe el mal necesitamos de Dios y de su salvación. Para el cristianismo no es lo más importante el buscar a los culpables sino el socorrer a las víctimas (parábola del buen samaritano). Gran mérito de la Teología de la Liberación ha sido el destacar el mal-desgracia y combatirlo, porque Occidente estaba demasiado centrado en la culpabilidad. Dice este autor: "En el contra-argumento del mal se encuentra la forma más clásica, digamos la más popular, del ateísmo" (*Ib.*, 20). "Sólo un Irracional (la 'locura de Dios') puede enfrentarse con un irracional. ¿Nos sentiríamos tentados a decir, no ya: **malum, ergo non est Deus**, sino más bien: **malum, ergo Deus**?" (*Ib.*, 41; cf. 89). La teodicea pretendió apartar simplemente a Dios del problema del mal, pero: "Al suprimir la objeción, la de nuestros clamores, la teodicea clásica llegó a borrar los rasgos mismos de Dios" (*Ib.*, 172). "Este descubrimiento de un Dios frágil, como desnudo ante la objeción, resulta más glorioso que los discursos que lo ocultan en una falsa grandeza" (*Ib.*, 181).

³ El mal no es creado por Dios, porque el mal es no ser, ausencia de ser, falta de algo, privación de un bien debido. "Y vio Dios que esto era bueno", nos dice el relato de Gn 1. Dios nunca quiere el mal moral, que es negación de él. El mal físico sí puede ser querido por Dios, por el bien del conjunto, como un hombre puede querer que le corten la pierna gangrenada para salvar la vida. Con todo, el mal físico del hombre no estaba, por así decirlo, en el plan primitivo de un Dios amante de la vida (Sb 11, 26). Pero el plan concreto de Dios no es sólo el plan primitivo, por así nombrarlo, de 'creación' (con llamado a la vida divina e inmortalidad), sino también de redención, que supone el pecado del hombre. La creación conserva sus valores, pero estos pueden ser subsumidos por Dios en valores más altos (propios de la sabiduría de Dios [cf. 1Co 2, 18ss], en Cristo, como el de la cruz, de las bienaventuranzas). De ahí una inevitable tensión en la visión teológica y en el caminar del cristiano entre valores de la creación y valores del seguimiento y pascua de Jesús. Estrada (*La imposible...*, 33) nos dice: "La teodicea surge históricamente como el intento de conciliar la existencia de Dios y la del mal". Muy a grandes rasgos, este autor agrupa como en cuatro posibles tipos las formas de enfrentar el problema

del mal. "Una postura frecuente que encontramos en las diversas tradiciones es la de relativizar el mal. Para ello se le integra en el orden natural y se le relativiza apelando al conjunto y a la perfección del cosmos (Plotino, Leibniz), o se pone como parte de la evolución natural y del desarrollo histórico (Hegel), o se niega la entidad del mal, degradado a mera 'privación del bien' (Agustín), o a un 'accidente' (Boecio" (*Ib.*, 35). "Una segunda solución es la dualista: Dios no tiene la culpa del mal, sino que éste reside en la materia (Platón, Plotino) o en el demiurgo o creador del mundo (desde los mitos hasta Marción, pasando por los gnósticos y culminando en el maniqueísmo)" (*Ib.*, 36). "Una tercera solución consiste en hacer recaer el peso del mal en el hombre, en antropologizar el mal. Es la solución más enraizada en las filosofías cristianas, que han encontrado en ella el gran recurso para exonerar a Dios del problema del mal: el pecado lleva consigo la culpa y la pena consiguiente. El mal moral es el que genera el sufrimiento y la corrupción del universo (Agustín). El hombre se convierte así en agente del mal y responsable último de los sufrimientos" (*Ib.*, 37). Después de hablar del **sacrificium intellectus** ante el misterio de un Dios incomprensible, por la crueldad con la que castiga el pecado humano, solución que es determinante para algunas tradiciones fideístas actuales, dice: "Para mitigar esta irracionalidad del mal que repercute en la bondad de Dios, modernamente se tiende también como cuarta alternativa a limitar la omnipotencia divina, sea porque Dios al crear respeta lo que es compuesto de bien y mal (el mejor mundo posible de Leibniz) o porque la tensión bien/mal se da en el mismo Dios que no puede superarla (Schelling y algunas tradiciones judías). Desde aquí incluso se puede asumir el sufrimiento de Dios en la cruz de Jesús. Dios hace lo que puede, ya que es preferible un dios bueno, aunque limitado, al omnipotente malvado". (*Ib.*, 38). Después de hablar de la filosofía analítica, dirá: "Otros, por su parte, buscan conciliar ambas direcciones -bondad y omnipotencia- apelando a un final feliz, de la historia en el que se dará la superación del mal (modernamente, el gran representante es J. Hick)" (*Ib.*, 39). Finalmente, "Desde una visión no teísta, se rechaza la idea de Dios como incompatible con el mal (Hume) para desde ahí plantearse la justificación del hombre ante el mal (antropo-dicea que desplaza y sustituye a la teodicea). De ahí, la reacción moderna: pasar de la especulación sobre el mal a la lucha contra él, siguiendo las huellas de Kant" (*Ib.*, 40). "En estas antropodiceas, el sentido se ofrece como meta de la historia a partir del protagonismo humano, que carga con el peso del mal, ya que Dios ha muerto. La frustración ante el mal se agrava en lo que concierne al mal acumulado en el pasado histórico. No es Dios sino el hombre el que tiene que justificarse ante el mal. Pero sobre el hombre recae entonces el peso de la injusticia, la culpa y la frustración ante el triunfo histórico del verdugo, ya que no hay futuro para las víctimas" (*Ib.*, 41).

Y concluye así después de exponer y discutir las diferentes respuestas: "la teodicea, en cuanto intento especulativo de justificar el mal existente y hacerlo racionalmente compatible con el postulado de un Dios bueno e omnipotente, es un fracaso. El problema del mal en cuanto su origen, su entidad y su significación no tiene una respuesta lógica. El mal se resiste a cualquier explicación y es lo no racionalizable por antonomasia. La conciencia de que este problema es irresoluble se ha ido abriendo paso en la filosofía actual. Cualquier especulación sobre el mal tropieza con su dimensión existencial y cae en ridículo ante el sufrimiento del hombre concreto inocente. La historia, y en última instancia también la naturaleza, se resisten a nuestras preguntas, pero se abren a nuestras interpretaciones, ya que la positividad de la historia, lo que acaece, sólo cobra significación al ser evaluada" (*Ib.*, 341; cf. 293). "No podemos precisar cuánto mal es necesario para dar credibilidad al rechazo ateo, pero el teísmo tiene mucho de opción desde el no saber último acerca del mal. Pero si no podemos resolver el mal como problema teórico, sí es posible clarificar su significado para la praxis. Lo que justifica al hombre, al abordar el mal, es la lucha contra él, sin reducirlo a mal moral. Hay que rechazar cualquier doctrina que genere la resignación o el fatalismo ante el mal" (*Ib.*, 343). "El punto común del teísmo y el ateísmo es la convicción compartida de la dignidad del hombre, que se puede creer, testimoniar, más que demostrar" (*Ib.*, 344). "Las preguntas que suscita el mal se vuelven tanto contra el humanismo ateo como el religioso" (*Ib.*, 345).

Ante el fracaso teórico y para la implicancia práctica, el autor va a buscar el núcleo neotestamentario al respecto. "En conclusión, Jesús no defendió una visión moralista del mundo ni tampoco achacó a Dios el sufrimiento. El mal es omnipresente en la vida humana, pero no es querido por Dios y es combatido en su doble dimensión moral y física, con alusiones a la superación definitiva de la muerte. Jesús no ofreció una clarificación lógica, ni una explicación del mal, pero luchó contra sus manifestaciones. Rechazó toda autojustificación personal ante el mal... " (*Ib.*, 360). ¿Cómo se ha mantenido la fuerza persuasiva del cristianismo a lo largo de los siglos? "La respuesta es la historia de Jesús. Es ahí donde encontramos una manera de afrontar el mal, una forma de implicar a Dios en esa lucha, y unas respuestas a los problemas de sentido, que para muchos resultan convincentes y suscitan la adhesión personal. La historia de Jesús, en sus diversas facetas, es la que resulta convincente, creíble, inspiradora y motivadora para muchas personas. Se podría incluso afirmar que, aunque Dios no existiera, la manera de vivir y de afrontar los problemas por parte de Jesús merecería la pena y sería, para muchos, la mejor respuesta de sentido intrahistórico para el hombre... La fe de Jesús, su confianza en Dios y su comportamiento contra el mal, es la que puede generar seguimiento y convertirse en respuesta de sentido para el hombre. Históricamente es lo que ha hecho que perviva el cristianismo, a pesar de sus crisis y de sus desviaciones eclesiales. Merece la pena vivir la vida como Jesús, inspirándose en él. La credibilidad de su vida es la que posibilita creer en la resurrección. No creemos en la resurrección en sí misma, como algo aislado, ni nos basta la autoridad de los testigos que

a su amor. Según la Providencia divina, siempre habrá quien responda positivamente, al menos un resto. Y respecto a la respuesta negativa, ¡Feliz la culpa que mereció tal redentor!, exclama la Iglesia la noche del Sábado Santo. Porque, ante el mal del mundo, Dios entregó a su Hijo, el Justo, a manos

la manifiestan. En todo caso, creemos que Dios ha resucitado a Jesús porque nos resulta creíble su vida y que Dios la ha confirmado" (*Ib.*, 375). "La vida jesuana es el núcleo de la respuesta cristiana respecto del mal, siendo la resurrección su sello divino" (*Ib.*, 376s). "Pero el cristianismo encuentra ahí la 'respuesta', que le permite afirmar que, si Dios existe, debe hablarnos en Jesús" (*Ib.*, 377).

"La praxis cristiana opta por implicar a Dios y al hombre en una lucha contra el mal, que es la otra cara de una creación inacabada, cuyos efectos se hacen sentir ante un Dios ansiado y buscado, tanto más, cuanto más se experimenta el mal. Hay que devolver la dimensión escatológica al cristianismo, en relación con una redención que tarda, mientras se compromete al hombre en la tarea de generar sentido" (*Ib.*, 379). "La religión cristiana sólo puede ofrecer un sentido para el mal existente, pero nunca una gnosis acerca del origen y el porqué del mal" (*Ib.*, 383). "De esta forma el **mysterium iniquitatis** permanece, en cuanto tal, como un enigma irresoluble para la filosofía, inabarcable desde un punto de vista racional y sólo parcialmente superable, más desde un horizonte práctico y existencial que teórico, para el cristianismo" (*Ib.*, 384). "El ateísmo es el compañero inseparable del teísmo cristiano. El cristianismo y el ateísmo tienen en común la idea de que Dios no impide los sufrimientos e injusticias históricas. Ambos rechazan la intervención extrínseca de una agente divino que conculque la libertad y afirman, además, que el ser humano es competente para abordar el mal. También ambos ponen el acento en las relaciones interpersonales y no en las prácticas religiosas. Es el hombre el que tiene que justificarse ante el mal del prójimo (Mt 25, 31-45), no Dios" (*Ib.*, 391). "La clave hermenéutica para comprender al hombre y el mundo no es la razón, aunque ésta sea imprescindible, sino el amor que se comunica y difunde. Dios no es el principio fundador que se impone en todos los acontecimientos, sino la alteridad vulnerable, porque ama, que suscita la vocación humana de libertad y responsabilidad por el otro. Llama a 'ser como Dios' desde la identificación con el que sufre, con las víctimas del mal natural y humano" (*Ib.*, 393). "En la cruz se revela la 'impotencia' divina ante la capacidad humana del mal y, al mismo tiempo, su sorprendente trascendencia... Dios se implica en el mal no desde el poder sino desde el amor" (*Ib.*, 393s). "No hay justificación racional del mal, pero sí de la validez de la fe y del compromiso esperanzado que genera" (*Ib.*, 399).

Fuera de los comentarios que se deducirían del marco general de mi trabajo respecto a este libro de Estrada, quisiera aquí hacer dos observaciones. Al analizar el fondo del N. T., dice expresamente que el mal no es querido sino combatido por Dios, que porque el orden de la creación está incompleto viene el reinado de Dios (cf. p. 354). ¿No podría afirmar esto mismo en la ruptura del plan de Dios por el pecado originario del hombre? Obviamente que el mal es un gran misterio y quererlo descifrar racionalmente trasciende al hombre. Así nuestro autor llega a decir: "Incluso desde un planteamiento religioso, se podría hablar de una dimensión sacrílega ante el intento de racionalizar el mal y al pretender conocer cuál es la intención de Dios al permitirlo" (*Ib.*, 342). Pero es nuestro deber deshacer (mostrar su inconsistencia) los argumentos contra Dios a partir del mal, presentar al crucificado, como la respuesta de Dios. Más aún, el problema del mal no sólo no nos quita la fe sino que nos espolea a lanzarnos en los brazos amorosos de nuestro Padre del cielo y a recibir su salvación en la fe. Como constatamos en la pastoral, muchos se acuerdan de Dios en la necesidad.

Según Torres Queiruga (*Creo en Dios Padre*, 109-149), la imaginación cristiana a veces concibe que Dios puede evitar el mal, pero no quiere. Responde este autor que Dios es el Anti-mal; que Dios no puede evitar el mal físico en la creación (sería como hacer un círculo cuadrado), porque éste es como la consecuencia de la finitud, necesaria imperfección de lo creado. Es la consecuencia de los inevitables desajustes de la realidad finita en su funcionamiento. Esto se manifiesta con claridad en la concepción evolutiva del mundo. Dios no puede evitar el mal moral, porque la libertad creada es falible. Sería negar el don de la libertad. "El Padre no quería que le matasen a su Hijo, pero no podía evitarlo sin anular la libertad de la historia y, en definitiva, la consistencia misma de la creación" (*Ib.*, 137). Dios no puede dar el cielo al comienzo. Porque el tiempo y su pedagogía es factor esencial en la constitución de la libertad finita. El hombre debe caminar libremente hacia su plenitud. Pero Dios es bondad y quiere la plenitud del hombre y se compromete en su desarrollo. ¿Convenía que Dios creara? Sí de parte del hombre que desea la vida. Si Dios creó es porque valía la pena. Dios crea por el bien de la creatura, en vistas a su realización máxima. Esto implica la imposibilidad de que el mal tenga la última palabra. El Padre se identifica totalmente con su Hijo, quien combatió el mal con todas sus fuerzas hasta morir en una cruz. Dios, al resucitarlo, relativiza la cruz y la convierte en lugar de la revelación esplendorosa de su amor. "En el orden total del ser, en la vida que se realiza desde la comunión con Dios, el mismo mal, permaneciendo inevitable, queda totalmente funcionalizado por la dinámica del bien" (*Ib.*, 142s). Por eso es que Dios creó el mundo. La actitud del cristiano tiene que mostrar que Dios no quiere el mal. Y que Dios puede vencer el mal le toca mostrarlo a nuestra praxis anticipadora en signos concretos de liberación.

DIOS UNO Y TRINO I

de nosotros los pecadores. Dios se hizo víctima de nuestra injusticia y respondió con el perdón y la vida nueva de la resurrección. ¿Se puede reclamar de injusticia ante un Dios crucificado?¹

Esto es en el plano del mal moral. Pero puede alguno preguntarse, ¿cómo quiere Dios la vida, si la despilfarra? El universo, que es grandioso, no fue hecho con cuentagotas y puede parecer un gran derroche si su finalidad es sólo la utilidad del hombre del planeta tierra, quien nunca va a alcanzar ni siquiera a imaginarlo íntegramente. La evolución de la vida supone que muchos de los 'intentos' (tanteos) de la naturaleza en su desarrollo respecto a ella quedaron infructuosos, fallidos. Así el esplendoroso orden del universo sería la cara positiva de un gran despilfarro y pérdida. Pero, ¿por qué el criterio de Dios (el totalmente Otro), su impulso creador, tiene que ser tan avaro como el criterio del hombre? ¡Qué hermoso es que nuestro Dios sea un derrochador de ser y de vida! ¡No puede ser menos el esplendor creacional de la gloria de Dios! Así nos es más fácil entender que, en su libertad y gratuidad absoluta, él mismo quiera autocomunicarse, divinizarnos. Ciertamente que, por lo que conocemos de la evolución de la vida, el orden cósmico es maravilloso, y en una totalidad así, todo cobra sentido. Por otro lado creemos que en el plan de Dios nada se pierde, porque hasta los cabellos de nuestra cabeza están contados.²

Pasemos ahora al ateísmo centrado en cierta concepción de la autonomía del hombre, en cierta defensa de su libertad³ y autorrealización. Es un hombre que, en busca de su plenitud,

¹ J. Moltmann (*Christliche Gründe für den modernen Atheismus*, en *Evangelizzazione...*, 253-260, p. 257) se expresa así: "Frente a la pregunta de la teodicea seriamente asumida desaparecen inmediatamente tanto el teísmo como el ateísmo, porque la pregunta y el grito de dolor que está detrás de ella no se puede responder teísticamente ni despachar ateísticamente. Pero, ¿cómo se puede vivir con la pregunta de la teodicea no respondida y, con todo, irrenunciable? La posibilidad cristiana para esto no se encuentra en el teísmo cosmológico. Porque la **causa prima** no tiene lágrimas y el **primum movens** no siente ningún dolor. La respuesta cristiana es el Cristo crucificado, el 'varón de dolores', que nos revela la com-pasión ilimitada de Dios y su dolor infinito como el dolor de su amor. Dios no es 'el omnipotente'; Dios es amor. Dios es amor capaz de sufrir y preparado para el sufrimiento. En su amor sufre él con sus creaturas y por ellas, porque el quiere su redención hacia la libertad. Sólo el evangelio del Dios sufriente puede salvar a los teístas y ateos y, a pesar de Lisboa [terremoto de 1755] y de Auschwitz, redimirlos para aquel amor que hace la vida viva".

² Mt 10, 30.

³ "El punto de partida moderno no se llama naturaleza y substancia, sino sujeto y libertad. Por eso la cuestión de Dios no se decide en la problemática de la naturaleza, sino en el debate en torno a la libertad" (Kasper, *El Dios...*, 41). Puede verse W. Kasper, *La fe y la ciencia frente al ateísmo*, p. 137-140, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 129-149. Según Moltmann (*Christlich Gründe...*, 259), "Sólo una teología de la liberación y de la libertad está en situación de ofrecer al deseo de libertad de los hombres y pueblos una respuesta cristiana respecto al ateísmo". Según Gesché (*El mal. El hombre*, 250), "En efecto para nuestra modernidad, el ateísmo no se basa en la certeza de que Dios no exista, sino más bien en la opinión de que la idea de Dios es funesta para el hombre". "¿Y si esto impide al hombre ser el mismo? El ateísmo que asume esa sospecha no es tanto un ateísmo de protesta contra Dios, sino un ateísmo de defensa del hombre" (*Ib.*, 290). Según Vergotte (*Psychologie...*, 282), "Mucho más que las exigencias de la razón científica, es el ejercicio del poder técnico sobre el mundo el que comporta un fermento de ateísmo. El hombre pone ahí en obra su voluntad de autonomía, que el conflicto de Edipo ya hacía surgir como oposición al Padre". "El Dios que hace problema es aquel que pone al hombre en cuestión. Los increyentes, acentuando más que los creyentes la función de ley-autoridad en el nombre divino de Padre, y declarándola enseguida intolerable, dan seguramente una de las mayores razones de su incredulidad" (Id., *Religion...*, 210). "Crear en Dios, en el contexto cristiano, es consentir a un vínculo y aceptar una dependencia existencial. Todo vínculo comporta su dependencia: aun si él es deseado, él contraría inevitablemente la tendencia a la autonomía... El conflicto mayor que la fe tiene para resolver es ciertamente aquél que existe entre la autonomía y la dependencia" (Id., *Religion*, 213).

Torres Queiruga (*Creo en Dios Padre*, 32) afirma: "Este fantasma -Dios como el gran vampiro de la humanidad- constituye, sin lugar a dudas, la raíz más fuerte y profunda del ateísmo. El hombre moderno fue sintiendo la religión como enemiga de su progreso, de su autonomía y, en definitiva, de su felicidad". "Este concepto (autonomía) expresa perfectamente el aspecto objetivo, que consiste en que los diversos sectores de la realidad se van emancipando de la dirección y tutela de la religión, para descansar, de modo cada vez más decidido, en sí mismos. Y expresa también el aspecto subjetivo: el creciente sentirse el hombre dueño de sí, marcándose sus propios objetivos y dándose, desde su

DIOS UNO Y TRINO I

suprime a Dios. "Hemos matado a Dios", declara Nietzsche.¹ A veces es porque el hombre quiere llegar a ser como dioses (Gn 3, 5), a estar por sobre el bien y el mal. A veces es el hombre que no quiere depender de nadie, porque siente la dependencia como una esclavitud. La libertad de Dios coartaría su libertad.² Ve a Dios como su competencia, como el oponente. Es el Dios que no le permite ser hombre. A veces teme al Dios arbitrario, aplastante. A veces, demasiado anclado en los bienes de la creación (o en su propio egoísmo, etc.), no comprende la sabiduría redentiva de la cruz de Cristo, las bienaventuranzas. El ascetismo cristiano le huele a una especie de masoquismo. Ve a Dios como el que lo mortifica, como el que no ama la vida y se solaza con víctimas humanas, el que no le permite madurar e impide su plenitud, etc. (mucho se podría alargar esta lista). Pero ese Dios que rechaza el ateo es, en buena parte, un ídolo fabricado por el hombre. No es ciertamente el Padre de Jesucristo. Tampoco es el Dios trascendente, que no sólo no entra en competencia con el hombre sino que es su plenitud. Así Dios, que no substituye a las causas segundas ni al hombre y se mueve misteriosamente en otro plano, no compite con nuestra libertad sino que la salvaguarda³ y libera.⁴ Y el resultado de matar a Dios es que el hombre pierde su sentido⁵, pasa a ser un absurdo, se instala en la infelicidad (sólo el sumo bien, que el niega, lo puede hacer íntegramente feliz), y a veces puede llegar a cometer trágicos abusos contra los derechos humanos de los otros.⁶ Porque el hombre concreto, *capax Dei*, es un deseo infinito⁷ en vasijas de barro: renunciar a Dios es renunciar a su

convicción íntima, sus propias normas. La autonomía aparece así, como la experiencia básica que vertebra y anima todo el movimiento de la modernidad" (*Ib.*, 33s). "No es el amor afirmativo en la relación paternal lo que la modernidad asocia con Dios, sino la sensación de una radical e irreductible rivalidad" (*Ib.*, 75). "Dios interpretado como limitación externa a la realización del hombre, como imposición heterónoma a su libertad, constituye el gran espantapájaro del ateísmo" (*Ib.*, 185s).

¹ Cf. WW, II, ed. K. Schlechta, p. 126s. "Dios es nuestra más larga mentira" (WW II, 208). Sólo para hacerse él mismo dios, pudo el hombre matar a Dios (WW, II, 127). "Todos los dioses han muerto. Ahora queremos que viva el superhombre" (WW, II, 340). Nietzsche pretende luchar contra todo lo que, según él, desvaloriza la vida en este mundo. Dios es el concepto contrario a la vida (WW, II, 1159), expresión del resentimiento contra la vida (cf. *Ib.*, 1203). "El Dios en cruz es una maldición a la vida" (*Ib.*, III, 773). Sobre Nietzsche se puede consultar Kasper, *El Dios...*, 56-63. Véase, G. Siegmund, *Friedrich Nietzsche*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 251-276; Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Ensayos, 58), 2a ed., Madrid, 1990, p. 33ss.

² Según Sartre en *Les mouches* (III, 2), el hombre es su libertad. No pertenece a los dioses ni les obedece. Respecto a Sartre, puede verse, J. B. Lotz, *El ateísmo de Jean-Paul Sartre*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 294-306.

³ En el extremo caso de Cristo, en que la naturaleza humana es asumida por la única persona del Verbo, declara el concilio III de Constantinopla: "Porque a la manera que su santísima e inmaculada carne animada, no por estar divinizada quedó suprimida sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad humana quedó suprimida por estar divinizada sino más bien fue salvada, como dice Gregorio el Teólogo: "Porque el querer de él, del Salvador entendemos, no es contrario a Dios, estando totalmente divinizado" (DZ 291). Y Jesús de Nazaret fue el hombre más libre.

⁴ Jn 8, 31-36; 2Co 3, 17; Ga 5, 1.13. El hombre tiene que reconocer que su autonomía es recibida de Dios, por tanto, dependiente (GS, 36).

⁵ "La palabra 'Dios' significa en la historia de la humanidad el fundamento último, el fin último del hombre y de su mundo. Si Dios desaparece, el mundo queda sin fundamento y sin fin, y todo amenaza convertirse en absurdo. Porque algo tiene sentido cuando se inserta en un contexto más amplio que posee sentido en sí mismo. Si la totalidad pierde el sentido, si queda abolida la realidad de Dios que todo lo determina, rige y sustenta, cada uno de los seres también pierde su sentido. Todo cae en el abismo de la nada... La muerte de Dios lleva a la muerte del hombre. Así se constata actualmente un pavoroso vacío de sentido y una falta de orientación que es la causa más profunda de las angustias existenciales de muchas personas. Mas aún que el ateísmo, es el nihilismo resultante la verdadera característica de la época" (Kasper, *El Dios...*, 22s). Puede verse Rahner, *Die Sinnfrage als Gottesfrage*, en *Schriften zur Theologie*, XV, 195-205)

⁶ Pensemos, por ejemplo, en los millones de abortos autorizados por las leyes humanas.

⁷ Hasta de resurrección.

DIOS UNO Y TRINO I

propio deseo y quebrarse como greda.¹ Ante el hombre autónomo puede ser muy buena la apologética de la kénosis de Dios, del desposeimiento voluntario en la cruz -impotencia y debilidad contrarias al poder amenazante-, que es una inimaginable y gratuita invitación a una respuesta de amor plenificante. Ante el hombre que quiere su libertad, sería conveniente que la Iglesia fuera portaestandarte de una gran llamado a la libertad del hombre, a la verdadera libertad, a la libertad y su sentido.²

Dentro de esta tendencia atea más centrada en el hombre está el masivo y reprimente rechazo de la religión como el opio del pueblo³ por el colectivismo marxista.⁴ Temían que la preocupación por la otra vida restara fuerzas a la construcción de la ciudad temporal, fuera un huida del compromiso de trabajar por el hombre en esta vida. Pero la esperanza escatológica debería jugar al revés: añadir nuevas fuerzas, nuevos motivos, como dice el concilio.⁵ La falsedad de esta objeción, que fue históricamente verdadera en muchas circunstancias, ha quedado demostrada en diversas luchas por la justicia y la liberación en América Latina. Porque el amor a Dios o se traduce en amor al prójimo o es falso (1Jn 4, 20). En el pobre está Cristo (Mt 25, 31-46), como nos inculcara el beato Alberto Hurtado.

c) Algunos condicionamientos históricos del ateísmo

¿Cómo se produjo el ateísmo, fenómeno que emerge con radicalidad en el mundo moderno y en su cultura? Creo que es un mal resultado (aunque purificador para los creyentes y para el hombre) de un proceso que es bueno en sí y que fue generado por el mismo cristianismo.⁶ Me refiero al proceso de desacralización, de secularización, de creciente dominio del hombre sobre el mundo, de adultez del hombre.⁷ Dada la influencia del cristianismo en este proceso, el ateísmo sólo

¹ "La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando libremente reconoce ese amor y se confía por entero a su Creador" (GS, 19).

² Para el hombre actual, y más aún ante el intercambio globalizante de las diversas culturas, pueden ser contraproducentes los discursos de Iglesia en que se quiera mantener a los cristianos en una cierta minoría de edad. Los tiempos están cambiando (con más lentitud en América Latina) y cada vez se va a dar menos una cultura cristiana que sea masiva, absorbente y dominadora en una sociedad y que de sí tienda a reproducir cristianos, si así se pudiera decir.

³ Así éste se autoconsuela y expresa su protesta.

⁴ "El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer, en resumen, cuando las condiciones de la vida práctica de trabajo expresen cotidiana y claramente unas relaciones razonables de los hombres entre sí y con la naturaleza" (K. Marx, *Das Kapital*, I, 1, 4, ed. Darmstadt 1971, p. 57). Es decir, cuando cambien las condiciones no se sentirá la necesidad de la religión. Pero, a pesar de la dura reprensión en los países comunistas, la religión no desapareció en esos países. Según Marx, "La crítica a la religión culmina en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre" (Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. Darmstadt 1971, p. 497). Sobre Marx, puede verse Kasper, *El Dios*, 47-56; G. M. M. Cottier, *Karl Marx*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 101-130; Post W., *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona 1972.

⁵ GS, 21.

⁶ "El verdadero ateísmo negador de lo divino en general, sólo comenzó a ser posible en la edad moderna. Este ateísmo presupone el cristianismo y por ello es un fenómeno poscristiano" (Kasper, *El Dios...*, 30). Según G. Cottier (*Définition et typologie de l'athéisme*, p. 17, en *Evangelizzazione...*, pp. 13-40), "El ateísmo moderno es un ateísmo poscristiano, es decir, que debe comprenderse a partir de una concepción monoteísta de Dios, que, teniendo su fuente en la Revelación bíblica, ha sido objeto durante siglos de una reflexión exigente y rigurosa". En la antigüedad no estaban bien definidas las fronteras de lo divino (cf. *Ib.*, 15).

⁷ Según H. U. von Balthasar (*El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960), el hombre, como resultado de su dominio de la naturaleza, se ha quedado solitario con la pregunta por Dios, sin el cobijo de ésta, su antiguo santuario. "El mito que contenía velado, ha sido desmitificado por la revelación del hombre, que, como 'Señor de la Creación' ahora se puede servir libremente de la Naturaleza, desembarazada de su misterio. La Naturaleza utilizada, tecnificada, en que

se produce masivamente en el Occidente cristiano.¹ De hecho parece ser bastante menor en América Latina, que está en vías de desarrollo. Desde el yahvismo, si el Dios celoso es el único absoluto, el mundo es profano. En lenguaje calcedonense diríamos que Dios y el mundo son 'sin mezcla'. Por lo tanto, el mundo tiene consistencia propia y podemos conocer sus leyes y dominarlas. En el desarrollo de las ciencias va a ayudar también el aristotelismo. Pero si Dios era trascendente, según el profetismo del A. T. intervenía en la historia y todo le estaba sometido. Esto equivale al 'sin separación' de Calcedonia. Y gracias al 'sin separación', el hombre tenía salvación y sentido. Y por eso también trabajar por el hombre era amar a Dios. En la encarnación de Cristo vemos la inmanencia trascendente del Dios cristiano: suma inmanencia, justamente porque suma trascendencia. Sólo en la cultura occidental cristiana constatamos, pues, el gran desarrollo científico, industrial, técnico. Pero la tragedia del hombre actual en su ateísmo es que se ha olvidado del 'sin separación' de Calcedonia, y así el mundo y el hombre han perdido su sentido.

¿Cómo se pudo producir esto? Como una importante causa de esto, no única, señalaría la siguiente. Dejando a un lado cierto fracaso de la razón moderna y del antiguo discurso 'ontoteológico'², y la pendiente pronunciada hacia el pecado, que siempre amenaza a las generaciones de los hombres, creo que la inculturación de la fe, por lo demás no del todo satisfactoria, no se supo mantener igualmente vigente (transformar a tiempo), como fenómeno global, en el lento cambio de la cultura, a medida que el hombre avanzaba en el conocimiento y dominio del mundo. Porque la inculturación de la fe en la antigüedad fue obviamente en los parámetros de la cultura de ese tiempo. En ella, como no se tenía el actual conocimiento de la 'consistencia' del mundo y de las leyes de la naturaleza, fácilmente se pensaba en diversas y continuas intervenciones de los dioses en la marcha ordinaria y normal del mundo. Este panorama cambió. El mundo se desacralizó y fueron apareciendo las férreas causas segundas. Así Dios, como causa intramundana, fue siendo relegado.

parecía residir la última confirmación, ya no era capaz en absoluto, una vez despojada de Dios, de hablar de algo que no fuera el hombre, que la ha sellado con su signo de soberanía" (*Ib.*, 311s). "Se ha disipado, en cuanto concepto y en cuanto sentimiento, la cercanía de Dios en la Naturaleza, en todo el cosmos visible, que en otros tiempos pasaba sin ruptura por sus bordes hacia lo divino inobservable" (*Ib.*, 209). "Sin embargo, detrás de esta crisis de la religión natural hay algo escondido que debe servir como presupuesto para una relación definitiva de la Humanidad con Dios, si es que no como elemento interior de ella; el haber logrado, por fin, en la historia que la conciencia de la Humanidad -y de cada individuo- se encuentre inmediatamente ante la cuestión religiosa. La libertad de la decisión ha penetrado hasta el punto central: el Sí y el No ya no se pronuncian en terrenos de importancia secundaria, mientras el terreno central está ocupado por una religiosidad natural genérica; ahora la cuestión se plantea en el centro mismo, donde ya no cabe separar lo privado de lo público... El hecho de que la idea de Dios se vaya haciendo menos visible y más trascendente, puede ser sólo un síntoma de que está creciendo entre los hombres la propia idea de Dios" (*Ib.*, 163-165).

¹ Rahner (*Ateísmo*, col 457s) expresa la siguiente opinión : "Desde el punto de vista de la historia del espíritu, el ateísmo como sistema filosófico ha surgido siempre en momentos críticos de transición entre épocas espirituales, culturales y sociales. Así se delata a sí mismo como fenómeno de crisis, como proyección de la pregunta bajo el vestido de una respuesta, y no como respuesta de un tiempo llegado a una reposada seguridad. En toda transición a una nueva época de autoexperiencia del hombre, aparentemente queda superada una determinada experiencia de la propia finitud. Con ello, por un lado, se encubre el conocimiento de la finitud radical y se suscita la impresión de que no hay ningún lugar para una realidad propiamente absoluta e infinita; y, por otro lado, se conoce con mayor claridad la problemática contenida en los insuficientes modelos de representación y de pensamiento anteriormente reinantes, a través de los cuales se pretendía expresar qué se entiende por Dios. Así surge la impresión de que toda afirmación sobre Dios aplica precipitadamente esas categorías mentales a un 'objeto' que no existe, o de que por lo menos, nada se puede afirmar sobre esta cuestión". "Cada vez que la humanidad abandona un sistema de pensamiento, ella se imagina perder a Dios. ¿El Dios de la 'ontología clásica' ha muerto?... Pero si la 'ontología clásica' ha desaparecido, es porque ella no estaba adecuada al ser. Tampoco su idea de Dios era adecuada a Dios. El espíritu, él, permanece vivo, e igualmente el Dios que se le impone" (H. de Lubac, *Sur les chemins*, 202).

² Aparecía como reductor de la trascendencia de Dios.

DIOS UNO Y TRINO I

La sociedad pasó a no fundarse en la religión.¹ El derecho y la moral se emanciparon. Y llegó un momento en que les pareció a algunos que sólo se necesitaba a Dios para la creación, para el punto de partida, y que después no volvería a intervenir: el deísmo.² Dios era una hipótesis explicativa. Finalmente, algunos suprimieron esta hipótesis y Dios desapareció de su horizonte.³ Pero el Dios que moría no era el Dios vivo de la Biblia, que interviene en la historia, el Dios inmanente gracias a su trascendencia (sin mezcla), el Dios trinitario⁴, sino una caricatura deísta.⁵ Porque Dios no es un tapa-

¹ Debido, en buena parte, a la ruptura de la unidad de la fe y a las guerras religiosas. Opina Kasper (*El Dios...*, 21s): "Este proceso coincidió con el ascenso de la burguesía moderna, con antecedentes desde el siglo XII y apoyada fundamentalmente por la Reforma, la burguesía moderna nació gracias a la emancipación frente a los poderes políticos, sociales y espirituales tradicionales y se fundó en el principio de la autonomía del hombre, que se realiza mediante el saber, el trabajo, el rendimiento y la aplicación... La emancipación de la esfera pública frente a los fundamentos teológicos ocasionó la pérdida de la universalidad propia de la idea de Dios. La religión se interiorizó y perdió su referencia a la realidad... Resumiendo, podemos constatar que la secularización moderna tiene diversas raíces. Implicada potencialmente en el cristianismo, surge como reacción contra una imagen absolutista de Dios, reacción que se produce en nombre de la libertad. Está ligada indisolublemente con la subjetividad moderna, que ya no funda su autonomía sobre una base teónoma, sino sobre una base inmanente, incluso con una actitud crítica frente a la religión, y para ello recurre también al humanismo antiguo. Así nace de muchas raíces, a veces contrapuestas, la cultura autónoma moderna, que difiere en su orientación inmanente de la cosmovisión medieval, de cuño agustiniano, orientada en la trascendencia". Torres Queiruga (*Creo en Dios Padre*, 25ss) dice que el ateísmo moderno en gran medida es la consecuencia del choque de dos mundos culturales, de dos paradigmas (el de la Patrística y Escolástica, y el de la Modernidad), en que la Iglesia oficial se mantuvo atada al antiguo, defendiéndose del nuevo.

Sobre la influencia de la revolución copernicana, J. Möller (*Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte*, p. 81s, en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie. I: Traktat Religion*, Freiburg 1985, pp. 73-94) dice lo siguiente: "El sistema heliocéntrico dejó al hombre sin hogar en el mundo visible... Ante todo, Dios no tiene ningún otro lugar natural en el (tercero, sexto o noveno) cielo. El hombre se encuentra arrojado sobre sí mismo. En sí mismo debía él recuperar la firmeza perdida... en sí mismo como sujeto espiritual, en su razón. El hombre ya no se ve como microcosmos, abreviatura del mundo. Ahora más bien el mundo le parece un macrohombre, prolongación del hombre (y Dios, al fin, como proyección del hombre). El hombre llegó a ser definitivamente medida de todo, punto de partida y de relación permanente del conocimiento del mundo y de Dios".

² Afirma Kasper (*El Dios...*, 38): "Pero hay algunos temas deístas que siguen vigentes en nuestros días; por ejemplo, en el debate sobre la posibilidad de los milagros, sobre el sentido de la oración de súplica y sobre la fe en la providencia de Dios". Estos puntos enumerados por Kasper, no presentan ninguna dificultad a la fe sencilla del pueblo latinoamericano. Para éste, por ejemplo, el 'milagro' es algo obvio, que se puede esperar.

³ Según C. Fabro (*Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 19-66, p. 64), "en consecuencia, a nuestro modo de ver, el ateísmo contemporáneo -sea marxista, existencialista, neopositivista, pragmatista, problematista...- tiene su coherencia, la férrea coherencia del principio inmanentista que ha conseguido liberarse de las parasitarias rémoras teológicas que desde Descartes hasta Hegel lo habían oprimido". Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, (Cultura, 28), Roma 1964.

⁴ "La Iglesia no quiere defender la unidad de Dios a costa de la doctrina trinitaria. Quiere justamente salvaguardar en la doctrina trinitaria el monoteísmo cristiano. La Iglesia considera la doctrina trinitaria como la única forma posible y consecuente del monoteísmo y como la única respuesta sólida al ateísmo moderno" (Kasper, *El Dios...*, 336). Y más adelante añade este autor: "El amor no se puede concebir si no es de modo personal e interpersonal. Así, la persona sólo existe en autocomunicación a otros y en el reconocimiento por otras personas. Por eso la unidad y unicidad de Dios, si se concibe a Dios de modo personal, no puede entenderse como soledad. Aquí está la razón más profunda de la inconsistencia de la idea teísta de un Dios unipersonal. Tal idea lleva necesariamente a tener que buscar un interlocutor para Dios, a encontrarlo en el mundo y en el hombre y así, uniendo a Dios y el mundo en una relación necesaria, anular la trascendencia de Dios, su libertad en el amor. Si se quiere mantener conceptualmente el mensaje bíblico de Dios como persona absoluta y libertad perfecta en el amor, la confesión trinitaria de la Biblia resulta plausible para el pensamiento creyente" (*Ib.*, 340). En otras partes de este trabajo se hablará de la relación de la Trinidad con el problema de lo uno y lo múltiple, de la Trinidad como condición de posibilidad de la creación, etc.

⁵ Como dice H. de Lubac (*Sur les chemins*, 203), en una cita, "a menudo no es sino demasiado verdadero: 'un deísta es un hombre que todavía no ha tenido el tiempo de llegar a ser ateo'". K. Barth rechazará el deísmo junto con la teología

hoyos, que va siendo desplazado en la medida en que desaparecen los hoyos, en la medida en que las

natural. Esta sería para él como un intento del hombre por apoderarse de Dios y configurarlo a su imagen y semejanza. Con su teología dialéctica favorecerá posiciones como la de D. Bonhoeffer, que quiere estar más allá del teísmo y el ateísmo, asumiendo las legítimas aspiraciones de este último. Este autor parte de una renovada teología de la cruz. Posteriormente se desarrollará la teología de la muerte de Dios. J. Moltmann, en *El Dios crucificado* (Salamanca 1975) abordará seriamente estos problemas. Sobre él, nos dice Kasper (*El Dios...*, 83): "En la línea de Barth y Bonhoeffer, arranca de la "cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana". Excluye así la teología natural, que pretende hablar de Dios al margen de la cruz, concluyendo de la realidad de la experiencia a su fundamento absoluto y llegando así a la concepción teísta de un Dios incapaz de sufrir (*El Dios crucificado*, 288-306). En el repudio de este Dios teísta está la razón del 'ateísmo cristiano' (*Ib.*, 356). El procedimiento metodológico de Moltmann no es la analogía, sino la dialéctica (*Ib.*, 44-49). En su virtud, se conoce a Dios por su contrario, y el ateísmo es en cierto modo el presupuesto del conocimiento de Dios. Si partimos, en efecto, de la muerte de Dios en la cruz y tomamos en serio este punto de partida, entonces el ateísmo pertenece a la realidad de Dios y al mismo tiempo queda abolido en él. Entonces el ateísmo es anticipado, asumido y quebrantado por Dios en la cruz, El ateísmo y el teísmo quedan superados desde la cruz. "Con la teología trinitaria de la cruz, la fe elude la disputa y la alternativa entre teísmo y ateísmo" (*Ib.*, 358).

El luteranismo (Ebeling y Jüngel), según Kasper (*El Dios...*, 84) afirma que sólo la fe nos da el verdadero conocimiento de Dios. Pero "la palabra 'Dios' y la palabra de Dios no revelan sólo a Dios, sino que manifiestan la situación del hombre... Se pueden verificar en el ser del hombre y del mundo, en el sentido de **verum facere**: hacer brillar la verdad. El debate con el ateísmo es, pues, un debate en torno al mundo y al hombre. Pero este debate no se lleva a cabo como en la teología natural, y, en parte, como en el diálogo entre la fe en Dios y el ateísmo moderno, sobre la base común de una posibilidad natural de conocimiento de Dios previa a la fe y a la increencia. La fe no es un caso especial dentro de un fenómeno general más amplio, y la crítica de Lutero coincide en esto con la de Barth. El punto de partida es la realidad de la fe, que sale al encuentro de la increencia como situación fáctica del hombre, para superar esta situación de perdición y de error. El punto de partida es la promesa de Dios, la **promissio** de la palabra revelada, a la que responde la fe, pero a la que se cierra la increencia. El pensamiento luterano no se mueve en el esquema conocimiento natural -conocimiento sobrenatural de Dios, sino en el esquema ley y evangelio. La consecuencia de esta tesis sobre la fe en la palabra divina como el verdadero conocimiento de Dios es que no podemos hablar nunca de Dios en sí, prescindiendo del hombre, sino sólo de Dios para mí y para nosotros, en su relación con el hombre. El que olvida esta relación y habla abstractamente de Dios en sí, corre el peligro de objetivar a Dios y despojarlo de su divinidad" (*Ib.*, 85s). En general sobre la posición de la teología dialéctica que destierra la teología natural, puede consultarse, Kasper, *El Dios...*, 80-87. Según I. U. Dalferth (*Existenz Gottes und christlicher Glaube* [Beiträge zur evangelischen Theologie, 93], München 1984, p. 333s), "los cristianos afirman la existencia de Dios, frente a la indiscutible diferencia entre ellos y Dios, no sólo exclusivamente sobre el fundamento de la fe en Jesucristo, sino que también ellos pretenden que ella sólo puede ser afirmada sobre esta base, si realmente el discurso debe ser sobre Dios y no sobre alguna otra cosa diversa de Dios y, por tanto, sobre un falso Dios o sobre un ídolo. Sin esta fe no se sabría sobre la existencia de quién es el discurso, y si, en general, es afirmada la existencia de algo y no más bien la nada".

Respecto a Barth, concluye Bouillard (*Connaissance de Dieu*, 185): "A lo largo de los tres capítulos que componen este libro sobre el conocimiento de Dios, nosotros hemos dicho, en suma, solamente una cosa, igual que Barth que a ese respecto sólo dice una cosa. Todo cristiano admitirá con él que nosotros conocemos a Dios mediante Dios, sobre el fundamento de la revelación bíblica y en la fe. Pero hay que admitir también que somos nosotros los que conocemos. En consecuencia, el mismo conocimiento de fe incluye un conocimiento natural de Dios, susceptible de explicitarse en una 'prueba'; y el lenguaje humano, comprendiendo en él también el de la Biblia, no es convenientemente referido al Dios incomprensible sino mediante la negación interna que caracteriza la atribución analógica". Para Barth la teología natural sería un esfuerzo de autoafirmación del hombre sin la gracia, del hombre que así absorbe y domestica la fe. "El fundamento de su tesis es la doctrina luterana y calvinista de la corrupción de la naturaleza humana y de justificación por la sola fe" (*Ib.*, 24). Pero para nosotros "el conocimiento de la fe implica necesariamente una captación originaria de Dios" (*Ib.*, 34). Sólo así podemos reconocer las acciones de Dios en la revelación como de Dios. "Un saber de Dios inmanente a la existencia humana se ejerce en el seno del conocimiento cristiano de Dios y condiciona su posibilidad" (*Ib.*, 40s). Barth rechaza las pruebas de la existencia de Dios, porque Dios se prueba por sí mismo. Según Barth "no se conoce a Dios sino por Dios, por medio de la revelación y en la fe en esta revelación" (*Ib.*, 138). Sostiene una analogía de la fe y de la gracia, pero no del ser. Pero lo que Barth rechaza como analogía del ser es un término común entre creatura y Creador, lo que no corresponde a las proposiciones afirmativas de Tomás, que no circunscriben a Dios. "La **analogía fidei**, que Barth afirma a justo título, presupone o incluye la **analogía entis**, que el pretende rehusar" (*Ib.*, 177). Con todo Barth tuvo una evolución.

DIOS UNO Y TRINO I

cosas se pueden explicar de otra manera gracias a sus causas naturales.¹ Dios no es un objeto más, una causa más dentro de la onto-teología, sino el misterio trascendente, fundamento de toda la causalidad y de todo el ser.² Si Dios no es 'necesario'³ en el mundo de los objetos, es porque es más que necesario. La intervención de Dios en la historia, central en nuestra fe, su providencia constante y amorosa, es para nosotros un gran misterio, porque nuestras categorías explicativas de los fenómenos son las correspondientes a las causas segundas y no al totalmente otro, al trascendente. Dejemos que Dios sea Dios y no lo rebajemos a nivel intramundano.⁴ Además Dios, como el sujeto absoluto, como el Tú personal, interviene en lo más íntimo de los sujetos humanos (**intimior intimo meo**, como decía Agustín⁵). Ante el mundo autónomo, Dios no es una causa más sino el trascendente y en libertad infinita. En fin, que Dios sea más que necesario, se hace patente en el fracaso del hombre cuando quiere prescindir de él y sucumbe en el sin sentido.

Finalmente, de lo más embarazoso para la apologética cristiana es explicar por qué el ateísmo es precisamente un fenómeno poscristiano.⁶ Para Agustín hacer una apologética histórica era

¹ Afirma L. Honnfelder (*Atheismus. Philosophisch*, LThK, 3 ed., 1133-1135, col 1134s): "Mediante el método de autolimitación, especialmente respecto al pensamiento de causalidad, que la moderna evolución de la ciencias de la naturaleza (Einstein, Planck) trae consigo y por la llamada de atención de la moderna sociología de la religión respecto a la función irreductible de la religión ('dominio de la contingencia'), el ateísmo doctrinal pierde en el s. XX su doble fundamento: la tesis holística de una visión científica del mundo, empíricamente cerrada, y la reducción genésica de la religión. En su lugar entra, o un ateísmo postulatorio -como en la filosofía existencial francesa (A. Camus, J. P. Sartre) y en el neomarxismo (M. Machavec, V. Gadavski y otros)- que pide la destrucción de la hipótesis de Dios en el nombre del sufrimiento del hombre y de su libertad y la considera como presupuesto de un humanismo real, y/o un ateísmo semántico -como en Russel o en el círculo de Viena o en el racionalismo crítico de H. Albert- que declara, en una orientada crítica del lenguaje y del conocimiento, que el hablar sobre Dios no tiene sentido, porque no se le puede adjuntar ningún significado verificable o falsificable". Personalmente creo que en la actualidad el ateísmo es menos atrayente como humanismo, aunque la atmósfera de indiferencia religiosa haya crecido.

² "Decir de él: 'él es', como lo ha hecho toda la tradición bíblica y cristiana, es afirmar que él tiene un nombre absolutamente único que no puede ser subentendido por ninguna representación, que remite siempre a un más allá de todo lo que el hombre puede concebir o amar" (M. J. Le Guillou, *Dieu de la gloire, Dieu de la croix*, p. 179, en *Evangelizzazione...*, pp. 165-181).

³ Puede ser desconocido o negado. La necesidad además puede ser mal entendida como negación de su libertad y amor salvador, o como una devaluación de su trascendencia.

⁴ Opina A. Torres Queiruga (*El problema de Dios en la modernidad*, Pamplona 1998, p. 244s): "Porque lo cierto es que la reconocida fuerza terapéutica de la filosofía analítica hace patente lo que acaso sea el peligro más insistente del lenguaje religioso: su tendencia a la objetivación y cosificación de lo trascendente. Tendencia casi ineliminable, dado que va implicada en la raíz misma de las palabras de las que se tienen que valer. Estas están moldeadas sobre los objetos mundanos, a los que espontáneamente remiten. Por eso, como acertadamente señaló Jaspers, a pesar de todos los esfuerzos por mantenerse abierto a la trascendencia, el lenguaje tiende siempre a caer, 'como un gato sobre las cuatro patas', en el significado normal y objetivante".

⁵ *Conf.* III, 6 (11), 58, CChL 27, p. 33.

⁶ Opina Moltmann (*Christliche Gründe...*, 254): "El paganismo era y es precristiano, pero el ateísmo moderno es un fenómeno poscristiano. El, en substancia, presenta una crítica a la religión cristiana y a la Iglesia y en ese sentido es un desecho (**Abfall**) del cristianismo. Sólo los cristianos podían llegar a ser ateos tan radicales. El paganismo precristiano fue evangelizado directa e inmediatamente. Pero el ateísmo poscristiano sólo puede ser superado cuando las causas cristianas y eclesiales para su aparición sean apartadas. No es posible ninguna evangelización del ateísmo pragmático en las ciudades seculares del mundo industrial sin una revisión de la religión cristiana y sin una reforma de la Iglesia cristiana. En la religión cristiana el teísmo del Señor del cielo, omnipotente, que oprime al hombre y mantiene en la esclavitud, debe ser superado. En la Iglesia cristiana el principio autoritario, que aprisiona al hombre en la minoría de edad, infantilismo y no responsabilidad, debe ser superado. El teísmo abstracto y el principio autoritario son los permanentes puntos de despegue para el ateísmo poscristiano". "El ateísmo es un desafío para el cristianismo, parecido a como el paganismo lo era en el mundo antiguo" (*Ib.*, 253).

DIOS UNO Y TRINO I

más fácil en cuanto todo convergía hacia el cristianismo victorioso. Pero ahora la evolución ha sido del cristianismo hacia el ateísmo. Y alguno podría pensar: por algo lo han abandonado. Eso es lo que hemos tratado de explicar en el párrafo anterior. Pero entonces, ¿cómo presentar el mensaje cristiano a hombres que, a primera vista, parecieran ya vacunados contra él? Me parece que el mejor camino, además de quizás enrostrarles el posible pecado de cerrazón del corazón, es purificando nuestro propio testimonio vital (aspecto positivo que nos trae el ateísmo)¹ de todo lo que sea indigno del Dios vivo de Jesucristo, de la gratuidad sin límites de su amor.² Así ellos podrán distinguir entre la, a sus ojos, deteriorada y deformada casa paterna, en la que vivían y que abandonaron, y el auténtico mensaje del Dios crucificado por amor a nosotros. Y la mejor presentación de Dios no es ciertamente el deísmo, sino la Trinidad que hemos tratado de presentar en este trabajo, el Dios vivo de la historia, que se manifestó en Cristo y nos dio el Espíritu.³ Y Dios no disminuye o destruye al hombre en Cristo sino que lo plenifica.

Pero lo embarazoso para el ateísmo es explicar el fracaso o la deficiencia de su humanismo⁴, que deja al hombre sin sentido (nihilismo).⁵ El cristianismo dialoga con el ateísmo en el terreno del hombre y su historia, y lo desafía. Dios y Cristo nos dan el sentido pleno del hombre. Nos dice el concilio Vaticano II: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir,

¹ Opina M. Seckler (*Atheismus. Theologisch*, LThK, I, 1135-1139, col 1138): "En este sentido el ateísmo occidental hay que evaluarlo no sólo como una desgracia exógena para la teología sino que, como portador de un potencial crítico endógeno y como un complejo de fenómenos aun internos a la fe cristiana, no sólo negativamente sino que también positivamente como elementos de consideración, purgativos y constructivos para la teología cristiana ('entre el teísmo y el ateísmo'). Por eso la nueva teología, con derecho, se ha ocupado del ateísmo, no sólo como objeto de reflexión que es exterior a ella misma, sino que ha buscado asumir su demanda en su propia autorrealización. Esto sucedió en parte retomando la **teología negativa** (**Deus semper maior; Deus absconditus**; teología de la ausencia de Dios; teología del ocultamiento de Dios; radicalización de la trascendencia [Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Rahner]), en parte mediante formas no teístas del concepto de Dios (Tillich) o mediante contacto con el motivo de la muerte de Dios en la forma de una cristología radical (sin concepto de Dios teísta) y con construcciones kenóticas problemáticas ('teología de la muerte de Dios', Altizer, Hamilton, van Buren, Vahanian, Sölle)". Le Guillou (*Dieu de la gloire...*, 179) exclama: "Atrevámonos a decirlo: nosotros comulgamos con la verdad del proceso interior de los ateos cuando éste es conducido por la preocupación de liberar al hombre de un Dios que sería idea, abstracción o ídolo, simple proyección de deseos insatisfechos del hombre, obstáculo mayor a la transformación del mundo".

² Torres Queiruga busca un encuentro entre ateos y cristianos. "Exponerse honestamente a la crítica del ateísmo es el único modo de lograr que el ateísmo se exponga también a la crítica del cristianismo (Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*, 38s). Y ese lugar de encuentro es el Dios de Jesús. "Porque en Cristo lo que encontramos es justamente la máxima afirmación del hombre" (*Ib.*, 44).

³ Kasper advierte contra eludir los problemas de la teología natural y contra criticar el monoteísmo junto con el deísmo, de cierta teología evangélica. "El monoteísmo, en efecto, es la respuesta a la pregunta natural por la unidad y el sentido de toda la realidad. Precisamente esta pregunta abierta e indefinida se concreta en la autorrevelación trinitaria de Dios; por eso la confesión trinitaria es monoteísmo concreto, y, como tal, es la respuesta cristiana a la pregunta del hombre por Dios" (*El Dios...*, 350).

⁴ "Si el interlocutor de la teología moderna es el increyente ilustrado, el interlocutor de una teología actual es el hombre doliente que tiene experiencia concreta de la situación de infelicidad y es consciente de la impotencia y la finitud de su condición humana" (Kasper, *El Dios...*, 189).

⁵ Rahner (*Theologische Überlegungen...*, p. 185) opina lo siguiente: "Ciertamente todavía no se puede establecer hoy día, al menos experimentalmente, lo que una sociedad realmente atea, de la que realmente hayan sido eliminados todos los restos de un estilo de vida anteriormente fundado en el teísmo, podría realizar en cuanto auténtico humanismo y en cuanto convivencia llevadera entre los hombres. Pero quizás se podrá dudar, sin poner por esto en discusión la importancia última del pensamiento de Dios, que la moralidad media de una ya observable sociedad atea -en cuanto ésta llegue a darse- y la moral de una sociedad medianamente teísta -es decir, una en la que el pensamiento de Dios tenga un cierto valor público y publicamente indiscutido- se diferencien demasiado notoriamente entre ellas"

DIOS UNO Y TRINO I

Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona... Este es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba, Padre!"¹ Y justo antes, en diálogo con los ateos, había declarado: "La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de sus destinos más altos. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde luz, vida y libertad para el progreso humano. Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de "nos hiciste, Señor para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti"².³ GS ubica el problema del ateísmo precisamente en el capítulo sobre la dignidad de la persona humana. Y esta persona es la que enfrenta el enigma de la muerte.⁴

d) Las 'pruebas' de la existencia de Dios

Si el fundamento razonable de nuestra fe en la existencia de Dios es esa oscura experiencia trascendental, ¿para qué sirven las llamadas pruebas de la existencia de Dios?⁵ Ellas refuerzan e ilustran esta experiencia desde diversos ángulos. Podríamos decir que la demuestran, que son como concreciones de ella. Así el argumento ontológico, visto a propósito de Anselmo, sería una forma de explicitación de esta experiencia. El que esta experiencia de Dios esté en la base, explicaría la universalidad de la palabra 'Dios' en el lenguaje. Es una palabra porfiada que persiste a pesar del ateísmo (y también gracias a él). Según Rahner no va a desaparecer del lenguaje, porque es la clave de todo lenguaje. Porque no somos hombres si de alguna manera no captamos el fundamento trascendente, porque sólo desde esta totalidad podemos captar lo limitado: nosotros mismos y todo lo demás. Y este fundamento es el que se refleja en la palabra 'Dios'.⁶

¹ GS, 22.

² Agustín, *Confes*, I (1), 6s, CChL 27, p. 1.

³ GS, 21.

⁴ GS, 18. Kasper (*El Dios...*, 102) afirma: "La disputa de la fe con la increencia no es, pues, una disputa en torno a realidades supramundanas o transmundanas, sino en torno a nuestra propia realidad... La fe explica tanto la grandeza como la miseria del hombre. Así, puede establecer comparaciones con otras interpretaciones de la realidad y preguntar si ellas son capaces de decir algo más grande y más universal sobre el mundo y el hombre o sí, más bien, es cierto el adagio: 'el que cree, ve más'".

J. Arduso (*Fe [el acto de]*, p. 1103, en *Dic Teol Interd* I-II, pp. 1091-1113) sintetiza así la pregunta en la historia: "La metafísica antigua y medieval se preguntaba por el sentido de la realidad buscando el fundamento último del ser que le da base a todo. En la época moderna, en la que se experimenta el mundo no ya como una realidad fija, sino como un producto forjado por las manos trabajadoras del hombre, la cuestión del sentido se plantea a partir del hombre, de la conciencia, del espíritu humano. En la época contemporánea finalmente la cuestión no se plantea ya exclusivamente a partir de la situación existencial de cada uno, sino a partir de la humanidad inmersa en la historia, por lo que el problema del sentido se convierte en nuestros días en el problema de la historia y del futuro: ¿adónde va a parar la historia humana? ¿Al vacío o al cumplimiento? Conviene señalar que a esta cuestión del sentido no pueden responder ni la ciencia ni la técnica, pues no están capacitadas para indicar cuáles son las finalidades últimas y justas."

⁵ Opina Kasper (*El Dios...*, 24): "Por lo demás las demostraciones de Dios sólo pueden convencer a aquellas personas que ya creen en Dios".

⁶ Dice Rahner (*Curso Fundamental...*, 66-68): "Por ello podemos decir que lo más simple e ineludible en la pregunta de Dios es para el hombre el hecho de que en su existencia espiritual está dada la palabra 'Dios'... También el ateo ayuda a que la palabra 'Dios' siga teniendo existencia... Así, la palabra 'Dios', que ha pasado a ser un vocablo sin 'rostro' es decir,

DIOS UNO Y TRINO I

Entre las pruebas o demostraciones¹ podemos enumerar la de la causalidad² (razón suficiente) que busca un fundamento a la maravilla de la existencia del contingente³, la del orden del

que de suyo ya no apela a ninguna experiencia particular y determinada, está en condiciones de hablarnos de Dios, por cuanto es la última palabra antes del silencio en el que, por la desaparición de todo lo particular denominable, tenemos que habérmolas con el todo fundamentador como tal" Si desapareciera la palabra 'Dios' del lenguaje, "Entonces el hombre ya no queda situado ante el todo de la realidad como tal, ni ante el todo uno de su existencia como tal, Pues esto hace la palabra "Dios' y sólo ella, como quiera que se determine fonéticamente o en su origen... El hombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez -si es que así puede decirse- que él ha olvidado. ¿Qué sería entonces? Sólo podemos decir: dejaría de ser un hombre... Podemos decir solamente que existe un hombre cuando este ser vivo sitúa ante sí y reduce a pregunta -pensando, con palabras y con libertad- el todo del mundo y de la existencia, aunque enmudezca desconcertado ante esta pregunta una y total... Pero propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice 'Dios', por lo menos como pregunta, por lo menos como pregunta que niega y es negada... En este lenguaje, en el que y desde el que vivimos y asumimos responsablemente nuestra existencia, existe de hecho la palabra 'Dios'. Pero no es una palabra casual... Pues la palabra 'Dios' cuestiona el todo del mundo lingüístico, en el que se hace presente la realidad para nosotros, ya que en primer lugar pregunta por la realidad como un todo en su fundamento originario; y la pregunta por el todo del mundo lingüístico está dada en aquella paradoja peculiar que es propia precisamente del lenguaje, pues este mismo es un trozo del mundo y al mismo tiempo constituye su todo como consciente. Hablando de algo, el lenguaje se habla a sí mismo como un todo, de cara a su fundamento, sustraído y, precisamente así, dado para él. Y esto queda señalado cuando decimos 'Dios', aunque con ello no signifiquemos simplemente lo mismo que con el lenguaje como un todo, sino su fundamento potenciador. Pero precisamente la palabra 'Dios' no es un vocablo cualquiera, sino la palabra en la que el lenguaje -es decir, el autoenunciador estar-en sí del mundo y de la existencia a una- se aprehende a sí mismo en su fundamento... Más bien, oímos padeciendo la palabra "Dios", la cual nos llega desde la historia del lenguaje, en la que estamos cautivos, sin que ella esté sometida a nuestra disposición... Más bien, ella nos crea a nosotros, porque nos hace hombres... La palabra está ahí. Procede de aquellos orígenes de los que proviene el hombre mismo; su final sólo puede pensarse junto con la muerte del hombre como tal" (*Ib.*, 69-73). Kasper, por su parte, afirma: "El discurso tradicional sobre Dios puede servir de punto de partida, porque ese discurso nunca es una mera tradición. La tradición religiosa pudo y puede sostenerse gracias a que es la respuesta a una pregunta permanente: la pregunta que es el mismo hombre. El hombre nunca puede olvidar del todo la cuestión de Dios, porque está dada con el propio hombre" (*El Dios...*, 24).

¹ Opina Küng (*op. cit.*, 722s): "Las pruebas de la existencia de Dios tienen una impresionante tradición: los mayores genios de la humanidad les han dedicado sus mejores esfuerzos. Se encuentran ya fundamentalmente en los 'paganos' Platón y Aristóteles; obtienen luego carta de ciudadanía en el cristianismo gracias sobre todo a Agustín; en la Edad Media son ampliamente sistematizadas por Tomás de Aquino; en la Edad Moderna son otra vez repensadas -en continuidad con el 'argumento ontológico' de Anselmo- por Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff, pero posteriormente sometidas a una crítica radical por Kant y sustituidas por un 'postulado' moral, reinterpretadas luego en sentido especulativo por Fichte y Hegel y, finalmente, restauradas por el neotomismo".

M. F. Sica (Existencia de Dios y Ateísmo, Buenos Aires 1963) parte de la prueba por la verdad, de tipo agustiniana. "Nada hay en el hombre superior a la mente, pero la mente intuye verdades inmutables y absolutas, que son superiores a ella; por lo tanto, existe la Verdad inmutable, absoluta, trascendente, que es Dios" (*Ib.*, 78). En esas verdades (principios del juicio) se hace presente la Verdad suma que es Dios. Pero a él no lo intuimos directamente, sino en su reflejo. El argumento ontológico de Anselmo es otra manera de decir lo mismo. La demostración similar por los valores y el deseo natural de felicidad suponen la demostración por la verdad. Finalmente la prueba cosmológica también implica, según este autor, lo de la verdad, porque es nuestro pensar el que hace el juicio respectivo.

² En la indagación de las causas "no es posible retroceder indefinidamente, pues la serie de las causas es a su vez contingente y por ello exige una fundamentación en su conjunto. Debe existir, pues, una primera causa, que no debe entenderse como el primer eslabón de una cadena de causas, sino que sustenta esta cadena en su totalidad como un ser existente que engloba todo, como la plenitud del ser, que nosotros llamamos Dios": (Kasper, *El Dios...*, 126). Según A. Dondeyne (*Lecciones positivas del ateísmo contemporáneo*, p. 254, en *El ateísmo contemporáneo*, III: *El ateísmo y los grandes problemas del hombre*, Madrid 1972, pp. 247-279), "el gran mérito de Kant fue el poner de manifiesto que la explicación física debe permanecer neutral con respecto a la afirmación de Dios. Introducir a Dios en la física es confundir la causalidad empírica, valedera para el encadenamiento de los acontecimientos intramundanos, con la causalidad metafísica que hace depender al mundo en cuanto todo (en cuanto cosmos) de una causa trascendente".

³ Yendo, según Kasper (*El Dios...*, 75-77) más allá de la metafísica tradicional, que habría llevado a concebir a Dios como mero fundamento del ente, despojándolo así de su divinidad, se puede sentir una especie de deslumbramiento ontológico ante el existir, la sorpresa de que exista algo y no más bien nada (de hecho corresponde al 'milagro' de Dios y de su

DIOS UNO Y TRINO I

mundo que supone un ordenador¹, la de los grados de perfección que implica la perfección absoluta según la cual se puede declarar que algo es más o menos perfecto.² Estas han sido llamadas pruebas cosmológicas y están en las cinco vías de Santo Tomás.³ La existencia de Dios se la ve también

libertad). Se puede creer que el mundo tiene sentido y, por tanto, Dios es más que necesario, se puede experimentar el tú que nos ampara y nutre (la sonrisa de la madre). Explicando a Balthasar, añade Kasper: "La luz del ser se enciende en la experiencia del tú. El ser y el amor son coextensivos. El amor con su no-necesidad es el milagro primigenio del ser. Es la respuesta a la pregunta por qué hay un mundo en lugar de no haber nada... Este amor absoluto es necesario para el hombre y él, en cambio, no se da al hombre necesariamente, sino libre y gratuitamente. Ese amor es más que necesario... La respuesta cristiana al ateísmo moderno no es la demostración de que Dios es necesario, sino de que Dios es el siempre mayor" (*Ib.*, 76). En su libro *Sólo el amor*, Balthasar afirmará que sólo el amor es creíble, porque, al desbordar éste lo racional, muestra la absolutez.

Y Kasper (*El Dios...*, 128s) dice en otra parte: "El ser, pese a su fragilidad no sucumbe a la nada, y nos encontramos, frente a ésta, con el milagro del ser. Frente a su ininteligibilidad, experimentamos la seguridad, la solidez y la belleza de la realidad. Así se manifiesta en el ser un poder que resiste al no ser... Lo incondicionado en lo condicionado no requiere un proceso complejo de demostración; todo conocimiento de lo condicionado implica lo incondicionado, ya que conocemos lo contingente como contingente a la luz de lo necesario. La demostración cosmológica de Dios sólo pretende en el fondo sacar a la luz este conocimiento primigenio; es una explicitación del asombro ante el milagro del ser. La demostración cosmológica, en su figura radical de demostración por la contingencia, nos lleva, pues, al milagro de que hay ser, aunque - en fórmula paradójica- podría haber no-ser. Topamos, pues, con un simple hecho cuya índole no podemos concebir... Topamos con un fundamento infundado, donde nada tiene que hacer nuestro razonamiento. Precisamente por tratarse del fundamento último, debemos renunciar a toda fundamentación y abandonarnos a lo absolutamente infundado... Se hace necesario así un cambio en el pensamiento y en la conducta, y sólo mediante este cambio resulta posible el conocimiento de Dios. Ese cambio no nos descubre el ser de Dios en sí, sino que más bien nos hace entender la realidad en forma nueva, como imagen y metáfora del misterio de Dios, y nos manifiesta así su sentido... Esto acontece en parte porque el reconocimiento de Dios significa una desmitologización y desideologización de las magnitudes finitas absolutizadas. Así el hombre se libera frente al mundo; no necesita atarse a nada ni a nadie; queda abierto a una realidad siempre mayor. El reconocimiento del ser divino de Dios posibilita un ser humano del hombre. De este modo, la demostración cosmológica de Dios permite el tránsito al argumento antropológico".

¹ Quizás este argumento resulte más evidente al latinoamericano, cuando éste vive inmerso en paisajes menos domesticados por el hombre. También, al ser menos moderno, tal vez puede tener mejor vista, ir más a lo esencial.

² Según Rahner la captación en los juicios de la finitud del objeto es porque en cierto sentido lo contrastamos con el horizonte infinito del misterio fundante.

³ Según F. M. Genuyt (*Le mystère de Dieu* [La mystère Chrétien], ed. Desclée 1963, pp. 35-49), el fondo de la prueba tomista de la existencia de Dios, al que se reducen las cinco vías de Santo Tomás (I,2,3), sería el siguiente: 1) El conjunto de seres que constituyen el universo existen, o más precisamente, ejercen el acto de existir (**esse**). 2) Este es un existir por participación (no por sí mismo), porque ninguno de ellos coincide con su acto de existencia; tienen una deficiencia en el existir como también en su inteligibilidad. Luego, existen por otro que los causa, quien debe existir por sí mismo. 3) Por tanto, esa causa (Dios) existe.

La existencia (ser) es fundamento de toda pregunta, es trascendente y universal. Escapa al concepto. Sólo puede ser significada por el acto del juicio. Sin embargo, los seres no tienen sentido sin relación al ser, al acto de existir. Se manifiesta una distinción entre el ser y los seres. Ninguno de los seres puede llegar a identificarse con el ser; son diferentes en cuanto a ser. Cada ser presenta, dada la finitud de su esencia, una razón de ser (**ratio essendi**) insuficiente y como disminuida en relación a cierta perfección ideal. Por eso tienen su razón de ser no en sus esencias sino fuera de ellos; y no se comprenden sino en relación a un Ser puro, sin imperfección.

Volviendo a las cinco vías, la composición de esencia y existencia del mundo, su deficiencia ontológica, se pueden percibir de diferentes maneras: a partir del movimiento, de la causa eficiente, de la noción de contingencia, de los diferentes grados de perfección, de la finalidad.

Las pruebas de la existencia de Dios no tienen como intención poner el espíritu en contacto con Dios, sino tomar conciencia de esa relación existente. Dios estaba presente, pero disimulado para la inteligencia que tiene que explicitarlo. "Sería un error creer que la demostración tiene por función poner al espíritu en relación con Dios. Porque el contacto está hecho antes de toda demostración, la relación del espíritu a Dios está puesta desde el comienzo de la existencia espiritual. Lejos de poner esta relación, la demostración se apoya en ella: ella no tiene por meta de poner al espíritu -o las cosas que él percibe- en relación con Dios, sino de tomar conciencia de esta relación existente..." (*Ib.*, 45). "Si supusiéramos que la

DIOS UNO Y TRINO I

implicada en la conciencia moral que nos hace responsables como personas de nuestros actos morales ante una realidad que nos sobrepasa.¹ Agustín veía la presencia de Dios como la luz del entendimiento que iluminaba todo juicio de verdad. Si pasamos a la voluntad, todo su dinamismo está tendido hacia el bien.² Y Dios, por definición, es el sumo bien, el único que nos puede hacer totalmente felices. Por tanto, o Dios existe o somos un absurdo. Lo mismo se puede decir del dinamismo de nuestra inteligencia hacia la verdad. Nuestra libertad, cuya realización es la opción por lo definitivo, ¿podría tener sentido si lo definitivo no existiera, si no hubiera una libertad absoluta que nos acogiera en total gratuidad?³ En una palabra, el sentido del hombre y su mundo es Dios. Si Dios no existiera el hombre caería en el total sin sentido. Si apostamos al sentido, apuesta con la que podemos ganar todo sin perder verdaderamente nada, nos entregamos razonablemente a Dios y su gracia en el acto de fe que él nos regala. También con Dios apostamos al sentido de la historia.⁴

inteligencia humana tiene una vista suficientemente penetrante, ella vería lo que para ella permanece, de hecho, entre paréntesis y oculto, a saber: el mundo existente (en-relación-a-su-Causa-primer)... Si la inteligencia que entra en relación con este existente está de hecho, aunque sin saberlo, en relación con la Causa de este existente, la existencia de Dios se encuentra contenida, sin duda implícita pero realmente, en la mayor del raciocinio. En esta primera afirmación está, por tanto, presente, de una manera implícita, aquella de la inteligibilidad total del ser. **Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito** (Tomás, *De Veritate*, 22, 1, ad 1) (*ib.*, 46). Puede verse O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios* (Biblioteca de teología, 6), Barcelona 1986.

Kasper (*El Dios...*, 178) refiriéndose a la definición de Dios, dice: "Con esta doctrina de Dios como el ser subsistente, Tomás puede salvar la trascendencia de Dios frente al mundo. En efecto, entre el 'ser ser' de Dios y el 'tener ser' de las criaturas hay una diferencia cualitativa infinita. En esta definición esencial como **ipsum esse subsistens**, Dios no queda inserto en un orden ontológico que engloba a Dios y el mundo".

¹ "Donde se afirma una absoluta obligación moral, late también una afirmación implícita de Dios, aun cuando el individuo en cuestión no logre objetivarla conceptualmente en un teísmo explícito. Pues la afirmación existencialmente incondicional de una obligación absoluta y de la existencia de su fundamento objetivo constituye (aunque no sea explícitamente) una afirmación de Dios" (Rahner, *Ateísmo*, col 465). Puede verse, p. e., J. H. Walgrave, *La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs*, en *L'existence de Dieu* (Cahiers de l'Actualité Religieuse, 16), 2a ed., Tournai 1963, pp. 109-132.

² "Somos libres ante los bienes finitos porque aspiramos al bien absoluto. Aspiramos implícitamente a Dios y le amamos en todo bien finito" (Kasper, *El Dios...*, 130). Puede verse, W. Kern, *Gotteserkenntnis heute. Überlegungen aus anthropologischer Sicht*, pp. 115-119, en Kern W. (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981, pp. 102-132. "Independientemente de toda puesta en escena de un conocimiento explícitamente consciente, la inteligencia tiene, pues, de Dios un conocimiento vital y no conceptual, envuelto en la noción práctica, confusa e intuitivamente captada, pero con su plena fuerza intencional, de bien moral como motivo formal del primer acto de libertad, y en el movimiento de la voluntad hacia este bien, y al mismo tiempo hacia el Bien" (H. de Lubac, *Sur les chemins*, 121).

³ Afirma Kasper (*El Dios...*, 130s): "Sólo en el encuentro con la libertad absoluta halla el hombre la paz y la plenitud interior. Cualquier otro ámbito de libertad le proporciona un anticipo esperanzador, pero siempre frustrado, de la realización perfecta de la libertad. Este anticipo de la perfección posibilita, ilumina y sustenta todo acto libre. La idea de una libertad plena y realizadora de todas las aspiraciones es, pues, una idea necesaria; es una condición trascendental de posibilidad de la libertad".

⁴ Kasper (*El Dios...*, 132-135) habla del "argumento de la filosofía de la historia. "Toda experiencia parcial de sentido se revela como un anticipo de la esperanza en el sentido incondicional del conjunto.. Pero este sentido incondicional del conjunto no se puede demostrar ni teórica ni prácticamente, dada la finitud del conocimiento y de la acción humana. Aquí sólo es posible una esperanza fundada, una **docta spes**. El sentido de la totalidad no se nos puede revelar a través del hombre finito, sino sólo desde el sentido pleno y el espíritu pleno que abarca al hombre y al mundo, desde un espíritu que es la realidad que todo lo determina y que es, por tanto, lo que en lenguaje religioso llamamos Dios".

"Podemos concretar más nuestro razonamiento. La esperanza histórica de los hombres es, en definitiva, la esperanza de la justicia, la esperanza de que el hombre sea reconocido como tal. La esperanza no es en este contexto una actitud preconcebida y partidista, sino una condición trascendental de la posibilidad del ser humano. Nosotros, como hombres, no podemos menos de esperar que el asesino no triunfe en definitiva sobre sus víctimas inocentes. De renunciar a esta esperanza, renunciaríamos a nosotros mismos... Si no se quiere mediatizar la esperanza en favor de una generación

DIOS UNO Y TRINO I

A veces es el sufrir la injusticia lo que nos acicatea a esperar la justicia de Dios, que por lo demás resultará paradójal. Es tal el misterio inexplicable del mal, que necesitamos a Dios para combatirlo y obtener la salvación. Por mi experiencia, en las capas pobres de la población que conozco, las que con su fe en la Providencia me enseñan a creer, me es muy claro la necesidad que sienten de la justicia de Dios. Igualmente, en situaciones difíciles, la Providencia divina es su gran seguridad, ante la inseguridad de la vida que los rodea, para poder subsistir. Y constato, a primera vista, que así subsisten.

Las pruebas que hemos enumerado parten del cosmos o del interior del hombre, de abajo para arriba por así decirlo. El argumento ontológico ya visto (en la línea de la iluminación agustiniana y de alguna manera de la experiencia trascendental de Rahner), en cambio, partiría, según Kasper, de arriba. Es Dios que se nos revela, es su idea impresa en nosotros.¹ "Las demostraciones de Dios, por tanto, no fabrican la idea de Dios, no la crean, sino que la explicitan, concretizan y acreditan por la vía de la consideración intelectual del mundo".² Y cuando Dios se nos revela, podemos verificar esa revelación por la luz que arroja sobre el misterio del hombre y el mundo.¹

futura y en favor de aquellos que están en la cresta del progreso, la esperanza debe implicar al Dios de la esperanza que da vida a los muertos. Entonces el futuro no puede ser ya mera prolongación y potenciación del presente (*futurum*), sino que debe ser más bien el futuro de un 'poder de futuro' basado en sí mismo (*adventus*)".

"El Dios de la esperanza no se puede concebir de otro modo que como libertad pura. Por eso esta demostración de Dios sólo puede ser una especie de hipótesis que debe confirmarse en el curso de la historia. Es la opción legítima por un determinado paradigma de consideración de la realidad, un paradigma que se acreditó según testimonio de los autores bíblicos y de todos los verdaderos creyentes hasta hoy y que nosotros hemos de acreditar en nuestra experiencia. Este argumento de filosofía de la historia deja patente algo que se vio en los otros argumentos: no se puede demostrar a Dios desde una instancia extrínseca. El mismo debe mostrarse. Sólo podemos acreditar la idea de Dios analizándola en sus propias implicaciones. Tal es la vía del argumento ontológico, en el que desembocan todos los demás argumentos".

¹ "Todas las demostraciones de Dios que hemos examinado hasta ahora poseen una estructura uniforme. Arrancan de experiencias cosmológicas, antropológicas o históricas y buscan el último fundamento y sentido de estas experiencias. En un tercer paso, identifican al ser absoluto con Dios: 'y a esto llamamos Dios'. En base a esta equiparación del ser o del último fundamento del ser con Dios, cabe hablar de la estructura ontoteológica de la metafísica clásica" (*Ib.*, 136). El ateísmo y el nihilismo rompen el consenso tácito de que "lo último, lo supremo, lo omnicomprensivo es Dios...". "Pero esto significa que a Dios no se le puede demostrar en el sentido estricto del término; él mismo debe mostrarse. Por eso no basta con concluir del mundo a Dios, sino que es preciso concluir, a la inversa, de Dios al mundo, y acreditar la idea de Dios en la realidad del mundo, hombre e historia." (*Ib.*). "Porque lo infinito excede de todo concepto finito. Por eso Dios sólo puede ser conocido por Dios; sólo puede ser conocido si él mismo se da a conocer. Es lo que afirma también en el fondo, la doctrina agustiniana de la iluminación, dentro de la cual se sitúa la tradición del argumento de Anselmo. En esta dirección intentaron los teólogos de la escuela de Tubinga, principalmente J. E. Kuhn, renovar el argumento ontológico. Según Kuhn, los argumentos que arrancan de la experiencia -la demostración cosmológica, la antropológica y la basada en la filosofía de la historia- tienen fuerza a la luz de la idea de Dios impresa en el hombre" (*Ib.*, 139s).

² *Ib.*, 140. Para H. de Lubac, la idea de Dios está desde el principio en cada hombre y va con el dinamismo de su espíritu: "una cierta idea de Dios -no objetivada, todavía no vista, no consciente aunque presente a la conciencia, y por decirlo todo, no concebida- previa a todos nuestros conceptos y siempre presente en todos ellos..." (*Sur les chemins*, 48). "Antes de todo razonamiento explícito como antes de todo concepto objetivo, y para permitir a su sujeto su uso indispensable, Dios debe estar ya presente al espíritu; debe ser ahí secretamente afirmado y pensado" (*Ib.*, 69). "Secreta, envuelta, pero necesaria y permanente, la afirmación de Dios está en el fondo de todo juicio de ser" (*Ib.*, 126). "No se podría cortar su referencia perpetua al Absoluto, al Absoluto pensado como real, sin destruir el mismo espíritu" (*Ib.*, 46). "Es imposible que lo absoluto no exista, porque mi espíritu sólo existe por él... Aquello por lo que mi espíritu adquiere su ser no puede no ser" (*Ib.*, 68). Según este autor, Dios se transparenta por todas partes en su creación. "Jamás Dios es visto directamente, sin signo. Sino que a través del mundo, aunque ocuramente, Dios se transparenta por todas partes. Todo está lleno de trazas, de improntas, de vestigios, de enigmas. De todas partes se escapan los rayos de la divinidad. todo se inunda de la única Presencia... Doble y única revelación natural, don correlativo del signo y de poder interpretar el signo; del libro y del poder de leer. Porque no es mi espíritu que primero se eleva del mundo a Dios: es Dios que, a través del mundo, desciende de alguna manera hasta mi espíritu. Todo espontánea que sea la prueba que yo me doy, ella sólo viene

DIOS UNO Y TRINO I

Y Dios se nos ha 'autoprobado' en la historia, es decir se nos ha automanifestado: ahí lo encontramos y él nos encuentra.² Se trata de un encuentro libre y absolutamente gratuito de parte de Dios con un hombre que lo buscaba a tientas. Es un encuentro en la historia, en el tiempo y en el espacio. Este encuentro culmina en Cristo Jesús y su Espíritu, en que el mismo Dios se nos autocomunica (no a través de un mensajero distinto de él). Para esta revelación³, él nos da señales

en un segundo tiempo. Con toda verdad, Dios me hace seña... Por el hecho mismo, aunque siempre mediadamente, un tal conocimiento del Dios creador no es del todo indirecto. **Contuitio**, se podría decir, tomándole un vocablo a san Agustín. Dios me invade (enviste), de alguna manera con sus signos y yo Lo percibo en su creación, esperando ver su creación en El" (*Ib.*, 108-110).

¹ Dice Kasper : "El argumento ontológico realiza, pues, frente a la aporía del pensamiento puro de abajo arriba, una inversión mental y piensa desde arriba, desde la idea de Dios transmitida históricamente, que en el pensamiento puro sólo ilumina la realidad de modo muy general, indeterminado y polivalente. Así, este argumento especifica la idea del absoluto, que es en sí misma indeterminada, y acredita conceptualmente esta especificación en la realidad del mundo, del hombre y de la historia. La acreditación se produce si la idea de Dios es capaz de iluminar intelectualmente la realidad, de hacer visibles las estructuras, de posibilitar la vida y de promover la libertad. Por eso la disputa de la fe con la increencia no es una disputa en torno a un trasmundo o un supramundo, sino una disputa sobre la comprensión y la consistencia de la realidad del hombre y del mundo. La fe en Dios pretende hacer bueno el dicho 'el que cree, ve más'. La fe pretende mostrar en lo perceptible empíricamente algo más allá de lo perceptible empíricamente. La fe descubre la realidad como signo y como símbolo. El lenguaje figurado y metafórico de la fe hace aparecer la realidad misma como metáfora. Este 'más' no se puede demostrar de un modo apodíctico. Pero una serie de signos y sugerencias generan, a la luz de la opción incondicional de sentido, una certeza humana global" (*Ib.*, 140s). Y añade siguiendo a J. H. Newman: "en fórmula más general y con nuestra terminología cabe decir que sólo a la luz de una proyección sobre el sentido incondicionado se pueden conocer las estructuras de sentido en la realidad... La opción de sentido inherente a la fe es eminentemente crítica contra cualquier explicación total del mundo... La fe puede dar razón de la grandeza y la miseria del hombre... Esta perspectiva no puede ser objeto de demostración; pero pueden darse argumentos persuasivos a su favor. Posee evidencia únicamente para aquel que está dispuesto a entregarse y a cambiar de mentalidad, que purifica su alma (en términos agustinianos) y contempla la realidad con los ojos del corazón (en términos bíblicos). El hombre encuentra, pues, en la fe el sentido de su ser al comprometerse en ella... Así, la fe en Dios es el acto fundamental y primordial del espíritu. La fe no compromete sólo al entendimiento ni sólo a la voluntad, sino a todo el hombre... El resultado de nuestras reflexiones es: El hombre es aquel ser que en las experiencias de su vida, en su lenguaje y en su conocimiento anticipa el misterio absoluto de una libertad incondicionada, perfecta. Este anticipo de fe y esperanza libera su conocimiento y su acción en este mundo. El hombre busca signos que le anuncien y abran el misterio absoluto de una libertad incondicionada. El hombre es el ser situado ante el misterio infinito, que espera y aguarda la libre automanifestación de este misterio. Busca signos y palabras que le revelan a Dios" (*Ib.*, 141s).

² Kasper (*Ib.*, 143) introduce así la revelación de Dios: "El resultado de todo lo expuesto se puede condensar así: el misterio divino se manifiesta dentro de nuestro mundo. Podemos encontrarlo en la naturaleza que, en cuanto creación de Dios, remite al creador; en el misterio que se revela en el hombre mismo; y en la historia, que vive de una esperanza que significa algo más que la historia. El misterio del hombre, de su mundo y de la historia se trasciende a sí mismo. A esta primera tesis debemos añadir una segunda: El misterio del ser humano y de su mundo implica también a Dios. Podemos percibir la existencia de este misterio, pero su contenido nos está oculto. Por eso permanece indefinido para el pensamiento puro y está abierto a múltiples interpretaciones. Sin duda hay argumentos para interpretar este misterio como misterio sagrado, segregado del mundo. Pero no es posible en este punto una precisión definitiva a nivel puramente conceptual. No podemos penetrar en su esencia porque la similitud de nuestras afirmaciones con la realidad va unida a una mayor disimilitud... Para que lo infinito nos sea accesible, debe abrirse, manifestarse a nosotros. Por eso las revelaciones son esenciales para todas las religiones". Sobre la revelación de Dios, puede consultarse Kasper, *El Dios...*, 143-158.

³ "La palabra revelación es una categoría para expresar aquellas experiencias mundanas, ámbitos y aspectos de experiencia donde el hombre reconoce señales, signos, símbolos a través de los cuales se le abre el inefable misterio divino. La revelación significa, pues, por lo pronto una experiencia indirecta, es decir, experiencia 'en, con y bajo' otras experiencias donde Dios o lo divino se manifiesta (teofanía) o anuncia su voluntad (adivinación)... Estas experiencias son accesibles al hombre cotidiano y actualmente se explican científicamente, al menos en lo fundamental, a través de la psicología o la sociología. Para el hombre religioso hay algo más en, con y bajo tales experiencias mundanas; él reconoce en ellas ciertos signos y símbolos del misterio divino. Para el hombre religioso se abre en y bajo tales experiencias mundanas, que son

DIOS UNO Y TRINO I

especiales, 'maravillosas', que nosotros leemos en la fe. Como toda comunicación, es a través de hechos y palabras que mutuamente se iluminan. La revelación de Dios implica la fe que la recibe.¹ En la Biblia tenemos la historia oficial de esta revelación, que descifra la historia general de la revelación de Dios al hombre que pueda darse en la historia de toda la humanidad, y que resulta ambigua en las religiones. Al revelarse Dios a sí mismo revela al hombre su propio misterio, y esta profunda iluminación del misterio del hombre nos ayuda también a certificar la verdad de la revelación. La revelación es como una luz esplendorosa, respecto al conocimiento a partir del mundo o por la simple experiencia trascendental, y nos permite conocer a Dios por dentro, en su libre decisión respecto a nosotros. Y no sólo nos muestra su amor y su lealtad, sino que él es Trinidad, Trinidad que nos integra a sí. Pero la revelación no suprime el misterio de Dios², sino que lo manifiesta como misterio de salvación.³

Siguiendo esta línea de la revelación de Dios en la historia, también es prueba de la existencia de Dios la transparencia de Dios en los santos, la gratuidad de su amor, el signo de sus milagros transformantes, salvíficos. Ellos prolongan hasta nosotros la transparencia de Jesús respecto a Dios, la sublimidad de su doctrina para nosotros, sus milagros y resurrección -y en Cristo Dios dijo

accesibles a todos, un nuevo horizonte y una estructura global; se le aparece una luz que ilumina el conjunto de la realidad en forma nueva" (Kasper, *El Dios...*, 144).

¹ "Como este acontecer (revelatorio) es el fundamento de la fe religiosa, no es susceptible, a su vez, de fundamentación. Es algo que se 'acepta' simplemente, abandonándose a él y abriéndose a su misterio, es decir, en el acto de una fe religiosa, entendida por lo pronto en un sentido muy lato y general... La fe religiosa se asienta en el plano de una decisión vital que abraza a todo el hombre y todos sus actos. Es una especie de elección radical, una opción fundamental, la decisión por una determinada visión de la realidad en general y por una determinada relación práctica con esta realidad. Esta decisión, en cuanto acción responsable del hombre, es una respuesta de adhesión a la revelación; respuesta del hombre que se siente invitado, solicitado, llevado por esta revelación. Es una confianza radical que se interpreta como don de Dios" (Kasper, *El Dios...*, 144s). "La fe significa tomar en serio a Dios, rendirle honor, glorificarle como Señor, reconocer su dominio en la alabanza y la acción de gracias" (*Ib.*, 149).

² En la perspectiva del conocimiento natural y del revelado, donde se proponen a nuestra fe los misterios estrictos, nos decía el Vaticano I: "Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión [2Co 5, 6s]" (Dz 1796; cf Dz 1795; 1816).

³ "Dios no suprime su misterio en el acto de revelación; no lo descifra, como si después supiéramos a qué atenernos sobre Dios. La revelación consiste más bien en que Dios manifiesta su misterio oculto: el misterio de su libertad y de su persona. La revelación es, pues, revelación del Dios oculto como tal" (Kasper, *El Dios...*, 151). "La autorrevelación de Dios en Jesucristo ocultó a Dios -como expuso Martín Lutero en su **theologia crucis**- **sub contrario**, bajo su contrario. Esta presencia oculta de Dios en Jesucristo continúa en cierto modo en los hermanos de Jesucristo, sobre todo en los pobres, humildes, enfermos, perseguidos, moribundos (Mt 25, 31-46)" (*Ib.*, 152). Y Kasper precisa un poco más adelante: "El misterio de Dios no es el último horizonte accesible a nuestro conocimiento y que siempre se sustrae sino el contenido fundamental de la revelación de Dios" (*Ib.*, 156). "El principio del misterio y del carácter oculto de Dios no significa en la Biblia la esencia de Dios sustraída al hombre, sino su esencia de cara al hombre, sus designios eternos y su realización en la historia... El carácter oculto de Dios es el carácter oculto de su revelación; concretamente el carácter oculto de su gloria en la pasión y muerte de Jesucristo. La teología de la ocultación es en definitiva una **theologia crucis**" (*Ib.*, 157). "La revelación del misterio y del carácter oculto de Dios no es una palabra de especulación teórica, sino una palabra 'práctica' de salvación... Es una palabra de condena, porque dice definitivamente que el hombre no puede apoderarse del misterio mediante el conocimiento ni mediante la acción" (*Ib.*).

sí a toda promesa¹–; ellos prolongan las señales del Espíritu en la Iglesia. Es el reino de Dios que está viniendo. La Iglesia también y su historia es un milagro del Dios existente.² Tantas otras cosas se podrían decir en las que se percibe la presencia de Dios (y por él se explican) desde los ojos de la fe.³

Todo esto ha sido como glosar encarnando y categorizando la experiencia fundante de Dios, que siempre permanece trascendente y más allá. Pero es ella la que hace que el lenguaje de las pruebas siempre esté significando y trascendiendo hacia el verdadero Dios, y no se quede en simples conceptualizaciones humanas que sólo reflejan nuestra finitud y convierten a Dios en objeto. Pero no creamos que estas pruebas son apodícticas como las pruebas matemáticas. Cada ciencia tiene su tipo de pruebas. No es lo mismo en ciencias exactas que en ciencias humanas, en historia, en atribución de responsabilidad penal, en proyecciones o cálculos de futuro, etc. Muy especial es respecto a la existencia de Dios y a su posible intervención en la historia y en nuestras vidas, porque Dios es el totalmente Otro, que que está más allá de todos nuestros conceptos.⁴ No lo podemos aprisionar con una prueba, como aprisionamos la verdad matemática.⁵ Las pruebas son, pues, como

¹ 2Co 1, 20. G. Pattaro (*Credibilidad de la revelación cristiana*, p. 738-741, en *Dic Teol Interd* I-II, pp. 729-751) insiste en que la profecía es una promesa. Dice entre otras cosas: "Lo confirma el hecho de que la 'profecía' no se refiere sólo al futuro; es palabra de Dios que con un mismo movimiento, pone también bajo juicio al pasado y al presente. Esto es, el futuro tiene sentido en la perspectiva del pasado, como lugar de la promesa mientras que el pasado a su vez alcanza su significado en el futuro al que está destinado" (*Ib.*, 739s).

² Decía el concilio Vaticano I: "Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación. De lo que resulta que ella misma, 'como una bandera levantada para las naciones', no sólo invita a sí a los que todavía no han creído, sino que da a sus hijos la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento firmísimo" (Dz 1794).

³ Para los ojos de un espiritual, como Ignacio de Loyola, todo habla de Dios (cf. *EE*, Contemplación para alcanzar amor). "Y sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas por ponerle en el Criador de ellas, a El en todas amando y a todas en El, conforme a la su santísima y divina voluntad" (*Constituciones*, III, 26).

⁴ Leemos en Torres Queiruga (*Creo en Dios Padre*, 161) citando a Kolakowski: "Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o siquiera sumamente plausible en términos científicos". Pero añade este mismo autor (*Ib.*, 163): "Justamente porque Dios no puede ser visible en nada, puede de algún modo hacerse visible en todo. El silencio de Dios corresponde a la incapacidad de la creatura para escucharle (cf. *Ib.*, 160). No llegaremos a Dios por demostración sino por mostración, porque Dios está en nosotros (*Ib.*, 167ss). "Se comprende que tales lugares (elaborados, donde lo real aparece apuntando a su fundamento trascendente) estén sometidos a una evolución histórica: no todo habla del mismo modo al hombre en cada época. De ahí que haya una verdadera 'historia de las pruebas de la existencia de Dios'. En el mundo antiguo primaban las pruebas cosmológicas: la mutabilidad, el orden o la contingencia del cosmos llamaban la atención del hombre, haciéndole intuir en ellos la presencia del Fundamento último. En la modernidad se vuelven, sobre todo, antropológicas: es el ser mismo del hombre, con su aspiración a la inmortalidad y a la felicidad, con su apertura a lo infinito en el conocimiento y en la libertad, lo que hace de 'despertador' más sensible. Hoy asumen una clara orientación histórica: la historia de la libertad humana, con su búsqueda de sentido y, sobre todo, con las verdaderas montañas de dolor irredento, agravadas por la tremenda anti-utopía de la muerte, dirige los ojos de muchos hacia un Garante último del sentido y de la esperanza, contra el absurdo y la injusticia. A estas pruebas se les puede dar la forma de silogismo e incluso formalizarlas con los recursos de la lógica moderna. Pero no está ahí su verdadera significación, y sí su segura debilidad. La formalización lógica constituye más bien un recurso a posteriori que tan sólo es de alguna ayuda y tiene cierta validez cuando está previamente habitado por la viva intuición de lo divino en esos plexos reales que las 'pruebas' tratan luego de reducir a esquema" (*Ib.*, 169s).

⁵ Además la existencia de Dios es la clave de sentido de toda la realidad, y así no queda nada fuera de su cosmovisión totalizante, mediante lo cual ella, a su vez, pudiera ser simplemente medida en su verdad. Expresa J. De Finance (*La prueba de la existencia de Dios frente al ateísmo*, p. 203, en *El ateísmo contemporáneo*, III: *El ateísmo y los grandes problemas del hombre*, Madrid 1972, pp. 201-209): "No sería lo adecuado, así parece, que una verdad cuyo objeto sea una existencia personal, en grado sumo personal, y que en grado sumo nos concierne en nuestro ser más personal, se nos impusiera con la vigencia impersonal de las matemáticas".

DIOS UNO Y TRINO I

insinuaciones, indicios¹, que, al aceptarlas en la fe libre y gratuita, se nos vuelven evidentes e iluminan nuestra propia realidad. Y lo penetrante de esta iluminación del hombre, de su historia y del cosmos (nos da la plenitud del sentido) es como una especie de verificación de la existencia de Dios o de su revelación, de la corrección de nuestra fe. Esta verificación sería gran prueba frente a los ateos, que interpretan de otra manera todo lo demás: la fe en Dios nos lleva a la plenitud del hombre. Por todo esto afirmamos que el obsequio de nuestra fe es razonable.²

Finalmente, enraizados en nuestra situación de Iglesia chilena nos podríamos preguntar si nuestro diálogo con el ateísmo debería ser igual al de Europa de hace algunos años. Parecería que no.³ Si anteriormente la Iglesia podría parecer estar a la defensiva frente al asedio de una dominadora y conquistadora (por lo demás ingenua) razón moderna, quizás ahora han cambiado los papeles socio-culturalmente. La Iglesia salió fortalecida por su apertura al mundo en el Concilio, y en Chile por su lucha por la justicia y por los derechos humanos. La razón moderna, en cambio, podría haber perdido parte de su confianza en sí misma al no tener respuestas convincentes a los problemas de sentido. El ateísmo marxista entró en severa crisis con la caída de los regímenes comunistas. Ante el desconcierto actual, el mundo se vuelve también a la Iglesia, por si ésta tuviera alguna palabra válida⁴ de sentido (de salvación) en este gran mercado en que vivimos. Quisieran oír el testimonio de nuestra fe,⁵ presentado con cierta razonabilidad.

Volvamos a la relación entre las pruebas y la experiencia fundante. Rahner⁶ nos dice en un lenguaje más abstracto: "Todas estas pruebas no hacen sino mencionar determinadas realidades de tipo categorial en la experiencia humana y situar explícitamente esta experiencia en el espacio de la trascendencia humana, único espacio dentro del cual aquélla puede entenderse como tal; reducen en

¹ Dios no es un ente más, que podemos alcanzar con nuestras categorías finitas. "Por eso, sólo cabe esperar de las demostraciones de Dios que sean una invitación razonada a la fe. Si la libertad y el conocimiento están siempre ligados entre sí, el conocimiento de Dios, de modo particular, sólo es posible en libertad. Por eso las demostraciones de Dios constituyen una llamada racional a la libertad humana y una prueba de la honestidad intelectual de la creencia en Dios" (Kasper, *El Dios...*, 126). Y más adelante dice Kasper: "La razón y la historia nos ofrecen indicios de que la fe es conforme a la razón; pero tales indicios sólo dan la última certeza a la luz de la fe o, más exactamente, a la luz de la autocomunicación de la verdad de Dios que resplandece en el acto de fe... (cf. Dz 1789). El último fundamento de la fe es, pues, la verdad patente del mismo Dios. Es la verdad del mismo Dios la que ilumina al hombre en la fe y le persuade (Tomás, II IIae, 1, 1)... Se trata en último término de la autoevidencia del amor de Dios, que no puede demostrarse desde fuera, sino que sólo puede persuadir por sí mismo. Porque sólo el amor es fidedigno. Sólo reconociendo a Dios como Dios en la fe, se respeta su ser divino en el mundo; sólo cuando se le glorifica como el Señor, puede resplandecer su gloria y puede mostrarse históricamente su señorío... La revelación acontece en la fe del hombre y en el estilo de vida que nace de ella. Por eso la verdad de la revelación es verdad de testimonio (**martyria**)... El conocimiento de Dios por la fe en virtud de su revelación no elimina el misterio del Dios oculto al hombre, sino que lo realza" (Kasper, *El Dios...*, 150s).

² "Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón [cf. Rm 12, 1], quiso Dios que a los auxilios interiores del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber hechos divinos, y ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina" (Dz 1790).

³ Curiosamente al escribir esto no tengo tan directamente presente a los ateos, cuanto a los numerosísimos cristianos de nuestra Iglesias vivas.

⁴ Afirma Gesché (*El mal. El hombre*, 179): "El mundo (re)escucha la fe, ya que acaba preguntándose si no será ésa la salvación, al menos en parte... Nos toca a nosotros no estar sordos a esta petición, que forma parte de una nueva modernidad que no quiere ya la muerte del hombre".

⁵ Tenemos que conocer lo que los ateos piensan y sienten (y sus causas). Pero si partimos desde la racionalidad atea y su forma de argumentar, normalmente no llegaremos a la fe. Hay que ayudarles sí a descifrar cristianamente sus propias experiencias implícitas.

⁶ *Curso Fundamental.*, 95.

DIOS UNO Y TRINO I

cierto modo todas estas realidades de tipo categorial y los actos de su conocimiento a la condición común de posibilidad de tal conocimiento y de tal realidad. Y en este sentido las diversas pruebas de la existencia de Dios propiamente no pueden sino esclarecer la única prueba de la existencia de Dios desde las diversas plataformas de lanzamiento de la misma experiencia trascendental". Antes había dicho¹: "La experiencia de que la realización de todo juicio como acción acontece en el estar soportado y movido por el ser absoluto, el cual no vive de la gracia de este pensamiento, sino que está presente como lo que soporta y no como lo pensado por el pensamiento, se tematiza en el principio metafísico de causalidad, que no puede confundirse con la ley causal, funcional, de las ciencias naturales, según la cual a cada fenómeno como 'efecto' se ordena como 'causa' otro fenómeno cuantitativamente igual. El principio metafísico de causalidad -bien entendido- no es una extrapolación de la ley natural de las ciencias naturales, y tampoco es una extrapolación de aquel pensamiento causal que usamos en la vida cotidiana, sino que se funda en la experiencia trascendental de la relación entre la trascendencia y su hacia dónde. El principio metafísico de causalidad, que en las pruebas de la existencia de Dios se aplica en la forma tradicional, no es -contra la concepción de muchos escolásticos- un principio general que se aplique aquí a un caso particular determinado junto a otros, sino solamente la referencia a la experiencia trascendental, en la que se hace presente y experimenta inmediatamente la relación entre condicionado y finito, por una parte, y su desde dónde inabarcable, por otra". "La relación peculiar de la fundamentación posterior del que funda y está siempre presente -del misterio sagrado- constituye la singularidad, obviedad y dificultad de la demostración refleja de la existencia de Dios. En cierto sentido vuelve a fundarse una vez más lo fundante, se denomina de nuevo lo presente tácitamente, sin nombre".²

5) El conocimiento de Dios y el lenguaje para expresarlo

Vistas la experiencia creyente y el sentido de la pregunta por Dios, pasemos, para concluir esta parte que parte del hombre, a reflexionar sobre nuestro conocimiento de Dios y su lenguaje. Que podemos conocerlo y hablar sobre él, está supuesto en todo lo anterior, tanto en la revelación neotestamentaria³ como en la experiencia cristiana. Ahora nos toca reflexionar sobre el cómo. ¿Cómo lo conocemos? Conocemos algo de la profundidad de su misterio de amor, porque él mismo se nos ha autocomunicado.⁴ ¿Cómo sabemos que se trata de una revelación, autorrevelación

¹ *Ib.*, 94.

² *Ib.*, 93.

³ Recordemos que Dios revelándose se oculta en el lenguaje, y ocultándose se revela como el totalmente Otro. Cf. Is 45, 15.

⁴ J. Schmitz (*Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, p. 26, en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie. II: Traktat Offenbarung*, Freiburg 1985, pp. 15-28) comenta así DV 1: "Revelación no se entiende aquí sólo como enseñanza sobre la historia de salvación, y el receptor de la revelación como el destinatario de una información divina. La revelación es más bien mirada como la real autocomunicación de Dios, mediante la cual el hombre es afectado en toda su existencia como partícipe de una comunidad de vida con Dios; autocomunicación que viene en el espacio de la historia en obras y palabras como realidad intrahistórica". M. Seckler (*Der Begriff der Offenbarung*, p. 66s, en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie. II: Traktat Offenbarung*, Freiburg 1985, pp 60-83) afirma lo siguiente respecto al concepto de revelación del Vaticano II: "En cuanto el Concilio comprende ya no sólo la parte de la historia de salvación que instruye, sino todo el acontecimiento salvífico según su fundamento y su substancia, como concepto de revelación y lo concibe como autorrevelación de Dios -Dios mismo en su eterno ser trinitario es el Dios de la revelación-, el concepto de revelación, por su parte, llega a ser la designación complexiva de la realidad a la que se relaciona la fe cristiana. No hay ningún acontecer salvífico fuera de la revelación... Al mismo tiempo se produce en el concepto de revelación del Concilio una radicalización teocéntrica. El Dios de la revelación no revela algo, sino a sí mismo. Pero autorrevelación de Dios no se llama ahora sólo la autoapertura (para el conocimiento), sino la autoparticipación, esto es, el real y substancial otorgamiento participativo en la realidad salvadora de Dios mismo".

DIOS UNO Y TRINO I

de Dios a la humanidad? Por los signos extraordinarios, como acabamos de decir, que él nos ha dado y nos sigue dando. Son signos que nos interpelan a creer que Dios se nos revela.¹ Y, fijándonos en el Nuevo Testamento, más que simples signos son sobre todo testimonios y testigos en los que se transparenta el contenido de la revelación: el reino de Dios viniendo a nosotros. Jesús, el revelador, es el gran testigo en su vida, muerte y resurrección.² Al concluir H. J. Pottmeyer³ su respectivo resumen del Vaticano II, nos dice: "Como resultado nosotros podemos afirmar: la credibilidad del cristianismo, según el Vaticano II y a diferencia del Vaticano I, es tematizada no sólo como el resultado de una mediación argumentativa sino como tarea del activo hacerse creíble de la Iglesia y de sus miembros como testigos del reino de Dios. Correspondientemente, la enseñanza del Vaticano I sobre los milagros como signos externos de credibilidad 'es sensiblemente desplazada a un lugar modesto'⁴ 'Todos los milagros particulares son incluidos en un único y decisivo milagro de Dios, que es el mismo Jesucristo, el verdadero testigo de Dios. No hay que separar el testimonio de lo testimoniado, la certificación del contenido certificado'.⁵ A esto corresponde además que la Iglesia, respecto al Vaticano I, retrocede como signo de credibilidad. 'La Iglesia, fundamentalmente, sólo puede ser signo, porque y en tanto ella vive de Cristo, el cual, él mismo, es signo y contenido de la revelación, el gran **semeïon** y **mustérion** divino, el único que da fuerza a todos los otros signos y testimonios'⁶".⁷

¹ Signos son, por ejemplo, los milagros y el cumplimiento de las profecías (Dz 1790; 1812s), aspectos de la Iglesia (cf. Dz 1794; véase SC 2; UR 2; AG 36.), la sublimidad de la doctrina, la irradiación de la santidad (LG 50). Pattaro *op. cit.*, 734s) explica así los signos en la hipótesis de H. Bouillard: "Bouillard indica que su encuentro (Dios con el hombre) se realiza a través de la mediación de los 'signos' históricos (Cristo-Biblia-Iglesia-creación). Con una advertencia: los 'signos' no pueden constituir el 'término medio' de un razonamiento conclusivo. Esto es, no se pasa de los 'signos' al Dios de los 'signos'. Se nos da, por el contrario, leer a Dios y su revelación sólo en ellos y nunca fuera de ellos. Con dos conclusiones. La primera señala que los 'signos', mientras revelan (**apokálypsis**) la realidad significada, la velan también al mismo tiempo (**in speculo et in aenigmate**); nos hablan de un 'Dios conocido como incognoscible', anuncian (revelación) a Dios 'en el misterio' (teología negativa). La segunda, que depende de la anterior, es que la revelación llega a ser 'evidencia' sólo si el hombre acepta su 'misterio' como su propio constitutivo". Respecto a los milagros bíblicos, este autor nos dice entre otras cosas: "En efecto, la exégesis pide a la apologética que recuerde que el discurso evangélico y más en general, el discurso bíblico sobre los milagros, se nos ha conservado a través de la mediación de la fe de la comunidad de los creyentes, dentro de la cual se ha hecho 'libro' de la memoria de los hechos... Jesús declara que los milagros pueden ser hechos también por falsos profetas (Mc 13, 22s; Mt 7, 22). En esto recoge una advertencia que ya figuraba en el Antiguo Testamento (Dt 13, 2-6). Esto significa que el milagro exige de los testigos un compromiso de discernimiento, para no confundir el 'signo' que se les ofrece" (*Ib.*, 742).

² "Así, pues, Jesucristo, Verbo, hecho carne, 'hombre enviado a los hombres', habla las palabras de Dios (Jn 3, 34) y consume la obra saludable que el Padre le encomendara llevar a cabo (cf. Jn 5, 36; 17, 4). Por eso, él mismo, ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14, 9), por toda la presencia y manifestación de sí mismo, por sus palabras y obras, signos y milagros, pero señaladamente por su muerte y gloriosa resurrección de entre los muertos; finalmente, por el envío del Espíritu Santo, acaba y completa y con testimonio divino confirma la revelación de que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna" (DV, 4). "Ahora bien, este reino comienza a manifestarse como luz delante de los hombres, por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo... Pero, sobre todo, el reino se manifiesta en la Persona del mismo Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, que vino 'a servir y dar su vida para redención de muchos (Mc 10,45)'" (LG, 5).

³ *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, p 388s, en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie. IV: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg 1988, pp. 373-413.

⁴ J. Ratzinger, en *LThK. Vat II*, 2, p. 513.

⁵ *Ib.*, 511.

⁶ *Ib.*

⁷ Pottmeyer, *op. cit.*, 388s. Este autor, también a propósito del Vaticano II, dice: "Como testigo del reino de Dios, que significa la salvación del hombre, es Jesucristo igualmente testigo del hombre y signo de la humanidad del 'hombre

DIOS UNO Y TRINO I

Los signos nos interpelan por fuera de nosotros en cuanto históricos, testimoniales, etc., y también por dentro en cuanto los vemos como signos y los creemos, gracias al Espíritu. Nosotros no podríamos recibir la autocomunicación del mismo Dios, a Dios como Dios, si el mismo no se autorrecibe en nosotros. La fe es una gracia y el Espíritu santificador y transformador nos abre a ella. Son signos para el creyente.¹ El incrédulo sólo ve en ellos sucesos inexplicables. Son signos que

nuevo" (*Ib.*, 387). Cf. GS, 22. "El que sigue a Cristo, el hombre perfecto, él mismo se hace más hombre" (GS, 41). "Después de Jesucristo, la Iglesia es el signo del reino de Dios y de su credibilidad" (*Ib.*, 387). Cf. LG, 1. "Dios manifiesta a los hombres en forma viva su presencia y su rostro en la vida de aquellos, hombres como nosotros, que con mayor perfección se transforman en la imagen de Cristo (cf. 2Co 3, 18). En ellos, él mismo nos habla y nos ofrece un signo de ese reino suyo, hacia el cual somos poderosamente atraídos con tan gran nube de testigos que nos cubre (cf. Hb 12, 1) y con tan gran testimonio de la verdad del evangelio" (LG, 50). "La Iglesia llega a ser signo del reino de Dios por el testimonio de sus miembros" (Pottmeyer, *op. cit.*, 387). Cf. LG, 31; 38; AA, 16; AG, 11; 21; GE, 2. "Especial atención merece la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, porque en ella se trata de la mediación antropológica de la credibilidad humana del potencial de sentido del reino de Dios" (Pottmeyer, *op. cit.*, 388). "Dado que la constitución pastoral ve la existencia humana como una realidad que se desenvuelve y conforma históricamente, une con la hermenéutica de la existencia una hermenéutica de la historia. Para esto está la palabra clave 'signo del tiempo' (LG, 4-11...). A la luz del evangelio trata el concilio, más allá del espacio de la Iglesia, de distinguir en los movimientos históricos del presente los signos de la venida del reino de Dios para fortalecer estos movimientos con el impulso del Evangelio" (*Ib.*, 388).

Según este mismo autor (*Ib.*, 373-413), la anterior apologética antideísta, que se manifestó en el Vaticano I, se apoyaba sobre todo en el milagro exterior y en un concepto de revelación teórico instructivo. Esta apologética llega a ser poco eficaz, convincente. Personalmente veo un paralelismo con lo menos convincente que han llegado a ser las pruebas sobre la existencia de Dios de la 'ontoteología' para el hombre moderno que destaca el valor de la subjetividad, porque la fe no es un asentimiento cualquiera sino que compromete a todo el sujeto y en lo más profundo. La nueva apologética, según Pottmeyer, cambia el concepto de revelación: el mismo acontecer revelador es mensaje, es contenido de la revelación. El mensaje de Jesús tiene por contenido el reino de Dios, y la misma comunicación de este mensaje es venida del reino. Sus signos manifiestan su poder salvador, irrumpiendo en la historia. Estos tienen un valor cognitivo, junto con la persona de Jesús y su mensaje. La fascinación de Jesús, por tanto, no sólo es de su personalidad, sino del reino que viene. La plenitud del signo sólo se revela al creyente. Jesucristo, revelador, es el gran signo y testigo. Cuando los signos son transparentes, se convierten en 'testimonio'. En los testigos se transparenta la realidad testimoniada.

La nueva apologética relaciona con la razón, el potencial de sentido de la fe. La credibilidad es para el presupuesto, para la condición externa de la fe; la decisión de fe, en cambio, sólo se fundamenta en la autoridad de Dios que se revela. Son fundantes los acontecimientos y personas en los que el reino de Dios viene a manifestarse y se comunica históricamente en base al carácter de signo de ellos. Los signos manifiestan, transparentan una otra realidad: el reino de Dios. Esa realidad está presente en sus signos, aunque mediada. Son como signos sacramentales. Y en el seguimiento de Cristo vienen otros testigos por los que la revelación llega a nosotros. El creyente que acoge en su experiencia, a su vez se convierte en testigo, en signo. Es ley del reino que éste se comunique por medio del hombre. Se muestra en testigos. El testimonio invita a creer: el testigo es signo de credibilidad por su compromiso incondicional. Testimonia que para él es una verdad de valor incondicional. No es el compromiso subjetivo el criterio decisivo, sino la verdad objetiva de lo testimoniado. Estos signos y testigos pueden acumularse para una fundamentación cumulativa.

Jesús no sólo revela al Padre sino que revela lo que el hombre es. El reino de Dios significa la salvación del hombre en la comunión con Dios. Reconocer que Dios es Dios, realiza nuestra salvación. A la credibilidad del mensaje del reino de Dios pertenece su significación para el hombre. Sobre el concepto de revelación y sus signos en el Vaticano II, puede verse, por ejemplo, H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, pp. 358-367.

¹ El acto de fe, por ser acto humano libre, no puede ser puesto por el sujeto sin que éste se dé cuenta de las razones que hacen plausible tal acto. La fe es razonable (DS 3009). Pero, al mismo tiempo y por ser libre, no debe estar determinada por la evidencia del hecho de la revelación; no es la conclusión lógica de un razonamiento. Es decir, se necesitan razones para creer, pero éstas no deben ofrecer una demostración evidente. ¿Cómo se explicaría esto? F. Arduso (*Fe*, 1108) expone así la 'teoría antigua', a la cual me adhiero: "a) hay simple credibilidad y no evidencia del hecho de la revelación; b) la certeza del juicio de credibilidad es de tipo moral y prudencial, y en el proceso que conduce a ella el sujeto se ve fuertemente implicado con todas sus disposiciones y actitudes fundamentales; c) la investigación sobre la credibilidad se realiza bajo el influjo iluminador de la gracia; d) el objeto formal se identifica con el hecho de la revelación". "Esta teoría, que quiere salvaguardar el carácter religioso del acto de fe liberándolo de las normas 'lógicas' que se le querían imponer, sostiene que sería absurdo 'buscar el fundamento de la credibilidad de la palabra divina fuera de ella' Esto supone (y la

Escritura parece favorecer esta suposición) que Dios atrae al hombre con su iluminación de modo que éste pueda trascender su conocimiento natural para entrar en relación con el tú divino. El motivo último de la fe es entonces el testimonio de Dios mismo percibido mediante la iluminación divina interior" (*Ib.*, 1107s). Ya antes Alfaro (*op. cit.*, col 120) había dicho: "No se puede explicar la certeza absoluta de la fe si no se admite la iluminación interior de la gracia, que permite al hombre superar su modo natural de conocer y apoyarse en el testimonio divino según su credibilidad trascendente". "Dios no puede hablar sino como Dios, y por eso su palabra se afirma a sí misma como creíble y exige ser creída por sí misma (). Tan absurdo sería buscar el fundamento de la credibilidad de la palabra divina fuera de ella, como buscar el fundamento del ser divino más allá del mismo; solamente se cree a Dios, como Dios, si se le cree con la sola garantía formal de su testimonio. La fe llega a su definitiva razón de ser, cuando afirma (como expresión de la respuesta total del hombre): Dios ha hablado. La opinión teológica que limita el acto de fe a la afirmación del contenido de la revelación (esta opinión ha sido y es mantenida por los teólogos que niegan la función iluminadora de la gracia), despoja el acto de fe de su aspecto formal (por el que la fe es fe: creer a Dios), a saber, de la relación personal del creyente al Dios que le habla" (Alfaro, *op. cit.*, 127s).

En esta teoría antigua se trata de un tipo de conocimiento como es el de muchas de las certezas morales en las que se sustenta nuestro vivir ordinario, p. e. en las relaciones de amistad. Es un conocimiento inductivo, por connaturalidad; no proviene de la suma de indicios. Arduso añadirá más adelante: "Los signos de una realidad espiritual (la palabra, el gesto, etc.) forman un sólo cuerpo con la realidad significada, que es imposible de captar más que con la interpretación de los signos y de su capacidad expresiva. Por consiguiente, el conocimiento a través de los signos no puede reducirse al tipo de conocimiento deductivo y silogístico. Mientras este último pasa deductivamente de lo universal a lo individual, el conocimiento por signos al contrario se remonta inductivamente 'de lo individual percibido a lo individual no percibido'. El conocimiento por signos, relacionado con el conocimiento por connaturalidad puede difícilmente expresarse en su lógica interna a través de formulaciones conceptuales. Puede suceder que el sujeto no sepa conceptualizar de forma refleja qué elementos concretos le llevaron a la certeza de su juicio, sin que por eso su juicio sea menos seguro o menos cierto... El camino por el cual llegamos a darnos cuenta de la racionalidad de nuestro creer puede explicarse a través del conocimiento por connaturalidad que hemos descrito, connaturalidad obtenida en este caso a partir de los signos de credibilidad de la revelación, o mejor, de ese signo complejo y al mismo tiempo unitario que es la persona de Cristo (su estilo de vida, su mensaje, sus milagros, el cumplimiento de las profecías en él, su resurrección, el testimonio de los creyentes, etc.)" (*op. cit.*, 1109s). La teoría antigua asigna una importancia capital al sujeto y a sus disposiciones. "Es también decisivo el papel que la teoría antigua asigna a la gracia o iluminación divina en el proceso que lleva a la fe. Para fundamentar la certeza de la fe no bastan los motivos ciertos de credibilidad. En efecto, la certeza de la fe no guarda proporción directa con los motivos ciertos de credibilidad, en cuanto que esa certeza se apoya inmediatamente en el testimonio de Dios. Según no pocos teólogos contemporáneos no hay que pensar que haya antes (cronológicamente) una credibilidad puramente natural, obtenida solamente con las fuerzas de la razón sin la iluminación divina, para que haya luego en un segundo tiempo una adhesión de fe sobrenatural. Efectivamente los signos de credibilidad no son datos con vistas a una certeza 'científica' () obtenida por caminos puramente racionales. Al contrario, están hechos para conducir, a través de la iluminación y la atracción de la gracia divina, a una forma de certeza específicamente teológica. Se debe especialmente a P. Rousselot la insistencia en el hecho de que es la luz de la fe la que hace percibir la credibilidad. Según P. Rousselot, con un mismo y único acto se percibe la credibilidad de la revelación y se cree, por lo que vienen a coincidir el percibir los signos de la revelación y el acto de fe. Siempre según Rousselot, en el acto de fe y en el juicio de credibilidad se verifica un condicionamiento recíproco entre la percepción de los signos y el amor: percibimos la credibilidad porque amamos a Dios, y amamos a Dios a la luz de lo que percibimos a través de los signos de su revelación. El amor suscita la facultad de conocer, y el conocimiento legitima al amor" (*Ib.*, 1111). Sobre la fe, en general, cf. Alfaro, *op. cit.*; J. Trütsch, *La fe*, en *Mysterium Salutis*, I, 2, Madrid 1969, pp. 905-993; sobre la importancia de creer a Dios y su relación con el contenido de la fe sobre Dios, cf. H. Fries, *Fe y ciencia*, en *Sacramentum Mundi*, III, col. 129-140.

Arduso (*op. cit.*, 1106) resume así lo que dice el Vaticano I al respecto: "El magisterio de la Iglesia se ha expresado sobre la racionalidad de la fe particularmente en el Vaticano I (DS 3009-3013; 3033s); sus principales elementos son los siguientes: a) El concilio define el valor objetivo de los signos externos de credibilidad y que éstos son suficientes para producir la certeza del hecho de la revelación (**signa certissima, testimonium irrefragabile**). No define que sean válidos sólo los signos exteriores, ni que éstos sean necesarios para todos sin excepción; queda abierta entonces la posibilidad de signos puramente internos, aunque no sea considerada como ley ordinaria (G. D. Mansi 51, 309.310.332). b) El concilio define que el hombre, a través de los signos externos, obtiene un conocimiento cierto del hecho de la revelación con un procedimiento racional (**rite probari**). Pero no define que la prueba del hecho de la revelación sea una demostración estrictamente dicha, o sea evidente; las actas del concilio afirman expresamente que se trata de una demostración **aliquo vero sensu** (G. D. Mansi 51, 245.369). Además, la expresión mencionada **rite probari** no significa ni en sí misma ni en la terminología de la época una demostración estricta. A esto hay que añadir que a partir del siglo XIII hasta el Vaticano I

DIOS UNO Y TRINO I

corresponden al dinamismo humano que bajo el impulso de la gracia está en busca de un salvador absoluto. El gran signo es la resurrección de Cristo. Ahí Dios confirma lo de Cristo y se nos manifiesta definitivamente como el amor que nos perdona y recrea. Es el poder creador de Dios en la escatología. La resurrección de Cristo va unida a la donación del Espíritu. La verdad de la resurrección nos es transmitida por el testimonio apostólico, en el que descansa nuestra fe. Nosotros también podemos vivenciar desde la fe, en nuestra propia experiencia, en la Iglesia, etc., esa victoria de la vida.

Contrapuesto, por así decirlo, a la muy rica autorrevelación pública de Dios que recibimos en la Iglesia en forma viva, y que está consignada en la Biblia, está nuestra propia y profunda experiencia trascendental, que es el fondo de toda experiencia categorial y fundamento de nuestra experiencia religiosa, está nuestro conocimiento de Dios a partir de la creación. Pero nuestra experiencia personal en la fe, que es eclesial, va mucho más allá de la simple percepción y entrega a ese fundamento agraciante, que es el misterio sagrado de la experiencia trascendental. Va desde el toque velado de las personas divinas que inhabitan en nosotros, desde la praxis del discernimiento de los espíritus, desde el sentir y constatar su providencia amorosa en nuestras vidas, pasando por tantas escuchas de Palabra de Dios y Eucaristías, recepción del perdón sacramental, tipos de oración, estudio de la teología, experiencias comunitarias, pastorales, etc. hasta desembocar en ver a Dios actuando en todo y ser su instrumento. La transformación de nuestras vidas y circunstancias por el amor, y sus frutos, nos van confirmando que no se trata de ilusiones subjetivas sino de la real y transformante presencia de Dios.

Detengámos brevemente en lo afirmado, sobre la fe y razón respecto al conocimiento de Dios, por el Vaticano I.¹ Este concilio condenó tanto al racionalismo como al fideísmo y tradicionalismo. Dice así: "Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas; 'porque lo invisible de El, se ve, a partir de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho'.² Sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelarse al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad... A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a

la opinión más común de los teólogos negaba la demostración evidente del hecho de la revelación, admitiendo únicamente un proceso que conduce a la certeza moral. No consta, por otra parte, que el Vaticano I haya querido condenar tal interpretación teológica. c) De las discusiones conciliares consta también que la fórmula **ad evidentem fidei christianae credibilitatem** no está para indicar la evidencia estricta del hecho de la revelación, obtenida en el juicio especulativo de credibilidad, sino la evidencia del juicio práctico de credibilidad: es suficiente la certeza moral del hecho de la revelación para que resulte evidente que la doctrina cristiana pueda y deba prudentemente ser creída (G. D. Mansi 51, 219-220.235.326). En otras palabras, 'no se afirma la evidencia estrictamente tal del hecho de la revelación, sino la certeza suficiente para que sea evidente que la religión cristiana es prudentemente creíble'. d) No está definido que el hombre pueda llegar a un conocimiento racional cierto del hecho de la revelación a través solamente de las fuerzas naturales, sin la ayuda de la gracia. En efecto, el Vaticano I intenta hablar del hombre histórico, al que Dios concede ayudas externas e internas para pueda creer en él (DS 3009)"

¹ Cf. H. Waldenfels, *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, I, 1b, Freiburg 1977, pp. 99-107.

² Rm 1, 20. Cf. Sb 13, 1-9; Rm 1, 19ss; Hch 14, 17; 17, 27s. Véase Rm 2, 14s.

DIOS UNO Y TRINO I

participar de los bienes divinos, que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana".¹ A Dios que revela hay que prestarle por la fe el obsequio pleno de la inteligencia y de la voluntad.²

La afirmación del Vaticano I sobre la posibilidad del conocimiento natural de Dios es general. Se pronuncia sólo sobre la posibilidad y no sobre el hecho; tampoco dice que se pueda demostrar.³ "Se trata simplemente de la apertura radical de la razón a Dios, mas no de la cuestión de si determinadas personas concretas han llegado al conocimiento de Dios por la vía natural... Se trata de la condición de posibilidad que está implícita en la fe. Esta proposición teológica trascendental subraya la responsabilidad del hombre en la fe y en la increencia y, por tanto, la racionalidad y la honestidad intelectual de la fe. El concilio Vaticano II () asumió y reiteró las afirmaciones fundamentales del Vaticano I.⁴ Pero vino a integrar al mismo tiempo la formulación abstracta del Vaticano I en una perspectiva concreta e histórica. Por un lado, el concilio analiza las dificultades concretas del hombre actual para el conocimiento natural de Dios y las formas de ateísmo moderno resultantes de ello. Por otro, pone de relieve que la respuesta a la pregunta que es el hombre mismo no la dará, en definitiva, el conocimiento natural de Dios, sino que únicamente vendrá a través de Jesucristo".⁵

Comenta Kasper a propósito de la teología natural: "Una fe sin base humana y racional no sólo sería indigna del hombre, sino también de Dios... La fe cristiana pretende ser la verdad universal de la salvación para todos los hombres... Justamente hoy, como quizá en ningún otro período de la historia del cristianismo, la fe cristiana debe poner de manifiesto su racionalidad accesible a todos los hombres... La fe... sólo se puede fundar sobre sí misma o, más exactamente, por su propio objeto: la revelación de Dios en Jesucristo. La teología natural no puede sustituir a esta fundamentación ni puede pretender complementarla. Su misión es más bien demostrar la racionalidad intrínseca de la fe fundada en sí misma y desde sí misma".⁶

¹ Dz 1786s. Cf. Dz 1806-1808; 1795s; 1799; 1816; 1Co 2, 9.

² Dz 1789. Es una obediencia libre (Dz 1791; 1814; cf Dz 1810).

³ Cf. Dz 3538.

⁴ Dei Verbum, 6.

⁵ Kasper, *El Dios...*, 93s.

⁶ *El Dios...*, 95. "No hay que olvidar que el hombre es un socio elegido por Dios que se desenvuelve libremente, es decir, con relativa independencia, y al que Dios presupone en su revelación como capaz de escuchar (**potentia oboedientialis**). La analogía de la fe (**analogía fidei**) implica, pues, una analogía del ente creado (**analogía entis**). Esta analogía no es un marco previo e independiente de la revelación que limita ésta y la convierte en un caso especial dentro de una generalidad dada, es más bien el presupuesto de la revelación, que ésta implica como su propia posibilidad. Está ordenada a la revelación y, como fórmula de la creaturidad, pasa a ser, muy por encima de su propia realidad, una potencialidad radical para Dios" (Kasper, *El Dios...*, 84).

Ya vimos antes, a propósito del deísmo, el rechazo a la teología natural por parte de algunos teólogos evangélicos contemporáneos, como Barth. Respecto al problema y proyecto de la teología natural, se puede consultar, Kasper, *El Dios...*, 89-102. "Esta reflexión sobre los presupuestos de comprensión de la fe es lo que se llama teología natural" (*Ib.*, 89). "La Biblia no reflexiona explícitamente sobre los presupuestos naturales de la fe, pero se refiere de hecho, en notable medida y de múltiples modos a tales presupuestos. Al fondo de esta teología natural no explícita, pero sí virtual y práctica, está la creencia fundamental, tanto del antiguo como del nuevo testamento, en la correlación entre el orden de la creación y el orden de la salvación. La Biblia entiende la revelación histórica como interpretación profética de la realidad" (*Ib.*, 91s). "Los salmos de la creación muestran de modo especial cómo el hombre piadoso veterotestamentario conoce el poder y la gloria de Dios por la realidad del mundo (cf. Sal 8; 19; 29; 104; 148). Sólo el necio piensa que no hay Dios (Sal 14, 1). En las postrimerías del antiguo testamento aparece ya como doctrina este conocimiento 'natural' de Dios" (*Ib.*, 90). Cf. Sb 13, 1-5. "Las parábolas de Jesús hacen del mundo de la experiencia cotidiana una metáfora del reino de Dios. Todos los fenómenos de la naturaleza y de la historia pueden servir de analogía de la salvación escatológica" (*Ib.*, 90). "Pablo, al atribuir a los paganos la responsabilidad por su increencia, reconoce indirectamente la posibilidad y la realidad del

DIOS UNO Y TRINO I

Vayamos ahora al problema del lenguaje: ¿cómo tener un conocimiento de Dios que se pueda expresar en lenguaje conceptual y cómo debería ser ese lenguaje?¹ Porque nuestro lenguaje y sus conceptos provienen de nosotros y del mundo que nos rodea, no sirven para expresar directa y simplemente al Dios totalmente otro. Y la experiencia trascendental no tiene, justamente, una experiencia categorial propia y es irreducible a ella. Pero, sin embargo, los hombres hablamos de Dios y el mismo Dios se nos revela en nuestro lenguaje. El único camino, entonces, fuera del silencio adorante y del apofatismo², es la analogía.¹ El mismo Jesús usó la parábola, que implicaba al auditor,

conocimiento de Dios entre los paganos" (*Ib.*, 91). "Juan asume la demanda de pan (Jn 6), luz (Jn 8), camino, verdad y vida (Jn 14, 6) por parte del hombre para anunciar a Jesucristo como la respuesta definitiva a esa demanda. Arranca, pues, del supuesto de que el hombre se mueve en su vida por la búsqueda de la salvación y ello implica un primer conocimiento de la salvación. Pero sólo desde Jesucristo se pone de manifiesto definitivamente lo que es la luz, la vida, la verdad. Si la pregunta sólo es comprensible desde la respuesta, la respuesta a su vez sólo se ilumina definitivamente en la pregunta... Al atribuir a Jesús el predicado de Logos, Juan da a entender que el Logos en la creación no es sino el Logos que se humanó en Jesucristo cuando llegó la plenitud de los tiempos" (*Ib.*, 91).

Y más adelante (*Ib.*, 100-102) añadirá Kasper: "*La teología natural nace de una reflexión trascendental de la fe sobre sus condiciones de posibilidad*. Pero la fe presupone un sujeto libre... El concepto teológico de naturaleza implica, pues, la libertad y por eso tiene un componente histórico. Esto tiene como consecuencia que la teología natural no puede contentarse con una reflexión trascendental abstracta, sino que debe abordar las condiciones y los presupuestos históricos de la fe. *La teología natural debe acreditarse, pues, en la consideración histórica concreta*... La teología natural no funda la fe, sino que más bien la fe funda la teología natural como una magnitud relativamente independiente. La teología natural busca, pues, la racionalidad y la universalidad propias de la fe. Esta demostración de la racionalidad propia de la fe parte del principio de que la verdad definitiva sobre Dios, el hombre y el mundo se puso de manifiesto en Jesucristo. Esta afirmación primordial de la fe cristiana se puede mostrar racionalmente haciendo ver cómo la luz de Jesucristo ilumina al mundo de modo nuevo, más pleno y definitivo". Cf. J. E. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. I: Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid 1994.

¹ Kasper nos advierte: "El lenguaje sobre Dios como la realidad que todo lo abarca y determina, como su fundamento y fin y como **id quo maius cogitari nequit**, se entiende como respuesta a la pregunta dada con el hombre como persona sobre el conjunto de la realidad, y sólo se puede articular de cara a esta pregunta, la más amplia de todas. La ciencia que no pregunta por los entes individuales ni por regiones particulares del ser, sino por el ser como tal y por el conjunto de los entes, se llama metafísica. El discurso sobre Dios presupone la pregunta metafísica por el ser y la provoca al mismo tiempo" (*El Dios...*, 26). Pero antes había advertido: "El fin de la teología no puede ser la absorción de la fe en el pensamiento, sino únicamente la concepción del misterio de Dios como misterio" (*Ib.*, 25).

Respecto a Dios en el lenguaje, puede consultarse Kasper, *El Dios...*, 110-124. Dice, entre otras cosas, este autor: "La concepción del lenguaje como práctica comunicativa es de importancia directa para el lenguaje religioso. El testimonio de fe, en efecto, se produce a través de la palabra y de la acción. El lenguaje religioso no es primariamente una doctrina teológica y sistemática; en cuanto verdad testimonial, tiene carácter activo, encaja dentro de la comunidad litúrgica o cultural, dentro de la práctica del anuncio evangélico, de la liturgia y de la diakonía. No intenta primariamente instruir, sino incitar al cambio de vida" (*Ib.*, 116). Y más adelante en la línea de H. Peukert dirá: "Toda acción lingüística es una pregunta y un anticipo del Dios vivo y dador de vida. Toda acción lingüística vive de la esperanza en una comunicación universal lograda y por ello es un acto de expectativa del futuro reino de Dios. El lenguaje religioso, pues, no es un lenguaje especial al lado de otras formas lingüísticas; viene a explicitar más bien la condición de posibilidad de todo otro lenguaje" (*Ib.*). "Resumiendo, el lenguaje implica tanto en el aspecto sintáctico-gramatical como en el pragmático y en el semántico un movimiento trascendente. No sólo puede, sino que intenta decir siempre más de lo que dice. El lenguaje vive de la proyección hacia un sentido global de la realidad y expresa ésta en metáforas y comparaciones. Así, el lenguaje es recuerdo de una esperanza frustrada de la humanidad y al mismo tiempo una anticipación de esta esperanza. Aún antes de que el lenguaje se convierta en lenguaje religioso explícito, implica una dimensión religiosa. Sólo el lenguaje religioso lleva el lenguaje a su plenitud. La palabra 'Dios' no es una palabra sin sentido; al contrario, cuando se silencia a Dios, el lenguaje mismo corre peligro" (*Ib.*, 118).

² "Respecto a lo divino, las negaciones (**apopháseis**) son verdaderas y las afirmaciones (**katapháseis**) inadecuadas" (PseudoDionisio, *De coel hier*, II, 3 (SC 58, 79). Y comenta Kasper (*El Dios...*, 120): "Por eso, el grado supremo del pensamiento es un saber del no saber, la docta ignorantia". J. Macquarrie (*God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967, pp. 25-27) afirma lo siguiente: "El camino que está más cerca del sentido de la inefabilidad divina es la **via negationis**. El ser infinito o trascendente tiene que ser descrito negando de él toda

característica que implique un ser finito o creado... En ciertos aspectos la **via negationis** es una gran salvaguarda contra formas de hablar o pensar sobre Dios, que lo reducen a una entidad manipulable, y así también una gran salvaguarda contra la idolatría. Pero, en cuanto concierne el problema de expresar el conocimiento de Dios en palabras, es dudoso que la **via negationis** permita avanzar mucho más allá del silencio... Si uno adhiere estrictamente a la **via negationis** es difícil ver cómo el conocimiento de Dios que se dice alcanzado por esta vía, puede ser otro que el total vacío. Difícilmente podría ser distinguido del agnosticismo, y aunque ciertamente insinuamos que una medida de reverente agnosticismo es del todo propia en todo discurso que respete el misterio y la unicidad de Dios, la fe sólo es posible sobre la base de que Dios nos ha concedido algún conocimiento positivo de él... Cuando los mitos comenzaron a quebrarse y los dioses fueron gradualmente expulsados del mundo sensible, podían parecer que ellos también habían retrocedido más allá de los límites del lenguaje. Pero hemos visto que, si la fe religiosa está por mantener su pretensión de tener algún carácter cognitivo, tampoco puede quedar contenta con el silencio o con una estricta **vía negativa**, sino que debe tratar de articular en palabras lo que pretende conocer. En otras palabras, debe ser hecho el esfuerzo de estirar el lenguaje más allá de los usos normales (o de 'lo lógicamente primitivo'), de tal forma -si podemos hablar así- que pueda perseguir a los dioses adonde ellos se fueron".

H. de Lubac destaca que la teología negativa no es negadora sino positiva respecto a Dios; se expresa así (*Sur les chemins*, 144s): "En el fondo, en la dialéctica de las tres vías que dan acceso al conocimiento humano de Dios (**affirmatio, seu positio; negatio, seu remotio; eminentia, seu transcendentia**), la **via eminentiae** más que sucederla, exige ya la **via negationis**, la inspira y guía. Si ella es la última, es porque secretamente ella ya es la primera, superior y anterior a la misma **via affirmationis**. Sin jamás poder tomar forma definitiva ante la mirada de la inteligencia, ella permanece incesantemente la luz y la norma... Fuerza secreta, que suscita las operaciones del conocimiento objetivo y las obliga enseguida a corregirse..." "¿Cómo, sin embargo, realizaríamos el proceso de negación, cómo proclamaríamos con esta intrepidez que Dios está siempre por encima, sino en virtud de alguna exigencia, anterior aún a todo ensayo de concepción, es decir en virtud de un cierto tipo de afirmación primera e invencible? Es ella la que nos forzará, llegado el momento, a negar todo; ella no puede, por tanto, ser ella misma negada. Ella recoge en sí lo que había de verdad -de verdad no conceptualmente aislable, puesto que nosotros no podemos concebir propiamente lo que es en Dios este **modus altior** o **eminentior** del habla santo Tomás, este **modus quidam singularis** del que habla san Anselmo- en todas las afirmaciones que ella nos hace rechazar" (*Ib.*, 150s). "No puede ser que la imperfección constatada en nuestra representación no arrastre consigo, en un segundo momento, su negación: **Deus, de quo negationes magis verae sunt**. Solamente, una vez más, nosotros deberemos comprender que la negación sólo quita sus límites a la afirmación que la precedía; una vez más, por consiguiente, se desprenderá el sentido, en el fondo totalmente positivo, de esta negación necesaria" (*Ib.*, 157). Este autor añade: "En el problema del conocimiento de Dios, tal como se pone a la razón a partir del conocimiento del mundo, las dos cuestiones **an est** y **quid est** deben ser, más que en otros sitios, cuidadosamente distinguidas. Sin duda que no se puede afirmar la existencia de un ser, cualquiera que sea, sin dar al menos una suerte de definición. Pero una cosa es la definición propiamente dicha de una esencia, y otra cosa la determinación de un rol. En el caso de Dios, tal como lo pone el argumento, sólo esta última es posible, al menos bajo forma positiva; y para que Dios pueda jugar el rol que le atribuye el argumento mismo que lo pone, no es necesario saber de ello positivamente más: aun es necesario no saber más. Dicho de otra manera, para que la prueba de Dios a partir del mundo sea válida, para que sea verdaderamente prueba de Dios, no es indispensable que se pueda, en el rigor de los términos, conocer algo de la esencia divina: parece indispensable, por el contrario, que no se pueda conocer nada. Porque es sólo de esta manera que se lo conoce como distinto del resto" (*Ib.*, 152s). "...la esencia divina no tiene en nosotros representación propiamente dicha, y no hay ningún nombre, que aplicado a Dios, pueda significarlo 'quidditativamente'. **Nullum est nomen Dei, quod ipsum quidditative significet, seu repraesentet, et hac ratione merito ineffabilis dicitur**. 'La exclusión de todo elemento de definición respecto a Dios' se extiende hasta allá; ella alcanza 'la cualificación de Dios en cuanto ser'. **Deo quasi ignoto jungimur**" (*Ib.*, 157). "Ahora, Dios en sí mismo, no es para el hombre objeto natural de ciencia. No sólo no se Lo puede comprender, sino que no se Lo puede nombrar. Como dice santo Tomás, no se sabe 'lo que El es': se sabe sólo 'qué relación tiene con El todo el resto'" (*Ib.*, 169).

¹ Cf. Sb 13, 5. Dice Kasper, entre otras cosas (*El Dios...*, 119-124): "En realidad, la analogía no es lo secundario frente a lo unívoco, sino lo primario (Cf. Tomás, I, 13, 5, ad 1)". "La doctrina de la analogía recoge de un modo nuevo la dialéctica de lo cotidiano y lo extraño, característica del lenguaje metafórico". "Esta doctrina de la analogía, entendida a nivel teológico, no establece una relación cósmica u óptica cerrada, sino que es un principio de apertura indefinida. Es la indicación del misterio siempre mayor y, como tal, no es la base de una teología natural en el sentido de una doctrina puramente racional, sino que es el lenguaje de la fe. Si se considera la doctrina teológica de la analogía con más precisión, cabe señalar en ella tres aspectos o tres pasos relacionados entre sí: La **via affirmationis** arranca de la relación positiva entre lo finito y lo infinito que deriva de la creación y conoce a Dios por sus efectos en el mundo. La **via negationis** niega el modo finito de nuestro conocimiento y de las perfecciones en la esfera finita. La **via eminentiae**, en fin, significa que

DIOS UNO Y TRINO I

para hablarnos del reino de Dios.¹ Pero la analogía respecto de Dios no puede consistir en la simple afirmación de la similitud, porque eso no expresaría ni insinuaría la trascendencia de Dios. También

estas perfecciones finitas competen a Dios en una mayor medida, de modo sublime, eminente (**eminenter**). Así, conocemos de Dios mejor lo que no es que lo que es; conocemos que no le podemos conocer. Pero conocemos nuestra falta de conocimiento. No se trata de simple ignorancia, sino de una **docta ignorantia**, de un no saber consciente". "Más reservados que Tomás son los teólogos franciscanos, sobre todo Buenaventura; para ellos, el conocimiento de Dios sólo es posible sobre la base de la revelación y de la **analogía fidei** fundada por ésta. Pero la **analogía fidei** presupone, como mostrarán G. Söhngen y H. U. von Balthasar, una **analogía entis** como posibilidad pura, es decir, como apertura del hombre a Dios".

"Es posible una transformación histórica (a nivel de historia sagrada) de la doctrina de la analogía si no partimos, como la metafísica griega, del cosmos, sino, en la línea de la filosofía moderna, de la libertad. Se puede afirmar, en efecto, que la analogía constituye una interpretación de hechos realizados libremente. La libertad se mueve en tensión entre lo infinito y lo finito, entre lo absoluto y lo relativo. Nosotros podemos distanciarnos, en el acto de libertad, de la experiencia finita y condicionada, y concebirla como tal porque nos proyectamos hacia lo infinito y lo incondicionado. Sólo en el horizonte de lo infinito podemos concebir lo finito como finito; es decir, sólo a la luz de lo incondicionado y absoluto podemos concebir lo condicionado como condicionado. Todo concepto finito presupone una proyección hacia lo infinito. Esta estructura anticipativa de la libertad y de la razón humana implica un conocimiento latente de lo incondicionado y lo infinito, que cabe calificar como análogo. No podemos hablar, en efecto, de lo infinito y lo absoluto de modo unívoco, como de lo finito y lo condicionado; de lo contrario, lo convertiríamos en finito y lo cosificaríamos. Más tampoco podemos hablar de modo equívoco; de lo contrario, lo infinito no podría servir como horizonte de lo finito ni anunciarse en lo finito. Debe haber, pues, pese a la diferencia no sólo cuantitativa, sino cualitativa, una correspondencia entre los dos polos de nuestra libertad, y a esta relación de correspondencia llamamos analogía".

"Si concebimos la analogía, no ya primariamente como interpretación del cosmos, sino desde la realización básica de la libertad, entonces ofrecerá una figura histórica, participará en la estructura de la libertad y será incluso su realización más profunda. La analogía del ser expresa el plus y lo nuevo de la libertad frente a la mera facticidad del mundo. Ella nos ilumina para ver el mundo en el horizonte de la libertad y entenderlo como ámbito de la libertad; es decir, nos ayuda a concebir el mundo como mundo histórico. La doctrina de la analogía así transformada nos puede descubrir, pues, las posibilidades de la realidad, y esto significa su dimensión de futuro. La proyección de la libertad es la anticipación de un futuro que es más que la mera extrapolación del pasado y del presente. Por eso una doctrina de la analogía así renovada se puede considerar como versión especulativa de la forma lingüística de la metáfora y del lenguaje figurado de los evangelios."

"Si intentamos concebir a Dios en el horizonte de la libertad, como libertad perfecta y absoluta hacia la que se proyecta nuestra libertad finita, y vemos el mundo como ámbito de la libertad, entonces no hay posibilidad alguna de demostrar a Dios como necesario a nivel conceptual. Dios como libertad perfecta es más que necesario; por ser libre, sólo puede ser reconocido en libertad cuando él se abre libremente al hombre. El intento de concebir a Dios en el horizonte de la libertad no significa, pues, especular abstractamente sobre Dios, sino atender concretamente al mundo por si se encuentran en él huellas de la libre revelación de Dios, y a la luz de estas huellas concebir la realidad como espacio de la libertad, como historia. La doctrina de la analogía nos permite, pues, volver al testimonio de la Biblia y abrirnos desde él en forma nueva a la realidad. Ella nos brinda al mismo tiempo un lenguaje que presupone la autoapertura de Dios y que nos permite expresarla. En este sentido, la analogía fidei implica la analogía entis de la libertad y la lleva a su plenitud".

Respecto al lenguaje sobre Dios, puede verse Macquarrie, *op. cit.* Según este autor, "Dios es el nombre religioso para el Ser en cuanto experimentado en una revelación que despierta fe" (*Ib.*, 100). Más adelante va a comentar (*Ib.*, 221): "Tiene que haber algún tipo de semejanza o similaridad entre Dios y las creaturas, si éstas últimas tienen que funcionar como símbolos de las primeras, por lo menos como símbolos que otorgan alguna genuina visión (**insight**) respecto a lo que es Dios". Respecto al rechazo de la analogía por K. Barth, puede verse P. A. Sequeri, *Analogía*, pp. 408-411, en *DicTeolInter* I-II, pp. 400-412.

¹ "El lenguaje parabólico, como se sabe, es el lenguaje de Jesús. Las metáforas o parábolas no tienen la función de reproducir simplemente un determinado objeto, sino que representan más bien una descripción creadora de la realidad. Las metáforas utilizan la dialéctica de lo cotidiano y lo extraño... La metáfora aporta, según esto, un plus de realidad al lenguaje o trae la realidad al lenguaje, de forma que éste expresa algo más que la realidad presente. Esto tiene especial aplicación en la palabra 'Dios'. Esta palabra expresa la realidad de tal modo que hace brillar en el mundo 'algo' que es más que mundo. El lenguaje sobre Dios convierte al mundo en metáfora de Dios; pero lo hace revelando esa capacidad metafórica del mundo. La palabra 'Dios' hace del mundo una metáfora. Así ésta, especialmente el lenguaje sobre Dios, es siempre palabra eficiente. No revela lo que el mundo ha sido siempre, su esencia permanente, sino su futuro abierto. Por

DIOS UNO Y TRINO I

en lo intramundano empleamos la semejanza, por ejemplo para dar a conocer lo desconocido por lo conocido. La analogía respecto de Dios tiene que incluir la fundamental negación que exprese la trascendencia del todo Otro en relación a la creatura.¹ Este es el momento de la teología negativa.

Nos dice el concilio Lateranense IV: "No se puede afirmar tanta semejanza entre el Creador y la creatura, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza" (Dz 432). La creación refleja o es huella de las perfecciones de Dios, porque es propio de la causa dejar su huella en el efecto.² Cuando la perfección que vemos en la creatura es simple, es decir no implica de sí imperfección (no así, por ejemplo, la materia), las podemos afirmar de Dios, pero no a la manera creada sino en forma supereminente, porque Dios está, por así decirlo, más allá del ser. Y Así podemos apuntar a su supereminente hermosura, verdad, bondad, potencia, etc. Digo apuntar hacia, porque de lo infinito en cuanto tal no tenemos conceptos positivos sino sólo la negación de su finitud. Y creo que esto se debe aplicar no solamente a la analogía de atribución³ sino también a la de proporcionalidad.⁴ Podemos apuntar hacia, porque esto está en el dinamismo de nuestro conocimiento autotrascendente hacia Dios.⁵ De alguna forma, Dios se refleja en ese dinamismo.⁶ Y si no fuera así, creo que nada podríamos decir sobre él.

Hay una gran diferencia entre la pobreza de nuestro discurso sobre Dios a partir de la creación⁷ y donde la teología negativa tiene un destacadísimo rol, y la riqueza esplendorosa de la autorrevelación salvadora de Dios, donde él ha desplegado libremente su misterio de amor en nuestra historia.⁸ Ambos siempre deben ir juntos. No se puede pensar el segundo sino sobre el primero, que

eso la palabra 'Dios' es una invitación a contemplar el mundo como metáfora y a seguir sus indicaciones, es decir, a cambiar de modo de pensar, a creer y a esperar. El significado semántico de la palabra 'Dios' descubre, pues, al mismo tiempo su significado pragmático" (Kasper, *El Dios...*, 117s).

¹ Al Aplicar un concepto a Dios no se trataría de un concepto, por su fina abstracción, tendiente a una univocidad que comprende creatura y creador, sino de un concepto, por así decirlo, representativo de la creatura, el cual por el acto de juicio es negado y trascendido al aplicarlo a Dios. Respecto a Dios no hay la misma distancia analógica que hay entre dos creaturas, sino una supertrascendencia respecto a ellas. P. A. Sequeri (*op. cit.*, p. 404s) se expresa así, hablando de Santo Tomás: "En primer lugar la analogía califica al uso diverso de los conceptos, o sea, a una modalidad de la predicación; no se trata entonces de una propiedad del concepto mismo en cuanto representación (como entienden juntamente Cayetano y Suárez), sino más bien del significado que ese concepto asume en la proposición, en cuanto forma del juicio. La estructura analógica de la predicación teológica no indica, por consiguiente, la capacidad inherente a determinados conceptos de representar, aunque sólo sea imperfectamente, la esencia de Dios (en virtud del elevado grado de abstracción al que son sometidos), sino propiamente el modo en que, por medio de conceptos que no se aplican en sí mismos más que al ente creado, podemos enunciar a propósito del Dios 'incomprensible' proposiciones afirmativas que pueden calificarse de 'verdaderas'... En relación al problema tradicional de la teonimia, la analogía no representa para Tomás un principio autónomo, sino esencialmente un criterio de restricción de la equivocidad, necesario para evitar que carezca de sentido nuestro hablar de Dios"

² **Omne agens agit simile sibi.**

³ P. e. Dios es bueno, hermoso (es la causa de toda bondad y hermosura). Respecto al uso de la analogía de atribución según Santo Tomás, cf. P. A. Sequeri, *op. cit.*, 405s.

⁴ P. e. en parábolas evangélicas.

⁵ Creo que sin la experiencia de la autotrascendencia humana, no tendríamos un (auténtico) concepto de Dios.

⁶ El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26s).

⁷ La revelación es la que nos muestra, sin ambigüedad posible, un Dios cercano en la historia y su loco amor por el hombre. No me refiero directamente a la visión que pueda tener una teología (revelada) sobre la creación. Esta va íntimamente entrelazada con la redención. A este propósito puede leerse, por ejemplo, la rica presentación de Gesché en la segunda parte de su libro (*Dios para pensar. II: Dios. El cosmos*), referente al cosmos.

⁸ Ch. de Moré-Pontgibaud (*Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu* [Théologie, 36], Paris 1957, op. 182s) se expresa así: "Una subida hacia la perfección divina mediante el enfoque lejano del espíritu y el sostén del sensible, he aquí todo lo que la naturaleza, dejada a sí misma, nos provee para conocer a Dios. Medios preciosos en su

misma debilidad, pero que, hablando con propiedad, se muestran impotentes delante la alta barrera del infinito, que ellos no llegan a cruzar. Pero si, por el contrario, los datos nos son comunicados desde arriba, mejor aún, si una iniciativa de unión proviene del mismo Infinito, entonces las 'profundidades de Dios' podrán dejar de ser desconocidas, y en torno a la mediación central que 'juntará los extremos' podrán ser puestos a nuestra disposición una serie de medios proporcionados...". Refiriéndose a la revelación que culmina en Cristo, aclara (*Ib.*, 121): "Dios no es más enfocado a través de un esfuerzo universalizante y abstractivo; él es dado y transmitido como un concreto que condesciende -un concreto donde, muy a menudo, lo eterno y lo temporal están ligados lo uno con lo otro, en el cual las procesiones interiores que constituyen la 'circulación' de la vida divina, y la procesión exterior que ha manifestado esta vida en la carne, son presentadas en molduras entrelazadas, en la continuidad de perspectivas de un Amor que brota en sí mismo, y que desciende hacia nosotros, en breve, en la perspectiva y como una acuñación perpetua de la Encarnación". "El implica esencialmente una 'concedencia', un 'descenso' de Dios a su creación, bajo formas y en grados diferentes, de los que la Encarnación es el supremo. Y, por consiguiente, una presencia que el conocimiento revelado manifestará, a la que adherirá reflejándola, y tomándole prestado, por conjunción y proximidad, algo de la realidad misma que está contenida en esta presencia" (*Ib.*, 191). Dirá también (*Ib.*, 147): "Cuando nosotros tenemos que tratar con la revelación, el origen del movimiento está invertido. El Perfecto toma directamente la iniciativa de una ciencia producida en la creatura, pero cuyos elementos objetivos esenciales derivan de su (de la creatura) ciencia propia -ciencia que tiende, por una correlación natural, a hacerlo conocer tal cual él es, y a través de la cual, más allá de los sustitutos intelectuales provisorios, él tiende a comunicarse El mismo... Esto no quiere decir que el dominio de la analogía se va a restringir. Bien por el contrario, él se va a ahondar en profundidad, porque la revelación permitirá discernir las imágenes de Dios que la razón natural no llegaría a conocer claramente, - y a alargar en extensión... Así se seguirá que entre los medios se deberá cada vez más dejar lugar amplio al procedimiento transpositivo o de conocimiento por unión, como preparación e inauguración de esta unión en la que, estándole la creatura bienaventura definitivamente unida, Dios 'será todo en todos' (1Co 15, 28)". "Pero mientras que en el conocimiento natural los medios por unión o connaturalidad apuntan solamente a sostener una actividad espiritual que los sobrepasa, aquí, por el contrario, la revelación es entregada por y dentro de una unión trascendente que la envuelve, hace cuerpo con ella, la vivifica con su plenitud inagotable, y que, por ella misma y por sus consecuencias, ejerce una atracción sobre la actividad espiritual del creyente y le ayuda a conocer a Dios transformándolo a su imagen y uniéndolo a El" (*Ib.*, 173).

"El conocimiento de Dios que deriva de la Encarnación () es un conocimiento íntimo, un conocimiento de Dios en su centro, preparatorio a la visión terminal que nos está prometida" (*Ib.*, 161). "Si nosotros queremos verdaderamente dar cuenta del conocimiento revelado, nos es necesario referirnos sin cesar al fin último que domina y determina su estructura, darnos cuenta que todo el aparato de la fe, de la gracia, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, tiende a hacernos connaturales las analogías reveladas, a hacérsolas gustar como anticipaciones de la futura visión hacia la que la gracia nos arrastra, y ya como los instrumentos de una posesión comenzada" (*Ib.*, 163). "Es en esta perspectiva donde la noción de adaptación toma todo su rigor y todo su relieve: consecuencia y resultado, en la creatura, de la presencia divina, configuración con el Acto divino, impronta viva bajo el sellar del Espíritu Santo. Es todo esto y nada más que esto, lo que es la virtud creada, ciertamente semejanza, ella también, pero que saca toda su virtud de una presencia, una presencia que la domina y la modela" (*Ib.*, 164). "Y para volver a los escritores místicos, es esta experiencia indirecta de la presencia divina, la que permite entenderlos lo menos mal posible, cuando ellos dicen que 'la manera de conocer a Dios que es la más digna de El, es de conocerlo por el modo del no conocimiento en una unión que sobrepasa toda inteligencia, cuando la inteligencia despegada primeramente de todos los seres, después salida de sí mismo, se une a los rayos más luminosos que la misma luz' (Dionisio, *Nombres divinos*, VII, 3). Una cosa es razonar sobre Dios y concluir que su perfección no tiene común medida con las nuestras -y muy diferente cosa es para el alma el padecer la presencia divina que modela esa alma, adaptando sus dimensiones espirituales a la unión preparada y haciéndola a veces captar 'en vivo', en esta misma adaptación, como un abismo cada más profundamente penetrado, la inconmensurabilidad de este Infinito, a la vez tan distante y tan próximo, cuya grandeza manifiesta y se ensaya en expresar una 'sublime ignorancia'" (*Ib.*, 184; cf. 183s).

"La subida hacia Dios del conocimiento humano aparece así como jalonada en esta vida -al menos lógicamente sino siempre cronológicamente-, por una serie de etapas, por una seguidilla de similitudes que se completan y se superponen. Primera y fundamentalmente, hay analogías cada vez más depuradas del Ser perfecto, elaboradas por la inteligencia y sostenidas, reforzadas en su subsistencia por todo el aparato de metáforas e imágenes que expresa y manifiesta la colaboración del sensible. Pero he aquí que Dios mismo viene en ayuda y se comunica mediante una serie de revelaciones que son al mismo tiempo presencias cada vez más interiores, cada vez más generalizadas -revelaciones que requieren una configuración progresiva, no sólo del espíritu sino de todo el ser humano, configuración no sólo individual sino colectiva y social, cuya plenitud las adapta integralmente a la 'Imagen del Dios invisible'. Así, en la medida en que se sube más alto, las analogías transformadoras se hacen cada vez más integrales, cada vez más cercanas de la realidad suprema de las que ellas son el reflejo, la imagen conjuntada, y que, si se puede decir, ellas ya contienen" (*Ib.*, 187).

DIOS UNO Y TRINO I

sería como su fundamento.¹ Pero debe predominar fuertemente el segundo, que, por lo demás incluye el primero.² Pero que el esplendor de la revelación del Dios cercano, no nos haga olvidar o minusvalorar su trascendencia, la teología negativa de nuestro acercarnos a conocerlo. Más aún, después de desplegado el discurso sobre el Dios revelado, nos encontramos que nos envuelve un misterio más insondable todavía. No podemos imaginarnos cómo Dios nos haya podido amar así (entregándonos a su Hijo amado), a nosotros pecadores. Ni ojo vio, ni oído oyó, ni cupo en corazón humano.³ Es el misterio de su libertad absoluta. Es el abismo. Volvemos al silencio, al balbuceo: **abba**. Nos dejamos arrastrar a sus brazos amorosos. Percibimos que ese abismo de la libertad de Dios que oscuramente intuimos, es el reflejo del misterio que es Dios, el totalmente Otro.

Finalmente, el lenguaje del creyente sobre Dios es lenguaje eclesial, que viene de la tradición apostólica y que ha sido trabajosamente enriquecido a través de siglos de búsqueda de inteligencia de la fe, bajo la acción del Espíritu. No estamos solos ni somos de ayer: somos el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia esposa. Se trata del lenguaje siempre nuevo del Espíritu recreador. Es un anticipo, en enigma y en espejo⁴, de lo que va a ser la eneguedora visión del cielo cuando veremos cara a cara⁵ al Dios Trino y uno, misterio eternamente incomprensible, y alabaremos⁶ y gozaremos. Amén. Y porque es así el lenguaje sobre Dios, en este trabajo hemos hecho un amplio recorrido neotestamentario, habiéndonos anteriormente anclado en la tradición viviente de la Iglesia. En este trabajo no se ha pretendido entender con razones 'necesarias', sino tratar simplemente de abrirse a escuchar la revelación de Dios.

¹ Declara Genuyt (*op. cit.*, 11): "Como la gracia supone la naturaleza, la fe, o más precisamente la teología que da cuenta de ella, supone un conocimiento natural de Dios, al menos implícito, que sirve de preámbulo y como de sujeto a las proposiciones de la fe (cf. Tomás, I, 2, 2, ad 1)".

² Desde la historia de salvación, Dios nos revela su primer acto creacional, y también increpa al que no lo reconoce en su vida.

³ Cf. 1Co 2, 9.

⁴ 1Co 13, 12.

⁵ 1Co 13, 12. Cf. Ap 22, 4; Dz 530.

⁶ Cf. Agustín, *De civ*, XXII, 30, 146, CChL 48, p 866.

C) Reflexiones de conjunto

El estilo será aquí, en general, de tipo conclusivo y que, por tanto, supone mucho de lo ya dicho a lo largo del trabajo. La sistemática ha ido siendo elaborada a través de todo él y no la vamos a repetir, en parte para no perder su riqueza más originaria. Aquí sólo pretendemos señalar algunos puntos conclusivos, que de hecho han ido apareciendo a través del trabajo, porque todo él ha apuntado a una conclusión, que a su vez, ha debido enriquecer su desarrollo en la medida en que este avanzaba e intuía más claramente la conclusión. Puede consultarse además el Apéndice B del volumen II: "Reflexiones durante el seminario de licencia". Este apéndice, que contiene ideas y aspectos que no han sido retomados en estas Reflexiones de Conjunto, es parte de ellas.

1) La experiencia de Dios. Retorno a la monarquía del Padre

La verdadera experiencia de Dios es la experiencia del trascendente, del totalmente otro, del incomprensible. Sólo así se trata verdaderamente de Dios y no de una creatura (ídolo), simple proyección humana. En la tentación panteísta de la divinización, en que el hombre se disuelve en la divinidad, se pierde la verdadera trascendencia, trascendencia respecto a mi 'yo' y a mi mundo. Pero, para que el trascendente, a la vez, me conmueva y remezca (para que me toque), tiene que ser mi salvación, lo que implica que Dios está cercano, que es, en cierto sentido, inmanente al mundo. Si por la inmanencia dejara de ser el Dios trascendente, no me salva. Dicho de otra forma, la experiencia de Dios es de relación o unión transformante con el trascendente. Esa es la salvación, a la que aspiramos.¹ La experiencia religiosa se juega, pues, en la afirmación, a la vez, de esta trascendencia y de esta inmanencia.

La esencia, pues, de la experiencia religiosa supone la suma inmanencia del sumo trascendente. El caso de Jesús de Nazaret es la culminación de ella. Ha sido dicho con los cuatro adverbios de Calcedonia: sin mezcla y sin separación. La unión no puede desvirtuar a Dios ni al hombre. Dios se muestra verdaderamente Dios porque es capaz de la suma inmanencia, y el hombre alcanza su plenitud (salvación) en la unión íntima con ese Dios. Así fue en Jesús. Y lo que era Jesús de Nazaret se reflejaba y realizaba en su personal experiencia del **Abba**, del reino del Padre que viene.

El juego de trascendencia e inmanencia se ha visto en las tres experiencias que hemos considerado: Agustín, Anselmo, Rahner.² Las tres son experiencias de salvación. Agustín la expresa quizás en un lenguaje más teocéntrico, aunque está centrado en Dios y el alma. Nos hace sentir la fuerte atracción de lo eterno e inmutable³: vamos por Cristo hombre a Cristo Dios, que es un solo Dios con el Padre y el Espíritu. Esa es nuestra patria. Rahner, en un lenguaje más antropocéntrico, nos dice que Dios es el 'hacia donde' del dinamismo humano en toda experiencia (de verdad y de amor), es el horizonte que la funda, es el misterio. Libérrimamente está cercano. A la búsqueda de salvación absoluta en nuestra experiencia trascendental, la autocomunicación histórica de Dios responde con el salvador absoluto en Cristo Jesús. Rahner destaca los dos polos (Dios y el hombre en

¹ Nuestro anhelo es de infinito (o del totalmente Otro), que sólo puede ser satisfecho por un trascendente, en el que, por así decirlo, nunca podemos tocar fondo. Es el abrazo del misterio inconcebible, inagotable e indisponible (gratuito), lo que nos da la plenitud. Y mientras más penetremos en el misterio, más éste se manifestará 'misterioso'. Así será en el cielo. Gregorio de Nisa (cf. p. e. *Com in Ct*, Hom 5; 8; 11; 12; *Vita Moysis*, I, 5; II, 162-164; 227; 232; 238s; 242; 306) concibe un crecimiento indefinido de la creatura en el conocimiento de Dios: toda meta que se alcanza es sólo el umbral de algo nuevo. Por otra parte, nuestro anhelo de un amor gratuito de parte de Dios tiene la virtud de descentrarnos.

² Estas experiencias, que pudieron ser muchas otras, son obviamente en la Iglesia, y nos testimonian la experiencia de la misma Iglesia.

³ Personalmente insistiría más en lo temporal e histórico, en lo que Dios se encarna y manifiesta. La influencia platónica, con su contraposición entre lo que siempre es y el aparecer, es más tenue en nuestra cultura.

correlación) a partir del dinamismo humano. Anselmo como que fuera intermedio. Parte desde la fe, pero lo busca con la 'sola razón': es la fe que busca inteligencia. Dios, por un lado, está más allá de lo que se puede pensar; por otro lado, lo busca apasionadamente con la razón y experimenta su evidencia.¹

Leída desde la experiencia cristiana de estos autores, la afirmación atea de que Dios no existe provendría de un mal o falseado (puede provenir del pecado del sujeto) esclarecimiento de la experiencia común humana², aunque verdadero en cuanto puede negar algunas imágenes idolátricas de Dios. Según Rahner, al afirmar que Dios no existe, el ateo, sin embargo, se está fundando en ese mismo misterio existente, percibido oscuramente (como el hacia donde de su dinamismo), que está coimplicado en la trascendencia de todo conocimiento y amor humanos. Es decir, al negar a Dios, implícitamente lo afirma. El ateísmo es un hecho cultural poscristiano³, gracias a que el cristianismo, insistiendo en la trascendencia de Dios, desdivinizó el mundo.⁴ El hombre en su encierro en la razón teórica kantiana y en su subjetividad, en su miopía respecto al trascendente que pudo parecerle innecesario⁵, o en busca de la autonomía absoluta, o en cierto despecho o purismo por el problema del mal, etc., declaró inexistente a Dios. Al hacerlo, el ser humano perdió su sentido profundo, porque, como dice Agustín, nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti, Señor.⁶ El drama del humanismo ateo es, pues, que, al matar a Dios, mató el sentido del hombre.

El rechazo ateo se debe, en buena medida, a que no supieron entender la trascendencia-inmanencia de Dios y la creyeron concurrente con el hombre (para que el hombre creciera y fuera libre tenía que desaparecer Dios), o causa supletoria en el cosmos (para lo que no sabían explicar científicamente), o contradictoria con el mal existente. Esta mala inmanencia-trascendencia de Dios (concurrente, al mismo nivel causal) era propia de la cultura antigua que fue evangelizada. Esta inculturación de la fe hace crisis con el cambio de la cultura, en que se descubren las leyes científicas

¹ Anselmo está al comienzo del planteo de fe y razón, que será tratado por el concilio Vaticano I.

² La experiencia trascendental de Dios, experiencia con la experiencia, al ser ordinaria, puede pasar desapercibida. Complicación de las pruebas de la existencia de Dios es que deberían fundamentar el propio fundamento, decir en conceptos humanos a aquel que es el totalmente Otro (analogía del juicio), etc. Por eso, más que de estrictas demostraciones, se trata de mostraciones de la evidencia de la existencia de Dios. Desde la fe, encontramos a Dios en todo. Y ese acto libre de fe, de entrega al Dios que es verdad y bien absolutos, ese acto que el hombre pone gracias al Espíritu del mismo Dios, es justamente lo digno de Dios. Pero la fe es también un acto muy razonable. Recordemos que el ateísmo en la Biblia (Dios no existe), que plantea el impío, es sólo práctico.

³ Pastoralmente hemos de contar, en América Latina, con un ateísmo más extendido en el futuro, junto con la extensión de los procesos de globalización cultural y secularización. Pero quizás no tan extendido como en algunas partes de Europa actual, o no de la misma manera, porque las circunstancias históricas son diferentes. Se percibe cierto fracaso del ateísmo (sin referirme a la caída de las dictaduras marxistas) en dar una respuesta de sentido al hombre. Así el descreído hombre moderno puede prestar, a veces, cierta atención a lo que dice la Iglesia, por si sus palabras iluminaran un poco el problema acuciante del sentido. Además la Iglesia en América Latina es más vigorosa y parece haberse mostrado más cercana a las necesidades de las gentes en los últimos tiempos.

El ateísmo ha sido un hecho providencial para la purificación de nuestra fe. Entramos en diálogo con los ateos, sabiendo además que algunos de ellos podrían, con fe implícita, estar en gracia de Dios. Más que la discusión de razones, lo importante es el testimonio y cierta mistagogia que los impulse hacia una correcta interpretación de su experiencia. Lo común con ellos no es el concepto explícito de Dios, sino el hombre. Hay que mostrarles que el cristianismo puede ser un mejor humanismo y, en vez del Dios que rechazan, presentarles el Dios de Jesucristo.

⁴ También hubo otras influencias, como la de Aristóteles.

⁵ Pero Dios no es una simple causa más en la cadena causal. Es trascendente. Hay que afirmar a la vez que todo ser viene de Dios y que Dios es trascendente al ser: superesencial, como dijeron el PseudoDionisio y Máximo el Confesor. Alguno replicará a que Dios no es necesario diciendo que Dios es más que necesario.

⁶ *Conf*, I, 1 (1), 6s, CChL 27, p. 1.

DIOS UNO Y TRINO I

y las autoproyecciones de la subjetividad¹ del hombre.² A este rechazo contribuye también la caricatura de Dios (sobre todo como padre autoritario y celoso, o como el primero de la cadena causal en la onto-teología) y el olvido del Dios trinitario y de su loco y humilde amor salvador.³ Igualmente colabora con él, por su parte, la caricatura de lo humano en nuestra imagen de Cristo (con olvido del sin mezcla de Calcedonia), o lo deshumanizado del testimonio de nuestra salvación. En estas caricaturas también tienen su culpa los cristianos (GS, 19).⁴ Pero recordemos, además, la vieja tentación del hombre de querer ser como Dios.⁵

¿Cómo actúa en el mundo y en nuestras vidas el Dios providente de la fe popular? Este es un misterio, pero ciertamente actúa, y sin atropellar al hombre y su libertad, sino al revés plenificándolo.⁶ Es el misterio de su suma trascendencia e inmanencia. Ante el mundo autónomo, Dios no es una causa más sino el trascendente en libertad infinita. Ante el hombre autónomo puede ser muy buena la apologética de la kénosis de la cruz -que es lo contrario del poder amenazante-, la cual es una inimaginable y gratuita invitación a una respuesta de amor, que llevaría al hombre a su plenitud. Ante la intersubjetividad (no hay un hombre sujeto absoluto como lo postularon algunos en la modernidad)⁷ y la subjetividad, Dios es lo más íntimo de lo íntimo mío, como decía Agustín⁸: sería en la punta del alma, donde el espíritu del hombre entra en contacto con el Espíritu de Dios.⁹ Ante el ateísmo por la injusticia tolerada en el mundo, respondemos que Dios mismo es la víctima de esta historia de injusticias al ser asesinado su Hijo por nosotros, y que desde ahí hizo surgir la vida en la resurrección, regalándonos la suya; y que no es una total entrega en la fe el pedirle cuentas al Dios trascendente, cuya justicia desconcertante, ya revelada en la pascua de Cristo, terminará de manifestársenos al final.¹⁰

La experiencia de Dios es experiencia de encuentro con el misterio tremendo y fascinante (trascendencia e inmanencia). La experiencia de Dios exitosa es de salvación transformante, del amor gratuito de Dios que me abraza, en cuyo círculo yo estoy libre y agraciadamente integrado. Es una experiencia de entrega (fe), de amor que viene de Dios y vuelve hacia él, y me armoniza con los hombres y con el cosmos. Puede estar más cargada al santo temor de Dios o a la plenitud del amor que desvanece todo temor (1Jn 4, 18). La experiencia de ser acogido y

¹ Actualmente, más allá de la simple subjetividad del individuo, también se valora lo dialógico, lo comunitario, lo histórico.

² El hombre, que se encontró fuera de centro en el universo copernicano, se refugió en su subjetividad y se enseñoreó del mundo mediante las ciencias y técnicas.

³ Según E. Salmann (*Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentum* (Studia Anselmiana, 94), Roma 1986, c. IV), diversos aspectos de la revelación (cf. *Ib.*, III, A) fueron secularizados por la Ilustración, lo que los puede llevar a una lamentable pérdida del sentido propio. Así la libertad fue concebida como subjetividad, la relación como estructura, la alianza como sociedad, la historia como progreso, el exponerse como aniquilación, el discernimiento como crítica, la razón (**Vernunft**) como **ratio**, la Palabra-obra como praxis, la integridad (**Ganzheit**) como totalidad.

⁴ El Espíritu es el que destraba todo lo trabado por el hombre. Ha habido una menor consideración del Espíritu en Occidente y, justamente, Occidente, en su ateísmo, está sumido en una gran crisis de sentido.

⁵ El hombre siempre tenderá a reducir a Dios a un simple objeto de su pensamiento y a manipularlo.

⁶ Esta inmanencia de Dios al mundo y a su historia es la que culmina en el misterio de la Encarnación sin mezcla.

⁷ Basta con la experiencia del lenguaje para probar lo contrario. Respecto a la intersubjetividad de los autores dialógicos, el gran tú del hombre es Dios.

⁸ *Conf.* III, 6 (11), 58, CChL 27, p. 33.

⁹ Recordemos la iluminación agustiniana, la presencia dada de Dios (en la consideración de su concepto) en la búsqueda anselmiana, la percepción del fundamento en la experiencia trascendental rahneriana.

¹⁰ Cf. Jb 11, 7; 38, 2ss; Sb 12, 12; Rm 9, 20. El misterio del mal, más que llevar al ateísmo (éste no lo explica mejor), debería apoyar la fe en Dios, gran Adversario del mal.

DIOS UNO Y TRINO I

perdonado por Dios es profundamente pacificadora y a veces como que rompiera los límites de nuestra capacidad de ser feliz. La experiencia de Dios puede ser más o menos intensa, más marcante como de Dios o más difusa, más de momentos privilegiados o más ordinaria, más por irrupción de lo divino (mística) que toca nuestros sentidos espirituales o más de y en el hombre (algunos la llamarán activa de parte del hombre). La experiencia de Dios a veces refleja el encuentro de las dos libertades en un juego de encuentros y búsquedas (herida de amor en el alma), en un camino de asimilación progresiva al esposo.¹

Lo anterior se podría enmarcar en una experiencia personal de un individuo con su Dios, casi sólo en una dirección vertical. Pero lo propio de la Biblia es revelarnos un Dios que interviene en la historia. Dios en la historia ha mostrado esa salvadora cercanía trascendente. Su trascendencia, además de en su omnipotencia creadora, la ha manifestado en su libertad, en su celo, en la prohibición de hacer imágenes, en su misericordia y perdón (así es su justicia), en su santidad: es Dios y no hombre, etc.² Así, en un amor sin medida, entrega a su Hijo a la muerte por nosotros pecadores³, lo resucita y nos da el don de su Espíritu, que nos hace nueva creación (hijos de Dios) esperando la transformación de nuestros cuerpos, el nuevo cielo y la nueva tierra, en que Dios habitará con nosotros, será todo en todos. Dios es, pues, amor gratuito. La suma trascendencia se ha probado en la suma inmanencia de la Encarnación y Pascua, del Espíritu en nuestros corazones, que nos diviniza. Dios, el Padre, sigue siendo el invisible, el omnipotente, el que determina todo. Pero se ha revelado y en forma definitiva en Cristo Jesús, quien es su imagen. En su libertad absoluta se ha autolimitado por amor, en eterna fidelidad.

Pero la cercanía de Dios, mal comprendida, puede desviarse en la experiencia humana hacia una trivialización, hacia una pérdida de verdadera trascendencia. Y de esta forma tener un Dios domesticado, cautivo del hombre. Así cuando se pierde el sentido de la gratuidad del amor misericordioso de Dios, el hombre tiende a buscar la autojustificación por las propias obras, por las obras de la Ley como los fariseos.⁴ Así, de otra manera, en una onto-teología en que Dios es el Ser del que participan los otros seres, que parecerían estar como en una misma cadena de causa efecto de la que Dios es el primero, sin destacar la distancia infinita entre el Creador y la creatura, y el aspecto negativo del lenguaje respecto a Dios, a quien hacemos aparecer en el mundo de los "objetos". Igualmente se puede producir una trivialización de la trascendencia del Dios revelado al semiprobear las procesiones trinitarias a partir del autoconocerse y amarse de Dios, substancia espiritual. También esto puede ocurrir al describir excesivamente la Trinidad como comunidad perfecta (en una eterna historia de amor) que sirve de modelo para la Iglesia y la sociedad humana, cuando el lenguaje con que se describen las mutuas relaciones e intercambio es un lenguaje demasiado humano. Puede convertirse en una Trinidad a medida de la necesidad utópica del hombre. Un larvado triteísmo también atentaría contra la trascendencia de Dios, porque la divinidad es una e infinita. ¿Se puede decir lo mismo de aquellas concepciones en que el horizonte de Dios parece confundirse con el horizonte de la historia del mundo, tragándose la Trinidad, por así decirlo, nuestras tensiones (para

¹ Mientras más nos asemejamos a Dios, mejor lo podemos conocer.

² Os 11, 9. Su trascendencia se refleja en la manifestación del Sinaí, en la vocación del profeta Isaías, etc.

³ El dinamismo del amor kenótico de Cristo muestra una preferencia por el pobre y el 'pecador', en la que resplandece la gratuidad de Dios (cf. p. e. Mt 5, 3par; 9, 13par; 25, 31ss; Lc 15; 2Co 12, 9ss). Esto contradice la sabiduría del mundo y de los fariseos. Lo absoluto para el cristiano, en cierto sentido, no es el prójimo, sino que en el prójimo se juega su amor a Dios.

⁴ Aunque hayan destacado la trascendencia del Yaweh innombrable.

DIOS UNO Y TRINO I

superarlas), nuestras injusticias y pecados (para destruirlos)?¹ ¿Como resguardar la trascendencia, la experiencia de la gratuidad divina, sin las cuales no hay experiencia religiosa profunda? Y cierta pérdida de la experiencia de trascendencia se ha agravado en el mundo actual, donde, en algunas capas, se ha difundido la increencia y el ateísmo, y donde el hombre puede dejarse deslumbrar por los bienes de consumo, por la técnica, y aprovechar el conocimiento científico para su voluntad de poder y su búsqueda de autonomía total. Todo esto vuelve más acuciante la pregunta por la experiencia de trascendencia.

Pareciera que el creyente del Nuevo Testamento centraba la experiencia de trascendencia sobre todo en el Padre, que era el Yahweh del Antiguo Testamento. O dicho con más propiedad, en el único Dios, que era el Yahweh del Antiguo Testamento y Padre de Jesucristo. El Dios del Nuevo Testamento era una culminación de la revelación de Yahweh. Y es, en buena medida, ese peso del único Dios del Antiguo Testamento² el que contribuye a librar al cristianismo de convertirse en simples ritos de iniciación a misterios salvadores y divinizadores, de caer en la gnosis, en el panteísmo, en una simple salida de Dios y regreso a él, de tipo platónico. El Dios cristiano es el omnipotente y libre creador desde la nada. La línea divisoria no está, pues, entre lo sensible e inteligible platónico, sino entre el Creador y sus creaturas. El Dios cristiano es el de la gratuidad del amor hasta el extremo.

Además Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el mediador cercano (nace en Belén y muere en la cruz). Es el hombre pleno. A él seguimos y con él nos configuramos. Y el Espíritu de Dios que está en nuestros corazones como fuerza transformante de Dios, también nos expresa la enorme cercanía de Dios.³ En este sentido, el Padre, que los envía, puede expresar mejor la trascendencia de Dios.⁴ Esto no quiere decir que el Padre no sea también cercano, no habite en nosotros (Jn 14, 23), no sea el **abba** cuyo reinado viene.⁵ Es visto como el Creador providente. Y en esto es diferente a la enorme distancia que ponía el judaísmo tardío, al abismo silencioso de la gnosis, al indecible de la teología negativa. El Padre tiene un rostro, que es Cristo. Sin embargo, el Padre es también el Dios que nadie ha visto, el que está detrás de la misión del Hijo y del Espíritu. Es la fuente sin fuente.⁶ Por esto lo podemos experimentar mejor como el portador del atributo de la trascendencia.⁷

La conciencia cristiana cada vez fue expresando con más claridad la divinidad de Jesús, consubstancial con el Padre (Nicea) y la personalidad del Espíritu⁸, tercera persona en la Trinidad de única substancia (Constantinopolitano I).⁹ Y así Dios (uno) es Trinidad; la Trinidad es Dios

¹ Pero esto no quiere decir que el Padre y el Hijo en su divinidad no sufran, en cuanto Dios en su perfección puede sufrir, en el drama del hombre y su redención.

² El judaísmo tardío lo concebía en máxima distancia. No es ésta la línea que sigue Jesús.

³ En ambos casos Dios llega al hombre en virtud de una especie de causalidad cuasi formal.

⁴ El Padre sólo es cognoscible en su Hijo y recibibile gracias a su Espíritu.

⁵ Es el Padre del Hijo pródigo. Es el Dios de Jesús.

⁶ "Un solo Dios y Padre, de quien todo; y un solo Señor Jesucristo, por quien todo; y un solo Espíritu Santo, en quien todo" (Dz 213, DS 421).

⁷ L. Boff expresa: "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 está presente en la multiplicidad y diversidad creando comunión..." (*La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 2a ed., Madrid 1987, p. 254).

⁸ No es una simple fuerza de Dios.

⁹ Cf. Dz 213, DS 421 (Constantinopolitano II)

DIOS UNO Y TRINO I

(Agustín).¹ Esto será punto de partida para la especulación sobre la Trinidad inmanente (aparte de la económica), lo que nos desvitalizará la Trinidad, ahora menos relacionada a nosotros. Y si uno se centra por igual en los tres, lo común a ellos es la esencia, el Dios uno. Así, arrinconada un poco la Trinidad, puede surgir una mística del Dios uno personal, a cuya experiencia se aplica la trascendencia e inmanencia. La operación de Dios hacia nosotros es unitaria, lo que puede llevar a dejar menos espacio para la inhabitación del Espíritu en el alma. ¿Qué pasa con la revelación neotestamentaria? ¿Centraremos la experiencia en el Dios uno², al que tiende el hombre en su filosofía, y sólo para una mayor profundización pasaremos a las tres personas consubstanciales? Pero el Dios uno personal de la experiencia de oración humana, ¿es oscuramente las tres personas de la Trinidad (de una y misma esencia), o es oscuramente el Padre? La línea de la experiencia, no de las racionalizaciones, tiende a decir que debería ser el Padre, porque la experiencia religiosa tiende a la persona que es fuente sin fuente bajo el nombre de Dios.³ Por otro lado, el Dios uno puede además aparecer más amenazante, arbitrario, respecto al hombre, o en competencia con él, si se olvida el amor del Padre de Jesucristo y la impotencia de la cruz. Y así convertirse en el ídolo que el hombre moderno rechaza o no necesita.⁴

Por tanto, la explicitación de la consubstancialidad de los tres puede, en cierto sentido, complicar la experiencia de la trascendencia de Dios. Porque, ¿ésta se da sobre todo respecto al Dios uno, o respecto al Padre de Jesucristo? La consubstancialidad es uno de los polos del misterio. Pero puede obnubilar la monarquía del Padre⁵, tan bien expresada en Pablo⁶ y tan predominante en la Trinidad económica de los Padres prenicenos, aunque siempre con peligro de desviación herética. Hay que mantener en la experiencia los dos polos: la consubstancialidad de los tres y la monarquía.⁷ Creemos, sin embargo, que para recuperar la plenitud de la experiencia de Dios se debe volver a insistir en el polo neotestamentario. La pedagogía de la experiencia del Dios del Antiguo Testamento⁸ nos puede ayudar y así quedaremos deslumbrados por el evangelio del gratuito amor del único Dios, el Padre de Jesucristo: Dios es Padre, amante sin medida. La experiencia neotestamentaria debe ser la experiencia madre de nuestra vida cristiana. En ella gustaremos de la trascendencia del Dios que se ha hecho cercano en Cristo para nuestra salvación. Finalmente, acentuar la monarquía del Padre no es para desplazar el cristocentrismo de nuestra vida, sino para dinamizarlo hacia el Padre. Tampoco es cerrarnos a la experiencia del Espíritu, sino, al revés, invocarlo y abrirnos su conducción para que, configurándonos con Cristo, nos conduzca al Padre.

¹ Respecto al cambio de paradigma al pasar desde categorías de asociación mesiánica y de desdoblamiento revelador y salvador para pensar al Dios uno y trino, a la concepción del Dios uno (esencia) y de la oposición de relaciones, puede consultarse mi conferencia: *La monarquía del Padre*, Anales de Teología (U.C. de la Santísima Concepción 1(1999)115-131.

² Así de hecho ha ocurrido muchas veces en Occidente.

³ Cf. K. Rahner, *Theos...*, 150-153.

⁴ Así el deísmo terminó en ateísmo.

⁵ Monarquía significa que todo dimana del Padre, fuente sin origen, y que todo permanece en su unidad.

⁶ P. e. 1Co 8, 6. Cf. Jn 17, 3; Ef 4, 6.

⁷ El desarrollo del dogma fue de la monarquía a la consubstancialidad. Diríamos nosotros que si Dios (el Padre) es amor, esto incluiría, de alguna forma, la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu.

⁸ También el hombre de la experiencia trascendental rahneriana parte de la oscura percepción del Dios fundamento, que, cuando se aclare por la revelación neotestamentaria, se verá que es el Padre de Jesucristo.

DIOS UNO Y TRINO I

Acentuar la monarquía del Padre¹ es, pues, volvernos más hacia el Nuevo Testamento, tan rico en experiencia del Espíritu y tan centrado en Cristo salvador.

Esto lo debemos hacer desde un hombre más consciente de su autonomía relativa. Pero justamente, nuestro mundo fracasado en su autosuficiencia añora un padre verdadero, la paternidad de Dios. Es una añoranza oscura, porque la experiencia que tienen los humanos de paternidad, también en Chile, es bastante dañada, deformada, y fácilmente la proyectan a un Dios que es llamado Padre. Es trabajo pedagógico de la pastoral conducir al cristiano hacia la experiencia de Jesús respecto a su **abba**. De esta pedagogía no hay que excluir los rasgos maternos de Dios. Y la experiencia de Dios es tan profunda en el hombre, que una fuerte vivencia de la paternidad de Dios puede ser fuente de sanación respecto a las heridas y traumas de la paternidad humana. Si el uso del vocablo 'persona' para referirnos a la Trinidad nos parece culturalmente inevitable, mucho más el uso de la palabra 'padre', que está en el centro de la revelación de Cristo.²

¿Qué papel juega la teología negativa, p. e. del PseudoDionisio, respecto a este tema de la experiencia de la trascendencia? Hay en la Biblia una teología negativa. Así, según el elohista, el hombre no puede ver a Dios y vivir. Le está prohibido al hombre hacer imágenes de Dios. El judaísmo evita pronunciar el nombre de Yahweh, etc. Y según el Nuevo Testamento, Dios habita en una luz inaccesible y ningún hombre lo puede ver (1Tm 6, 16), etc. Pero junto con esto es enorme el peso de la cercanía de Dios en Israel, la que culmina en la Encarnación, Pascua y Pentecostés. Lo correspondiente a la teología negativa, importante respecto al lenguaje de Dios en el hombre que busca expresarlo -para expresar justamente la trascendencia-, no es lo más destacado según la revelación en relación a la experiencia, y en ese sentido no habría que exagerarlo. Además, como anota H. de Lubac³ "el Dios oculto, el Dios misterioso, no es el Dios lejano, el Dios ausente: es siempre el Dios cercano" Por lo demás, la teología negativa puede también florecer en suelo no cristiano, sin un Dios de la historia.⁴ El desarrollo de la teología negativa, ¿está más en consonancia con el Dios uno? Pero, ¡qué pobre es el conocimiento de Dios a partir de nosotros (teología negativa) frente a la esplendorosa autorrevelación de Dios en la Biblia!⁵ Sin embargo, por así decirlo, el segundo se inserta en el primero: el que se autorrevela es el que llamamos Dios.

Así la teología negativa es importante para la revelación, porque es como la base de experiencia del Dios trascendente en la que ésta es acogida y se inserta. La experiencia de Dios en la autotranscendencia del hombre hacia ese su fundamento no disponible, es la experiencia humana originaria de El, a quien después conocemos por la revelación bíblica. Pero esta revelación pública aporta, a la percepción de la trascendencia de Dios, entre otras cosas, el misterioso y gratuito designio

¹ La monarquía del Padre no es subordinacionista, porque el Padre da toda la divinidad al Hijo y al Espíritu, menos ser Padre y espirante originario (respecto al Hijo), porque no hay Padre sin Hijo, etc. Propio de un verdadero padre es que su hijo le sea consubstancial, y en el caso de Dios en la unidad de la misma esencia. El Padre es el origen y garante de la comunidad consubstancial de los tres. La monarquía del Padre tampoco corresponde al monosubjetivismo de un sujeto absoluto, tipo hegeliano. 'Monarquía del Padre' pretende decir que él es la única fuente originaria.

² Pero la experiencia de la paternidad de Dios es don del Espíritu (Rm 8, 15s; Ga 4, 5s).

³ *Sur les chemins*, 112.

⁴ En Oriente, "en lugar del rostro del Padre concretado en Jesucristo, se impuso una teología radicalmente negativa de tinte neoplatónico, que acentuaba más la incomprensibilidad de Dios que la verdad de que el incomprensible se hizo comprensible en Jesucristo de un modo incomprensible" (Kasper, *El Dios...*, 298). Según Hans Urs von Balthasar (*Theologik. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, p. 88), lugar primario de la teología negativa (filosófica) permanece siendo la búsqueda extrabíblica de Dios por el hombre.

⁵ Pero el Dios que se revela en la historia lo hace en lenguaje humano, y podemos correr el riesgo de quedar demasiado atrapados por ese lenguaje sin entrar en la adoración del misterio del Dios libre y amante. Sería banalizar la revelación. Por eso, a mantener el sentido de la trascendencia divina nos puede ayudar la teología negativa.

DIOS UNO Y TRINO I

salvador de ese Dios, lo que la refuerza en gran medida. Porque nos encontramos con la absoluta libertad de Dios autolimitándose a su desbordante amor salvador por nosotros.

Nosotros experimentamos la salvación. Al menos sus efectos y podemos tener una oscura percepción de la gracia¹ y del toque de la presencia de las divinas personas. Somos conducidos por el Espíritu y Cristo se va formando en nosotros (Ga 4,19). Y el Espíritu nos transforma, diviniza y en él clamamos **abba**. Es una transformación hecha por la fuerza de Dios, que es el Espíritu. ¿Para qué necesitamos, entonces, de una diferente energía increada que nos divinice como postula Gregorio Palamas? ¿No basta con las dos manos del Padre, el Hijo y el Espíritu, como dice Ireneo?² Finalmente, en nuestra espiritualidad y visión cristiana debiéramos llegar a un cierto equilibrio entre las dos manos del Padre, quiero decir entre cristocentrismo y pneumatología.³

2) La búsqueda de una expresión

Los tres son consustanciales, son un solo Dios. ¿Cómo llamar, entonces, a los tres, puesto que son tres. Recibimos de la tradición "tres personas" y tenemos que usarlo aunque no nos guste del todo. Así también le sucedió a Agustín. Para Agustín, persona⁴ era un nombre absoluto, como la palabra 'Dios', y lo absoluto es sólo uno en Dios.⁵ Porque la distinción en Dios la introducen las relaciones. Tomás, que ya define la persona en Dios como la relación subsistente, parece tener problema sobre todo con que sea un nombre común a los tres⁶, ¿el nombre común 'persona' no multiplicaría la persona haciendo tres dioses distintos? Pero la Escuela dice que 'persona' connota a un individuo vago, lo señala, sin añadir nada más. "Pero, en realidad, lo que en Dios llamamos hipóstasis es exactamente aquello por lo cual cada uno de las tres divinas personas, de modo en cada caso irrepetible, es distinta de las otras dos: y fuera de eso nada".⁷ Nosotros, por nuestra parte, vemos que 'persona' no se dice de la misma manera respecto a los tres: así el Espíritu Santo tiene menos rostro. La dificultad aquí expuesta podría tender a generar, en personas desprevenidas, una concepción triteísta de Dios. Esto se debe a la deficiencia del lenguaje humano que no puede expresar bien el misterio trascendente.

Pero en la modernidad surge una nueva dificultad, que no existiría en el uso de la palabra 'hypóstasis', porque ésta se aplica también a todos los objetos existentes. La modernidad ha cambiado el concepto de persona al integrar en ella la subjetividad (conciencia y libertad). Conciencia y libertad, en la antigüedad estaban en el nivel de la naturaleza, siendo la persona el 'quien', el sujeto ontológico. Así en Dios, que son tres personas, hay una sola voluntad libre, y en Cristo la naturaleza humana tiene su voluntad libre sin por esto constituir persona humana. Pero si a la tres personas de la Trinidad se aplica la actual noción corriente de persona, esto tendería al triteísmo

¹ Cf. Rahner, *Curso Fundamental*, 162-167.

² *Adv Haer*, I, 22, 1; IV, praef., 4; IV, 7, 4; 20, 1; V, 1, 3; 6, 1; 28, 4.

³ Es conveniente practicar más la epiclesis del Espíritu Santo.

⁴ Para nosotros persona es más relativo. El yo se constituye frente al tú. Véase, por ejemplo, LaCugna, *op. cit.*, 255ss.

⁵ *De Trinitate*, VII, 4 (8), 77-112, CChL 50, p. 257-259; *Ib.*, 6 (11), 1-27, p. 261s.

⁶ *Summa Theologiae*, I, 30, 3 y 4. Cf. Agustín, *De Trinitate*, VII, 6 (11), 28-117, CChL 50, p. 262-265.

⁷ Rahner, *Sobre el concepto...*, 99. "(El concepto de persona) intenta generalizar de nuevo lo que es absolutamente único e irrepetible. Cuando decimos "en Dios hay tres personas, Dios subsiste en tres personas", se generaliza y se suma precisamente lo que no puede sumarse, porque lo único verdaderamente común en el Padre, el Hijo y el Espíritu es la divinidad única, y no se da un aspecto que esté realmente por encima de ellos, bajo el que se pudiera sumar como Padre, Hijo y Espíritu" (*El Dios trino...*, 325). Dice Ladaria: "También hemos observado que el modo de ser persona en Dios es distinto en cada caso, dado que en la Trinidad santísima nada es simplemente 'repetible'; el mismo uso de la expresión 'tres personas' no dejaba de suscitar problemas ya a san Agustín" (*op. cit.*, 325).

(no habría una sola voluntad libre). Con todo, culturalmente no hay palabra mejor. Luego, hay que insistir ante los fieles en que la aplicación de la palabra 'persona' a la Trinidad es análoga¹ respecto a nosotros, y explicar que en Dios es tal el compartir (dar y recibir) que comparten la misma, única e íntegra divinidad. Se puede también, con Rahner², echar mano de otra expresión que viene de los Padres: "tres modos o maneras de subsistencia" (**trópoi ês hupárxeos**). La misma divinidad es poseída o subsiste de tres modos distintos.³ Esto puede servir para algunos auditorios, pero, aunque no tenga los inconvenientes de "persona", es muy técnica y también puede ser mal interpretada, esta vez en sentido modalista.⁴ Además, en el concepto de persona, está entrando actualmente el concepto de relación con toda su riqueza. La modernidad abandona al sujeto con su libertad absoluta para fijarse más en lo intersubjetivo, que es relacional. Puede así establecerse así un enriquecedor círculo hermeneútico entre la comunidad humana y la comunidad divina.⁵

Volvamos, ahora, al uso análogo de persona en la Trinidad. Según algunos, el Espíritu es el sin rostro. En la teoría agustiniana éste es el amor mutuo entre el Padre y el Hijo, siendo, por así decirlo, el Padre y el Hijo como personajes centrales.⁶ El Espíritu es el que lleva la mutua relación de Padre e Hijo a su completud, a su plenitud en el amor.⁷ Pero 'persona' referida al Padre y al Hijo también es análoga, porque la paternidad es la total fontanalidad y la filiación la total receptividad. Y así, viendo la 'analogía' de 'persona' aplicada a los tres⁸, recuperamos, en alguna forma, la monarquía del Padre y confirmamos lo del individuo vago. Mucho hablan algunos autores modernos de la comunidad trinitaria como paradigma de la Iglesia y de la comunidad humana, que la refleja en el

¹ Ahora justamente el vocablo está tomado del uso respecto al hombre. En la antigüedad, en cambio, fue el dogma cristiano el que le dio principalmente la consistencia para pasar de personaje (modalista) a persona trinitaria.

² Habla de tres formas distintas de subsistencia (cf. *El Dios trino...*, 328-331).

³ X. Zubiri se expresa así: "Dios es realmente suyo de tres maneras realmente distintas" (*El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid 1997, p. 128). "Alguien es precisamente persona cuando tiene ese carácter en virtud del cual decimos que es suyo, que se pertenece a sí mismo; es suidad" (*Ib.*, 123).

⁴ Además, ¿nos sentiremos cómodos rezando a 'un modo de subsistencia'?

⁵ "Pero el misterio trinitario que dio impulso al nacimiento del concepto **hupóstasis** puede de nuevo fecundar el moderno concepto de persona a través de las categorías de relación, de mutua inhabitación y compenetración, a través del dar y recibir toda la divinidad -salvo la paternidad, filiación y espiración (activa y pasiva), que mutuamente se implican. La Trinidad es, para nosotros, un paradigma trascendente, de mutua relación, de, por así decirlo, compartir totalmente sin partir, de, como dirá B. Forte, una eterna historia de amor. Los hombres y el mundo estamos hechos a imagen de la Trinidad, y no al revés. No hagamos, pues, de Dios un ídolo a imagen nuestra y de nuestra pobre visión de la realidad, ídolo presto a ser rechazado. Una auténtica fe trinitaria nos puede impulsar a una renovación del concepto de persona y de la misma ontología" (S. Zañartu, *Algunos desafíos*, 56).

⁶ Recordemos lo que Bourassa (*op. cit.*, 121s) dice respecto al Espíritu: "Para concebirlo, sin embargo, en su status de persona, es necesario superar un último obstáculo, es decir evitar el representarse las tres Personas divinas, por así decirlo, bajo el mismo tipo. En esta perspectiva, la Trinidad de las Personas, es decir la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu en la única naturaleza divina, es al mismo tiempo la 'comunidad' de Amor, no de tres Personas, sino de 'dos', es decir del Padre y del Hijo, siendo precisamente la tercera Persona su amor mutuo, igual y consubstancial al uno y al otro, y la unidad de los dos... Nos es necesario, más allá de los fantasmas, y guiados por los datos del misterio, transferir analógicamente al Espíritu la condición de persona reconocida al Padre y al Hijo, no para hacer de él como un tercer socio de la sociedad divina, como sería un amigo común, sino para entender la trascendencia misma de esta sociedad del Padre y del Hijo en el amor mutuo, tan perfecta que él tiene la misma condición ontológica, substancial e hypostática que cada uno de los dos."

⁷ La caracteriza en forma trinitaria, en su misterio de Don de amor (cf. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit* [L' Osservatore Romano, 13 de Septiembre de 1994, véase en Doc Cathol, 5 Nov 1995, 941-945]). A nosotros también nos lleva a la plenitud mediante una creciente espiritualización.

⁸ No entendida analógicamente puede sugerir la idea de un cierto triunvirato.

mutuo dar y recibir. Y tienen razón. Pero, ¿se olvidan un poco de la monarquía del Padre? ¿Es leer demasiado a Dios desde nuestras necesidades comunitarias?

3) La Trinidad como condición de posibilidad del hombre

La Trinidad es paradójal para el hombre. Por ejemplo, el Padre es justamente el que puede darlo todo (toda la divinidad) y no desaparecer, sino precisamente es ese dar el que lo constituye como Padre y espirador.¹ Así nosotros, siguiendo esa paradoja, sabemos que si perdemos la vida en el seguimiento del crucificado, la encontraremos por el poder de Dios mediante su Espíritu.

Nos definimos como receptores, como hijos adoptivos en el Hijo natural. Esto confirma que sólo el Hijo se pudo encarnar. Junto con el Hijo venimos del Padre en esa calidad de hijos receptores. Hemos sido creados según la imagen de Dios, que es el Hijo, nuestro modelo.² El plan del Padre es recapitular todo en Cristo redentor; hacia Cristo hemos sido creados. En la procesión del Hijo, el Padre se abre a la multiplicidad que somos nosotros en su libérrimo acto de creación y redención. Así la procesión del Hijo es condición de posibilidad nuestra. Porque, ¿cómo podríamos pensar a un Dios monopersonal que de repente se decide a salir de sí en la creación-redención? Gracias a la salida eterna del Hijo desde el Padre, hay salida temporal para nosotros. Dios es el que en su absoluta bondad y libertad quiso autocomunicarse y compartir. Esa libertad de Dios se manifiesta en que el Hijo es libremente generado, aunque no pueda no serlo.³ Nosotros, en cambio, podíamos no ser producidos. La diferencia entre los dos actos de libertad de Dios, uno nocional (a nivel personas divinas) y el otro esencial (para producir creaturas) corresponde a la diferencia abismante que existe entre el Hijo unigénito y la creatura. Con todo, hay cierta continuidad en el movimiento de la autocomunicación de Dios. Por algo hemos hablado de condición de posibilidad. Cristo va a ser el primogénito de toda creatura (Col 1, 15; cf. Rm 8, 29; Ap 3, 14).

Y el plan del Padre va a ser recapitular todo en Cristo (Ef 1, 10). Pero en el proceso de esta recapitulación, que toma desde dentro al hombre, son básicas la Encarnación divinizante (se hace Hijo del hombre para que nosotros nos hagamos hijos de Dios) y la Pascua redentora, porque necesitábamos un mediador que nos salvara. Es un proceso que, en una inimaginable kénosis de Dios, pasa por la cruz. Y así el Hijo vuelve a manifestarse como condición de posibilidad de nuestra existencia cristiana. Y nuestra existencia cristiana es condición de posibilidad de la creación en cuanto fuimos creados para esa autocomunicación de Dios.

Pero todavía falta algo para nuestra condición de posibilidad: el Espíritu. El Espíritu corona la Trinidad. Es el amor persona que lleva a su plenitud la generación-filiación en Dios. El Espíritu va a ser también el que corona la condición de posibilidad del hombre, tanto como Espíritu creador cuanto como Espíritu Santo (santificador). Porque, por así decirlo, Dios sale de sí hacia nosotros en su Espíritu, en su don, en su amor persona.⁴ Dios nos toca con su Espíritu transformante. Dios infunde su Espíritu en el nuestro, en el cual clamamos **abba**.⁵ El Espíritu es, pues, el don de Dios, del resucitado, dado a cada uno de nosotros, a su Iglesia. Es la presencia en el mundo del Dios

¹ Así también Dios el Verbo puede llegar a ser, en su libertad absoluta, lo otro de sí (encarnado) sin dejar de ser él mismo.

² En el Logos está la causa ejemplar de la múltiple creación.

³ Cf. Gregorio de Nacianzo, *Orat Theol*, 3, 2. Santo Tomás dice: "La voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente. Así, pues, también Dios se ama libremente a sí mismo con su voluntad, aunque por necesidad se ame a sí mismo. Y es necesario que tanto se ame a sí mismo cuanto es bueno, como tanto se entiende a sí mismo cuanto es. Libremente, por tanto, el Espíritu Santo procede del Padre, sin embargo, no posiblemente sino por necesidad" (*Pot* 10, 2 ad 5; cf. *Pot* 2, 3; *In Sent* I, d. 6, q. 2; *Summa Theol* I, 41, 2).

⁴ Dios entra en nosotros, en nuestros corazones, con su Espíritu.

⁵ El mismo Espíritu es el que lleva en la Trinidad a su plenitud la filiación del Hijo.

DIOS UNO Y TRINO I

creador, santificador, resucitador, animador, etc. Es la presencia del resucitado. Su donación en Pentecostés significa la irrupción escatológica de Dios en la historia. Ese Espíritu es condición de posibilidad del hombre en todas sus dimensiones. Nosotros somos nacidos de la carne, y la carne no aprovecha para nada (Jn 6, 63; cf. 3, 6). ¿Cómo podríamos, entonces, configurar a Cristo que es espíritu (1Co 15, 45; 2Co 3, 17s)? ¿Como podríamos adorar a Dios que es espíritu (Jn 4, 24)? Gracias al Espíritu somos en Cristo nueva creación, nacemos de arriba. El es la prenda y primicia de lo que esperamos. Nuestro caminar de hijos consiste en dejarnos conducir por él. El Padre mediante él nos resucitará para nuestra plena configuración al Cristo glorioso. Sin Espíritu no podemos vivir.

El Espíritu, que es nexa entre el Padre y el Hijo (Agustín), es también, por así decirlo, el lazo de Dios con el mundo. Coincidentemente, lleva el nombre cosmológico de viento, el nombre viviente de aliento, el nombre de la interioridad y profundidad del hombre, espíritu. Y el Espíritu que conoce lo íntimo de Dios es el que inhabita en nuestro espíritu y nos transforma en espirituales (1Co 2, 11ss). Sólo en él decimos **abba** y tenemos la experiencia de Dios. No se trata de una experiencia panteísta, porque el Espíritu es persona distinta en Dios y en nosotros. Porque es el Espíritu de la filiación adoptiva (Rm 8, 15). Porque nos inserta y configura a Cristo, en quien, estando lo divino y lo humano substancial e indisolublemente unidos¹, éstos permanecen substancialmente diferentes, sin mezcla. Y en él, por Cristo, volvemos a la monarquía del Padre (Ef 2, 18), para que el Padre sea todo en todos (1Co 15, 28). Por todo esto, la procesión del Espíritu en la Trinidad es condición de posibilidad de nuestra existencia

Trinidad, creación y redención son, pues, un gran misterio de salida y de retorno. De salida a la pluralidad y de retorno a la unidad, mantenida la pluralidad.² Por supuesto que la palabra 'plural' no se aplica de la misma manera a la distinción trinitaria en Dios y a las múltiples creaturas. Y, como hemos visto, la distinción en el Dios uno es la condición de posibilidad de la creación, distinta de Dios y plural. ¿Es esta visión del uno y el múltiple demasiado platónica?³ No podría ser de otra manera en cuanto todo parte de Dios. Pero hay una gran diferencia: el pensamiento cristiano engloba la historia de salvación (y por la cruz y resurrección del Hijo encarnado), y esto en una absoluta diferencia entre el Creador y las creaturas. El pensamiento teológico se centra en Cristo para gloria del Padre, se centra en nuestra salvación y no en un cosmos divino.⁴ La gracia, la absoluta gratuidad de Dios, connota esta infinita distinción.⁵ Dios se nos ha gratuitamente autorrevelado. Lo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni cupo en corazón humano, nos tiene Dios preparado (cf. 1Co 2, 9). Dentro de esta gran visión, la unidad resplandece en el Padre, en su monarquía, desde donde todo mana y hacia donde todo vuelve.⁶ En el Padre brilla, pues, la unidad y la trascendencia de Dios.⁷

¹ Unión según su persona divina.

² "La confesión de un Dios en tres personas intenta responder de un modo específico del cristianismo a la pregunta originaria de la humanidad: la cuestión de la unidad en la pluralidad, una unidad que no se resigna a lo múltiple, sino que lo configura en un todo, una unidad que no es pobreza, sino plenitud y perfección. Lo diferencial cristiano consiste en definitiva en que el fundamento último de la unidad y la totalidad de la realidad no es un esquema, una estructura, una ley triádica o un principio abstracto; el fundamento y el sentido último de toda realidad es para la fe cristiana de tipo personal: un Dios en tres personas" (Kasper, *El Dios...*, 272).

³ El aristotelismo con su valoración de lo empírico, con su consistencia del mundo y sus leyes (no excluida la metafísica), con su lógica del pensamiento y su ética, es una parcialidad dentro de esta totalidad de salida y retorno.

⁴ El cosmos queda integrado en la salvación: ahora (Rm 8, 21s) y en la escatología consumada con cielos y tierra nuevos.

⁵ Cf. Hch 20, 24.

⁶ El Padre, justamente por ser el primero, es también el último.

⁷ Centrarse en la unidad de la esencia me parece demasiado filosofante y que no expresa de la mejor manera la revelación. Recordemos que en el caminar de la explicitación trinitaria, el Hijo, único Señor, fue como asociado consubstancialmente

DIOS UNO Y TRINO I

Este salir del Padre y volver a él, se refleja en los dos polos de la teología: partir de Dios y partir del hombre, que en todo discurso teológico hay que recorrer, en mutua implicancia. En otras palabras, la ciencia teológica es sobre Dios y desde Dios autorrevelado (Dios en la economía), pero ineludiblemente hecha por nosotros (en el Espíritu). Nosotros vemos a Dios desde nuestra pluralidad y, en ese sentido, nuestra visión y experiencia de Dios debe ser plural, pluralidad que también notamos en nuestra propia experiencia personal, por ejemplo, cuando al profundizar en el misterio vamos percibiendo nuevos aspectos o aclarando otros.¹

Finalmente, la revelación cristiana nos dice que Dios es amor que nos salva. Ahora bien, ¿cómo puede ser Dios amor, si no es Trinidad? También en ese sentido, pues, la Trinidad es la condición de posibilidad para la salvación del hombre. Siendo trino, Dios puede entrar en lo más profundo de nuestra historia de hombres divinizándola, sin dejar de ser Dios. Por último, si la cristología (la Encarnación, dinamizada por la Pascua), con su inmanencia y trascendencia de Dios, con su sin mezcla y separación calcedonense, es la base articulante de los tratados teológicos sobre la Iglesia, sacramentos, y sobre la antropología cristiana, la Trinidad es la condición de posibilidad y el modelo de la pluralidad en la unidad, del mundo en Dios.

4) La búsqueda de una comprensión

Partamos de la economía, desde nuestra salvación. No repetiremos lo dicho en parte anteriores. Acabamos de ver que las procesiones del Hijo y del Espíritu son, en cuanto podemos entender, condiciones de posibilidad de nuestra existencia. Esto apuntaba ya a alguna intelección. Ahora no trataremos directamente de las procesiones como condiciones de posibilidad de las misiones, sino que, en la misma circularidad, a partir de las misiones apuntaremos (o seguiremos apuntando para una mejor ilustración) a escrutar algo más de las procesiones de la Trinidad inmanente.² Es decir, en cierto sentido diremos lo mismo, pero al revés. Nosotros 'necesitamos'³, para ser reconciliados 'dignamente' con Dios, un mediador que sea verdadero Dios y verdadero hombre, necesitamos que sea el Hijo para ser nosotros verdaderos hijos de Dios. Necesitamos que sea la misma Palabra de Dios (imagen del Dios invisible) la que se nos entrega para que sea autorrevelación del mismo Dios. Todo esto no es propio de cualquiera persona de la Trinidad que se encarnara, sino del único que se podía encarnar, y por eso nos da a conocer a Dios en su distinción, como Padre. Así el diálogo de Jesús con el Padre en el evangelio es un reflejo creado del eterno estar vuelto el Hijo hacia el Padre, de quien recibe todo y de quien recibe el don del amor (un poco en la línea de Agustín), el Espíritu, que él usa en su estar vuelto hacia el Padre (Gregorio Palamas).⁴

a la unidad del Padre, al único Dios el Padre, lo que arrastró la distinción del Espíritu. La fórmula unitaria que puede acompañar el centrarse en la esencia es la de la escolástica: en Dios todo es uno donde no obsta la oposición de las relaciones (Dz 703, DS 1330).

¹ La pluralidad se mostró en los diversos enfoques del Dios del Antiguo Testamento, en los autores del Nuevo Testamento, en los testigos citados, en las diferencias entre Oriente y Occidente, etc.

² Si se nos atacara de *petitio principii*, responderíamos que estamos justamente buscando la inteligencia, la razón, de la fe, de cuyo fundamento no nos salimos.

³ Esta necesidad la sentimos desde nuestra propia experiencia de fe, cuya inteligencia hemos estado buscando. Ciertamente en este párrafo no estamos argumentando contra un no creyente.

⁴ *Capita physica*, XXXVI, PG 150, 1144D-1145A. No debemos pensar la Trinidad como tres personas, un triunvirato, dialogando entre sí, lo que implicaría tres dioses. Recordemos que, por así decirlo, la unidad fluye del Padre, quien es el 'garante' y 'portador' de ella. Como ya vimos en Rahner, "Tampoco se da 'intratrinitariamente' un 'tú' recíproco. El Hijo es la autoexpresión del Padre, pero no puede concebirse a su vez como 'pronunciando'; el Espíritu es el 'don' que no da ya a su vez". (*El Dios Trino*, n. 79). "Sin embargo, en Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades. Tanto porque en Dios sólo se da una esencia y, por consiguiente, sólo un ser en sí absoluto como también

DIOS UNO Y TRINO I

Nosotros necesitamos también que esa salvación llegue a nosotros, que nosotros nos abramos a ella.¹ Necesitamos, para eso, la fuerza transformante de Dios en nuestro interior, el Espíritu. Ese Espíritu distinto del Padre, que nos hace hijos y que clama en nosotros **abba**. Necesitamos al Espíritu, gran don de la salvación, proveniente de la Pascua, y que nos introduce en lo definitivo (escatológico). Luego, sólo podemos vivir nuestra salvación gracias a la misión del Hijo y del Espíritu. No podemos pensar en nuestra salvación sin un Dios trinitario que así intervenga en la historia y en nuestras vidas, por una libérrima decisión, por gracia. La experiencia histórica que personalmente vivenciamos es la bíblica. Mientras más la entendemos, mejor la vivenciamos y viceversa. Por eso que ayuda tanto comprender y vivenciar las diferencias y complementaridades de las misiones, dentro del misterio de la unidad desde el Padre y hacia el Padre. Lo dicho debe ser la comprensión y reflexión básica trinitaria que ilumina nuestra vida y nuestra pastoral. Y a este nivel más económico nos hemos movido largamente en esta investigación. Porque creemos que lo que el Padre, el Hijo y el Espíritu hacen en nuestra economía, es lo que los caracteriza intratrinitariamente.

Pero la autorrevelación de Dios no agota su ser trascendente, el misterio, y contiene una gratuita autolimitación de su libertad por el amor. Al revés, lo excesivo de su amor y de su sabiduría de la cruz nos indica lo inimaginable e inexpresable de su trascendencia. El Padre es el gran amante originario. Comprender algo de la Trinidad es entender algo del Padre, gracias a que el Hijo nos lo ha contado. En el Padre nos encontramos con la infinitud de la libertad de Dios. Dios es el Padre de Jesús, el Padre del hijo pródigo. Esto y muchas otras cosas es lo que encontramos en la economía, y que trataron de ser dichas antes en este trabajo. Así, a nivel de lenguaje bastante neotestamentario, se realiza una sistematización básica, que es de gran riqueza espiritual y pastoral y muy conveniente en América Latina. Al Dios superesencial en su trascendencia lo encontramos, en cambio, más bien en nuestro ascenso racional hacia él.

Partiendo del hecho de la economía, se puede sistematizar o racionalizar más. Así Rahner, como ya habíamos visto, declara: "La autocomunicación absoluta de Dios al mundo en tanto misterio que se acerca, se llama, en su absoluta originalidad e inductibilidad, Padre; en tanto principio activo y que necesariamente tiene que actuar dentro de la historia, para que se lleve a cabo tal autocomunicación libre, Hijo; y en tanto dado y aceptado por nosotros, Espíritu Santo".² Y más abstractamente, considerando el destinatario de la autocomunicación de Dios, dice que "este concepto de la autocomunicación de Dios se encuentra necesariamente bajo un cuádruple doble aspecto: a) origen-futuro; b) historia-trascendencia; c) oferta-aceptación; d) conocimiento-amor".³ Y añade: "Si el hombre es el ser que se encuentra en la dualidad de origen y futuro, historia en (hacia la)

porque hay una autopronunciación del Padre, el Logos, que no es el que pronuncia, sino el pronunciado, y no se da propiamente un amor recíproco (que presupondría dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amorosa que fundamenta la diferencia por parte del Padre (y del Hijo a causa de la táxis de conocimiento y amor)". (*Ib.*, 326).

¹ Si Cristo, como único mediador y en la historia, concentra; el Espíritu es el que actualiza y universaliza.

² *Sobre el concepto...*, 97. "El Dios uno se comunica como expresión absoluta de sí mismo y como don absoluto del amor. Y esta comunicación suya es verdaderamente (en esto consiste el misterio absoluto que se nos manifiesta solamente en Cristo) comunicación de sí mismo... Pero, según el testimonio de la revelación en la Escritura, esta comunicación de sí mismo que nos hace Dios tiene un triple aspecto: es autocomunicación en la que lo comunicado sigue siendo lo soberano y no abarcable, que permanece -incluso como recibido- en su ausencia de principio no disponible ni comprensible; es autocomunicación en la que 'está ahí' el Dios que se nos abre, como verdad que se expresa a sí misma y como una capacidad de disponer que obra libremente en la historia; y es autocomunicación en la que el Dios que se comunica está produciendo en el que lo recibe la aceptación amorosa de su comunicación, obrando de tal manera que la aceptación no signifique una desvirtuación de la comunicación al nivel de la mera criatura" (*El Dios Trino...*, 286s). El lenguaje barthiano habla de revelador, revelación y el impartir ésta.

³ *El Dios Trino...*, 316.

DIOS UNO Y TRINO I

trascendencia, y por eso mismo ser libre, la autocomunicación de Dios supondrá también la diferencia entre oferta y aceptación (el tercer doble aspecto de esta autocomunicación)".¹ Pero también "el conocimiento y el amor describen en su dualidad única la realidad del hombre. La autocomunicación de Dios al hombre deberá, por tanto, constituirse como autocomunicación de la verdad absoluta y como tal del amor absoluto a los hombres".² Pensando en la unidad de estos modos de la autocomunicación de Dios, afirmará Rahner que se dan dos (y solamente dos) modos fundamentales de la autocomunicación de Dios, que se diferencian entre sí y se condicionan mutuamente: lo expresado por un lado de los cuatro pares, y lo expresado por el otro lado.³ Finalmente dice nuestro autor: "Si queremos reducir estas dos modalidades fundamentales a una fórmula breve, escogiendo el término 'historia' como representante de uno de los lados de los cuatro pares de aspectos contrarios y la palabra 'espíritu' para el otro lado (), podríamos enunciar: *la autocomunicación divina tiene lugar en unidad y diferenciación en la historia (de la verdad) y en el Espíritu (del amor)*. Estas dos modalidades fundamentales se condicionan mutuamente, resultan de la esencia de la autocomunicación (a pesar de que sigue siendo un misterio la posibilidad y la realidad de esta autocomunicación) del Dios sin origen que permanece incomprensible, y, sin embargo, no se identifican".⁴ Y esto nos indica o supone como condición de posibilidad la inseparable distinción entre Hijo y Espíritu en la autocomunicación de Dios. Rahner está hablando de una verdadera autocomunicación de Dios mismo y no de una comunicación cuya mediación auténtica fuera un ente creado (ahí Dios sólo estaría representado por la creatura y su referencia trascendental).⁵

Tomemos ahora otro punto de partida; fijémonos en la creación. Surge la pregunta: si el hombre fue creado a imagen de Dios, ¿es el hombre imagen de la Trinidad? ¿Las personas trinitarias al crear, aunque la acción sea unitaria, de las tres a través de la única naturaleza divina, ¿dejaron huellas o vestigios de la Trinidad (de las personas) en la creación?⁶ ¿Cómo nos pueden ayudar esas huellas e imágenes para entender más la Trinidad? Ya vimos que Cristo es el 'primogénito de toda creatura', que está al origen (como condición de posibilidad) del múltiple creacional. En este sentido, la unidad-multiplicidad de la creación refleja la existencia de la

¹ *Ib.*, 318.

² *Ib.*, 319. "Por todo ello podemos comprender que el proceso de la autocomunicación, en cuanto se constituye como origen, historia y oferta, se nos muestra como verdad. La autocomunicación divina como un hacer aparecer la esencia de Dios es para nosotros verdad, y ese hacer aparecer tiene lugar como oferta fiel, estableciendo así un comienzo y fijándose definitivamente en la concreción de la historia. Y a la inversa: cuando la autocomunicación de Dios como comienzo e historia se da aún en el modo de la oferta, es todavía (y solamente así) historia en el modo de la verdad fiel que se presenta, pero como tal no es todavía la respuesta afirmativa que ha penetrado ya en aquel a quien se dirige y ha sido aceptada por él, siendo amor y produciendo amor. Y esta autocomunicación, para poder obtener la respuesta del amor libre en la decisión del hombre, debe dar lugar a ella y, por tanto, contenerse, presentarse, y conteniéndose, hacer sitio a las objetividades, esto es, existir en el modo de la verdad" (*Ib.*, 320s). "La autocomunicación que pretende ser absoluta y que produce la posibilidad de ser aceptada y su aceptación es lo que designamos amor, ese 'caso' específicamente divino del amor (porque crea su misma aceptación) como autocomunicación de la 'persona' libremente ofrecida y libremente aceptada". (*Ib.*)

³ Cf. *Ib.*, 319.

⁴ *Ib.*, 322.

⁵ Cf. *Ib.*, 323.

⁶ Según Tomás, aunque "crear no es propio de alguna persona sino común a toda la Trinidad, sin embargo, las divinas personas según la razón de su procesión tienen causalidad respecto a la creación de las cosas" (*Summa Theologiae*, I, 45, 6).

DIOS UNO Y TRINO I

Trinidad.¹ Más aún, la creación es la multiplicidad que vuelve a la unidad, según el plan revelado de Dios. En la creación hay muchas oposiciones (polos) que son superados en la unidad, como el de hombre y mujer, y que reflejan de alguna manera la Trinidad.² Podríamos descubrir en lo creado muchas tríadas, que sean como huellas del Dios trino. En esto se empeña Agustín. Tomás nos dice: "en todas las creaturas se encuentra una representación de la Trinidad, a manera de vestigio".³ Así los escolásticos construyen la doctrina de las apropiaciones a las personas, según lo propio intratrinitario de cada una.

Pero pasemos de los vestigios a la imagen y a buscarla en la imagen de Dios que es el hombre. En este camino Agustín puso la memoria de sí, inteligencia y voluntad, como lo que más le convencía.⁴ Y Tomás, como ya hemos visto, trató de explicar la procesión del Hijo y del Espíritu a modo de un entender (el Verbo es el concepto) y de amar (el Espíritu es la inclinación, la presencia del amado en el amante) respectivamente. Así la imagen está principalmente en el hombre cuando forma el concepto de Dios y de ahí prorrumpe en amor hacia él.⁵ Respecto a esta similitud, es importante recordar que la Escritura llama al Hijo 'Logos'. La anterior comparación se puede complementar con el modo triple de existir de un ser: en la realidad objetiva, en la mente como conocido y en la voluntad como amado. Y, sin embargo, es el mismo. Así dice Tomás: "Así que, cuando alguien se entiende y se ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de la cosa, sino también como lo entendido en el inteligente y lo amado en el amante".⁶ Como nuestro punto de partida ha sido la creación, obviamente nos movemos en una cierta 'ontoteología', que para alguno puede parecer no expresar bien la trascendencia, el misterio de Dios. Con todo, es justo hacerlo y puede ayudar con tal que se vea en esto comparaciones (imágenes, analogías) y no pruebas racionales de la Trinidad.⁷ Pero, ¡que lejos estamos de la riqueza de una primera reflexión económica (en la

¹ La unidad multiplicidad de la creación también se da a nivel del conocimiento de los diversos particulares a través de conceptos universales, como el de 'ser'.

² Algunos interpretan Gn 1, 27 como que la imagen de Dios es el hombre y la mujer.

³ *Summa Theologiae*, I, 45, 7. "Según que es una substancia creada, representa la causa y el principio: y así demuestra la persona del Padre que es principio no de principio. Según, empero, que tiene cierta forma y hermosura, representa al Verbo; según que la forma de lo fabricado viene de la concepción del artífice. Pero según que tiene orden, representa al Espíritu Santo, en cuanto es Amor: porque la ordenación de lo efectuado a algún otro es por la voluntad del que crea" (*Ib.*)

⁴ *De Trin* XV, 3 (5), 71-78, CChL 50A, p. 465s. Cf. p.e. *De Trin* X, 11 (18), 29-63, CChL 50, p. 330s; *Ib.* XV, 20 (39), 45-59, CChL 50A, p. 516s; *Ib.* XV 23 (43), 7-23, CChL 50A, p. 520s. Véase *Ib.*, XV, 17 (28), 28-46, CChL 50A, p. 502s. La imagen se aclara cuando el hombre se vuelve a Dios e implica la memoria de Dios, etc. (entonces se reconoce como creatura). "Por lo tanto, esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por aquello que la mente se acuerda de sí misma y se comprende y se ama, sino también porque puede acordarse, entender y amar a Aquel por quien fue hecha. Haciendo lo cual, se hace sabia" (*De Trinitate*, XIV, 12 (15), 1-4, CChL 50A, p. 442s). La sabiduría (piedad respecto a Dios) corresponde a la mente reformada, a una mayor semejanza y claridad en la imagen.

⁵ *Summa Theologiae*, I, 93, 7 y 8.

⁶ *Summa Theologiae*, I, 37, 1. Cf. Tomás, *Compendium Theologiae*, I, 50.

⁷ "Porque los divinos misterios, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun transmitidos por la revelación y aceptados por la fe, permanecen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos como de una cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal 'peregrinamos lejos del Señor, pues por fe caminamos y no por visión [2Cor 5, 6s]" (Dz 1796, DS 3016).

Rahner llama a la teoría psicológica clásica sobre la Trinidad: hipótesis, por lo demás, legítima. Encuentra que hay un círculo metodológico porque el modelo de conocimiento y amor humanos es postulado a partir de la doctrina trinitaria y después refluje para explicarla. "Dicho de otra manera: no explica por qué el conocimiento y el amor en Dios exigen también una **processio ad modum operati** (como Verbo o como **amatum in amante**)" (*El Dios trino...*, 333). Y prosigue: "La teoría psicológica clásica sobre la Trinidad adolece también de otra deficiencia metodológica. En su especulación no habla sobre el *origen* del dogma de la Trinidad 'inmanente'. Cuando empieza a desarrollar sus ideas se

economía Dios se nos autocomunica)!¹ Es muy diferente lo que alcanzamos a conocer de Dios en base a la creación (aunque sea en referencia a la Trinidad revelada) de lo que nos comunica la autorrevelación de la intimidad del mismo Dios en su misterio.²

Pero, siguiendo con las imágenes, puede ser para nosotros más sugestivo lo referente a la intersubjetividad³, a la que se abre la cultura moderna.⁴ Ya Agustín hace alguna referencia marginal a ella.⁵ Ricardo de S. Victor presenta, pues, al Espíritu como el condilecto en la necesaria comunidad de amor entre el Padre y el Hijo.⁶ En este amor compartido se llega a la plenitud de la sociedad del divino amor. "Lo principal, realmente, en la verdadera caridad, según parece, es querer que otro sea amado como lo es uno: dado que en el amor mutuo y muy ardiente nada es más valioso, nada es más excelente, que el que tú quieras que otro sea amado por igual por aquel a quien amas en extremo y por quien eres amado extremadamente. Así la prueba de la caridad consumada es el deseado compartir de la dilección que le muestran a uno... Así, pues, en aquellos que se aman mutuamente, deducidos de la discusión anterior, la perfección de ambos para ser consumada requiere, con paridad, un asociado (*consortem*) en el amor que se recibe. Ves, por tanto, cómo la

olvida en cierto sentido de la Trinidad 'económica'. No obstante, si se permanece dentro del saber de la fe acerca de la Trinidad 'económica' para saber algo de la 'inmanente', es posible elaborar también una teología 'psicológica' sobre la Trinidad. Porque no estamos obligados a quedarnos en las formulaciones abstractas y formales sobre la subsistencia, etc. como ocurre en la teología oriental. Podemos formular una teología psicológica de la Trinidad, aunque sea esencialmente más modesta que la clásica (en su intención, no en sus resultados), esto es, aunque esta teología psicológica no intente explicar *por qué* el conocimiento y el amor de Dios implican dos **procesiones ad modum operati**. Porque en la 'doctrina económica sobre la Trinidad' hemos considerado la autocomunicación divina como doble y única en verdad y amor, como conocimiento y amor. Si en la vivencia de la autocomunicación divina se experimentan esas dos formas suyas como distintas, en esa experiencia de la fe se da un conocimiento concomitante y distinto de ambas salidas intradivinas, aun cuando no se pueda precisar por qué lo son si prescindimos del aspecto libre 'económico' ('para nosotros') de la Trinidad 'inmanente'. Podríamos incluso formular una pregunta ulterior, que no es posible desarrollar en este lugar: el 'modelo' para una doctrina 'psicológica' sobre la Trinidad, ¿no podría obtenerse, mejor que de una consideración *abstracta* del espíritu humano y de sus realizaciones (en un individualismo notablemente aislado), de esas estructuras de la existencia humana que sólo se muestran claramente en la experiencia histórico salvífica: su trascendencia hacia el futuro, que se abre amorosamente y es aceptado, y su existencia en la historia, en la que se encuentra la verdad fiel como conocimiento de sí mismo?" (*Ib.*, 334).

¹ En la economía también resplandece la gratuidad de Dios, tan propia de la experiencia de Dios. Igualmente el razonamiento excesivo puede dificultar la experiencia de trascendencia.

² Cf. Rm 16, 25s; Ef 3, 5-11; Col 1, 26s; 2, 2s.

³ Es pasar del despliegue del espíritu al despliegue del amor. En cuanto la Trinidad es el prototipo de la pluralidad, las primeras imágenes de ella en el mundo habría que buscarlas en la intersubjetividad.

⁴ Así, por ejemplo, Forte (*Trinità come storia...*) nos cuenta la Trinidad como eterna historia de amor, en que el Espíritu, amor-Persona, une y abre en el amor al Padre amante y al Hijo amado. Forte, en la cuarta parte de su libro nos ofrece otras imágenes de la Trinidad. Así, por ejemplo: el hombre y la comunidad de los hombres reflejan al Padre en ser fuente de amor, al Hijo en la capacidad de acoger el amor, y al Espíritu en la reciprocidad abierta, en la fuerza comunicativa y liberante del amor. El tiempo también tiene estructura trinitaria como procedencia, venida y futuro. Operatividad de la caridad, acogida de la fe, unidas en la libertad de la esperanza, caracterizan la existencia redimida como existencia trinitaria pascual.

⁵ Cf. In Joh, 14, 9, 11-32, CChL 36, p. 147s; *Ib.*, 18, 4, 12-21, CChL 36, p. 181s; *Ib.*, 39, 5, 10-34, CChL 36, p. 347s.

⁶ Agustín lo había presentado como el amor mutuo, nexo entre el Padre y el Hijo. En esta perspectiva, el Espíritu es como el fruto de la unidad (un espirador) del Padre y del Hijo. Esto se añade a la perijóresis entre ambos por tener la misma esencia, por la mutua implicancia de las relaciones, por los actos nocionales inmanentes (Tomás, *Summa Theologiae*, I, 42, 5).

Según Ladaria (*op. cit.*, 341), "en todos los presupuestos de Ricardo es claro que el Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo, pero no es considerado directamente como el amor de los dos; es contemplado más bien como el destinatario del amor que el Hijo recibe del Padre y que, juntamente con éste, da a su vez".

DIOS UNO Y TRINO I

consumación de la caridad requiere la trinidad de las personas, sin la cual de ninguna manera puede subsistir en la plenitud de su integridad".¹ Pero esta imagen más comunitaria es menos unitaria que la agustiniano tomista; se puede prestar más a una pendiente triteísta. Y aunque la definición de Dios en el Nuevo Testamento es el amor, su recurso aquí no es a la economía sino a la sicología de la intercomunidad humana, y este mismo recurso, puede, por el lenguaje de algunos, opacar la trascendencia.

Es verdad que al hablar de Dios y de la Trinidad siempre vamos a chocar con el lenguaje que es humano y que, por tanto, no puede expresar directamente al inefable en cuanto tal. Por eso el recurso a trascenderse en la negación, a la teología negativa, a la analogía², a la paradoja. Recordemos lo que nos dice el concilio Lateranense IV: "Entre el Creador y la creatura no se puede indicar una semejanza sin que haya que indicar entre ellos una mayor desemejanza".³ Con mucho más cuidado deberíamos andar cuando esto afecta la autorrevelación del mismo Dios, el estricto misterio de su interioridad. Por eso hemos insistido en que se trata de comparaciones, imágenes, vestigios de la Trinidad, y no de pruebas de la misma Trinidad. Y nuestra primera explicación, que fue muy basada en la economía, consistió en una especie de glosa y sistematización del mismo lenguaje de la revelación. Y esto gracias a que la revelación de Dios está necesariamente inculturizada en nuestro lenguaje humano. Lo que hemos dicho del lenguaje no quiere decir que del Dios inefable no tengamos experiencia personal. Ya lo vimos, por ejemplo, a propósito de Agustín, Anselmo y Rahner. Así de ella nos habla el oscuro conocimiento trascendental de Rahner, pero otra cosa es expresarla en lenguaje categorial. De acuerdo con esta experiencia trascendental, según Rahner, como ya dijimos, nuestro lenguaje originario es el análogo, siendo el unívoco y equívoco modos deficientes de aquella relación originaria.

Pero volvamos al misterio de la Trinidad. Por todo lo dicho antes, creo que se impone una vuelta a un lenguaje y conceptualización más económicos (es justamente en la economía donde Dios se nos autorrevela como Trino). No sólo para volver a la revelación neotestamentaria sino también por el peligro de desvitalización (de lejanía respecto a nuestra salvación) y de malas comprensiones. Y en el Nuevo Testamento la monarquía del Padre amante y cercano está muy clara y que él es el Yahweh del Antiguo Testamento. Volvemos sí con una segunda ingenuidad, ingenuidad enriquecida por la larga tradición de la Iglesia y por la reflexión teológica. No es un problema de suprimir los polos de tensión, p. e. entre la monarquía del Padre y la consubstancialidad de los tres, sino de acentuaciones. Se trata de un volver más a las fuentes, como conviene a la teología de América Latina en este tiempo de crisis, y de cotejar con nuestra experiencia de Dios (no descuidando el polo de la trascendencia) y la de nuestras Iglesias. A eso nos lleva el cambio del Vaticano II y la nueva evangelización de nuestros pueblos. Se trata de una reflexión para alimentar nuestra pastoral y nuestra espiritualidad. Ella quisiera inscribirse dentro del despertar propio de la teología latinoamericana. En esta búsqueda de la razón, de la inteligencia de nuestra fe, queremos ser fieles al hombre moderno inserto en un mundo más autónomo y desacralizado (lo que nos lleva a profundizar en la verdadera trascendencia inmanencia de Dios siguiendo el impulso desacralizador de la Biblia),

¹ *De Trinitate*, III, 11. "Con derecho se habla, sin embargo de condilección (co-amor) cuando un tercero es querido por dos concordemente, amado socialmente, y el afecto de ambos es atizado, en unidad, por el incendio del tercer amor... ¿Qué otra cosa es la íntima y suma condilección sino el mutuo encuentro de la íntima benevolencia y de la suma concordia? Una virtud, por tanto, de tanta dignidad y de tan supereminente excelencia, así como no puede faltar en el sumo bien y por todas partes perfecto, tampoco puede subsistir sin la Trinidad de las personas" (*Ib.*, 19).

² Jesús utilizaba la parábola.

³ Dz 432, DS 806.

DIOS UNO Y TRINO I

pero también queremos ser fieles a nuestros pueblos que son más nuevos e ingenuos (lo que respecto a la fe y a la teología puede tener sus ventajas).

Finalmente, volviendo a las procesiones trinitarias y su monarquía (alejados de la pendiente triteísta)¹ e iluminados por la *Clarificación del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos*, podríamos decir que el Padre, al generar al Hijo, lo hace con amor y el Hijo nace como envuelto en ese amor. Y ese amor es la procesión del Espíritu a partir originariamente del Padre y pasando por el Hijo para, por así decirlo, constituirse en tercera persona. Porque ni la generación ni el nacimiento se dan sin espiración del Espíritu. Así la procesión del Espíritu plenifica trinitariamente, como amor, la procesión del Hijo. El Espíritu es la tercera persona porque proviene del Padre (del Hijo). Pero la procesión del Espíritu condiciona la procesión del Hijo, dado que esta última no se da sin la anterior: el Padre sólo es Padre espirando el Espíritu y el Hijo sólo nace pasando por él el Espíritu. Cada procesión implica relaciones mutuas. Así como el Padre está hacia el Hijo, el Hijo está hacia el Padre: el Padre amante y el Hijo amado. El ser Hijo amado es recibir la filiación amorosa del Padre. Y la aparente 'pasividad' de la recepción es, por así decirlo, el mejor amor del Hijo al Padre. Esto es lo que se refleja en Jesús de Nazaret, Hijo natural del Padre: en su obediencia amorosa, en su diálogo con el Padre. Pero el Hijo no sólo recibe la filiación del Padre sino que en ella, en lenguaje agustiniano y conciliar, recibe el espirar el Espíritu como un solo principio con el Padre. Por eso que el Espíritu es lo común a las personas del Padre y del Hijo y muestra la mutua unión de ambos. Sería, en cierto sentido, como el fruto de esa unión, pero sin aplicar las categorías parentales al Padre y al Hijo (el Espíritu no es Hijo). Así el Espíritu es el tercero que une al Padre y al Hijo. Así el Espíritu, Espíritu del Padre y del Hijo, Espíritu del Padre por el Hijo (para nosotros Espíritu de la filiación adoptiva [Rm 8, 15]), está enfrente del Padre y del Hijo como tercero (condilecto, correspondiente al verdadero amor), llevando a plenitud la procesión del Hijo desde el Padre, las mutuas relaciones de éstos.² La personalidad del Espíritu, pues, nos hace entender más plenamente la personalidad del Padre y del Hijo. Es, por así decirlo, el otro, que perfila el nosotros del Padre y del Hijo.³ Pero, como hemos dicho antes, su forma de ser persona es, por así decir, distinta de la del Padre y de la del Hijo. Con todo, ¿satisface lo recién dicho nuestro sentido de fe respecto a las personas trinitarias en sus mutuas relaciones? Dejémoselo al misterio, recordando que cualquier comunidad humana es sólo un pálido reflejo, en la lejanía de la analogía, del Dios trascendente y uno.

En todo lo dicho podemos constatar la locura del amor de Dios. Libremente y para comunicarnos su riqueza, en la expansividad de su amor, nos creó para integrarnos gratuitamente, mediante su Espíritu, en la filiación de su Hijo, haciéndonos así participantes de su vida trinitaria. Es decir, no quiso ser Dios sin nosotros. Así su reino culminará al final, cuando él sea todo en todos nosotros. Más aún, nos salvó no escatimando a su Hijo, con quien nos da todo (Rm 8, 32). Cristo en la cruz es el insuperable signo de su amor, el esplendor de su gloria.

5) A modo de conclusión

Por fin, Señor, estoy en silencio, frente a ti. Cesó el ruido de las palabras y conceptos. Anhele tu presencia y adorarte. Y cuando me vuelva la palabra, alabarte y agradecerte. Te busqué, Señor, con pasión y durante años. Tú lo sabes. La pasión no era del todo amor desinteresado. Pero tú

¹ Y del modalismo de tipo hegeliano.

² No estoy de acuerdo con la distinción que parece introducir W. Pannenberg (*Sistemática*, I, cap. V) entre orígenes y personas en relación.

³ Si no fuera persona no podría contribuir a personalizar. Algunos autores hablarán del 'entre' personal. Por que el yo y el tú (en relación) implican que 'entre' los dos hay distancia y unión y este 'entre' se podría aplicar al Espíritu.

DIOS UNO Y TRINO I

estabas en ella. Y me ayudaste e iluminaste. Me hablaste al corazón con numerosos consuelos, sobre todo a propósito del Nuevo Testamento, de tu Espíritu y en esta conclusión, que tú hiciste en buena parte. Yo casi no esperaba encontrar: sólo descartar caminos y cercar tu misterio. Pero me revelaste tu rostro de Padre amante y eso me colmó. Gracias porque siendo tú el inefable, te siento cercano. ¡Y qué decir de tu Espíritu! Tan dinámico, tan penetrante e íntimo, transformante y suave, introductor a tu misterio. Gracias por ese tu don. Si casi no nombró a tu Hijo amado, tu rostro, mi salvador, es porque la sistemática cristológica la escribí antes y entonces también me superconsolaste en el resucitado. Enséñame a pedirte y suplicarte siempre que busque la inteligencia de la fe. Como buen rabino me gusta descansar en mis propias y requebrajadas fuerzas hasta hundirme en las caricaturas que hago de ti y esclavizarme a mis planes. Además, Padre, cuando en estas Reflexiones de conjunto finales fui en busca de una comprensión, fuera de repetir tu lenguaje, tu misterio terminó como cerrándose y dejándome afuera, como si casi no hubiera avanzado nada. Quedé un poco desazonado. Quiero agradecerte por tu Palabra en la Biblia, por la tradición viva en tu Iglesia y por poder rumiarla, por la Facultad, mi hogar, y sobre todo por los alumnos que me encomendaste y para quienes estudié. ¡Qué rico que es el silencio adorante en tu presencia! Gloria a ti Dios y Padre, por tu Hijo en tu Espíritu, ahora y por toda la eternidad. Amén

DIOS UNO Y TRINO I

BIBLIOGRAFIA¹

Agazzi E., *Dio di fronte alla mentalità scientifica contemporanea*, en *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo. Roma, 6-11 ottobre 1980* [Studia Urbaniana, 15], Brescia 1981, pp. 223-252.

Alcáin J. A., *La tradición* (U. de Deusto, Serie Teológica, 29), Bilbao 1998.

Alfaro J., *Fe*, en *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona 1973, col. 102-129.

Alfaro J., *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Madrid 1973.

Alfaro J., *Christus, sacramentum Dei Patris, Ecclesia sacramentum Christi gloriosi*, en A. Schönmetzer (ed.), *Acta Congressus Internationalis de theologia concilii Vaticani II. Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati*, Vaticano 1968, pp. 4-9.

Alonso J. M., *Ecclesia de Trinitate*, en C. Morcillo González, *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, pp. 138-165.

Anderson J. B., *A Vatican II Pneumatology of the Pacheal Mistery. The Historical-Doctrinal Genesis of Ad Gentes 1, 2-5* (Analecta Gregoriana, 250), Roma 1988.

Andronikof C. (ed.), *La Tradition*, La pensée orthodoxe XVII, 5 (1992).

Ardusso F., *Teología Fundamental*, en *Dic Teol Interd* I-II, Salamanca 1985, pp. 187-210.

Ardusso F., *Fe (el acto de)*, en *Dic Teol Interd* I-II, pp. 1091-113.

Arias M., *El Dios de nuestra fe. Dios uno y trino* (TELAL, 5), Bogotá 1993, 3a ed.

Arias M., Aspectos y visión global de una teología de la salvación, TV 34(1993)91-102.

Armstrong A. H., *Plotinus*, en A. H. Amrstrong, *The Cambridge Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, 193-268.

Arnou R., *Platonisme des Pères*, en *DTC* XII,2, col 2258-2392.

El ateísmo contemporáneo. II: El ateísmo en la filosofía contemporánea: pensadores y corrientes, Madrid 1972.

Auer J., *Dios uno y trino* (Curso de Teología Dogmática, 2), Barcelona 1982.

¹ Esta bibliografía quisiera tratar de contener lo más válido, y/o atingente, de toda la bibliografía utilizada desde que comencé este trabajo (*Notas sobre el misterio del Dios uno y trino*) en 1997, y de todos los autores citados en ese texto. La bibliografía utilizada antes, para otros trabajos concernientes a estas materias, que obviamente influye, habría que buscarla en esos respectivos trabajos.

DIOS UNO Y TRINO I

- Bainvel J. V., *La théologie de Saint Anselme. Esprit, méthode et procédés, points de doctrine*, Revue de Philosophie (1909)724-746.
- Balthasar H. U. von, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960.
- Balthasar H. U. von, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis*, II, 2a ed., pp. 29-54.
- Balthasar H. U. von, *Gloria*, II, *Los estilos eclesiásticos*, Madrid 1986.
- Balthasar H. Urs von, *La Dramatique divine. III: L' action*, Namur 1980.
- Balthasar H. U. von, *Theologik. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
- Barret C. K., *Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*, en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL, 41), Leuven 1976, 361-368.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik. I, 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1955.
- Barth K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Gesamtausgabe), Zurich 1981.
- Barthélemy D., *Dios y su imagen. Trayectoria bíblica de la salvación*, 2 ed., San Sebastián 1965.
- Bassler J. M., *God in the N. T.*, *Anchor Bible Dictionary* II, pp. 1049-1055.
- Baumgärtel F., *Geist im Alten Testament*, en TWNT VI, 357-366.
- Baumgartner C., *La Grace du Christ* (Le Mystère Chrétien), 2a ed., ed. Desclée 1963.
- Bentué A., *La opción creyente. Introducción a la teología fundamental*, 4a ed., Santiago de Chile 1995.
- Berger Kl., *Geist, Heiliger Geist, Geistesgaben. III: Neues Testament*, en TRE XII, pp. 178-196.
- Beumer J., *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikan I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion* (Stuttgarter Bibelstudien, 20), Stuttgart 1967.
- Beurlier E., *Le rapport de la raison et de la foi dans la philosophie de Saint Anselme*, Revue de Philosophie (1909), 692-723.
- Boeglin J. G., *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998.
- Boff L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 2a ed., Madrid 1987.
- Bolotov V. V., *Thèses sur le Filioque par un théologien russe*, Istina 17(1972)261-289.

DIOS UNO Y TRINO I

Bouillard H., *La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par K. Barth*, en *Spicilegium Beccense I. Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris 1959, 191-207.

Bouillard H., *Connaissance de Dieu. Foi Chrétienne et théologie naturelle*, Paris 1967.

Bourassa F., *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970.

Bravo C., *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, en J. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis I*, Madrid 1990, pp. 551-573

Brechtken J., *Das unum argumentum. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute*, FreibZPhTh 22(1975)171-203.

Bréhier E., *Histoire de la Philosophie. I: L'antiquité et le Moyen Age. I: Introduction. Période hellénique*, Paris, 1951.

Bresch C. et alii (ed.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung (Quaestiones Disputatae, 125)*, Freiburg 1990.

Brunner A., *Dreifaltigkeit: personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976.

Buckley M. J., *Ateísmo. Orígenes*, en *Dic Teol Fund*, pp. 127-135.

Cabada Castro M., *La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach*, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 1994.

Cattin Y., *Proslogion et De Veritate: 'ratio, fides, veritas'*, en *Spicilegium Beccense II. Actes du colloque internationale du CNRS. Etudes Anselmiennes (IVe session). Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*, Paris 1984, 595-610.

Cattin Y., *La prière de S. Anselme dans le Proslogion*, RSPT 72(1988)373-396.

Cazelles H., *La torah ou Pentateuque*, en H. Cazelles, *Introduction à la Bible. II: Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, ed. nueva, 95-244.

Chantraine G., *L'enseignement du Vatican II concernant l'Esprit Saint*, en *Credo in Spiritum. Atti del Congresso Teologica Internazionale di Pneumatologia*, 2t., Vaticano 1983, pp 993-1010.

Charrue A. M., *L'Esprit Saint dans Lumen Gentium*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (LG 53). Mélanges théologiques, Hommage à Mgr Gérard Philips (BETHL, 27)*, Gembloux 1970, pp. 19-39; ETL (1969)359-379.

Chenu M. D., *Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia*, Concilium 17, 2(1981)340-353.

Chevalier M. A., *El Espíritu de Dios en la Escritura*, en B. Lauret y F. Refoulé, *Iniciación de la práctica de la teología I*, Madrid 1984, pp. 417-462.

DIOS UNO Y TRINO I

Citrini T., *Tradición*, en *Dic Teol Int* IV, pp. 522-542.

Clément O., *Grégoire de Chypre: "De l'ekporèse du Saint Esprit"*, *Istina* 17(1972)443-456.

Cobador Castro M., *La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach*, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 1994.

Coda P., *Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca 1993.

Congar Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995.

Congar Y., *Pneumatología Dogmática*, en B. Lauret y F. Refoulé, en *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática I*, Madrid 1984, pp. 463-493.

Congar Y. M. J., *La Tradición y las tradiciones. I: Ensayo histórico*, San Sebastián 1964.

Congar Y., *La Tradition et les traditions. II: Essai théologique*, Paris 1963.

Congar Y., *Actualité de la pneumatologie*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia. I*, Vaticano 1983, pp. 15-28.

Coppens J., *La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du problème*, en *La notion biblique de Dieu* pp. 63-76.

Corbin M., *Nul n'a plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Essai sur la signification de l'unum argumentum du Proslogion*, *Rev Inst Cathol P* 15(1985)25-49.

Corbin M., *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry (L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry)*, Paris 1992.

Cottier G. M. M., *Karl Marx*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 101-130.

Cottier G., *Définition et typologie de l'athéisme*, en *Evangelizzazione...*, pp. 13-40.

Courth F., *Trinität in der Schrift und Patristik* (M. Schmaus, etc., *Handbuch der Dogmengeschichte* II,1a), Herder 1988.

Courth F., *Trinität in der Scholastik* (*Handbuch der Dogmengeschichte*, II, 1b), Herder 1985.

Courth F., *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (*Handbuch der Dogmengeschichte* II, 1c), Herder 1996.

Courth F., *Trinitätstheologie im Zeichen des Kreuzes. Zu aktuellen protestantischen Impulsen*, en E. Schadel y U. Voigt, *Sein-Erkennen-Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag* (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, 7), Frankfurt 1994, pp. 397-414.

DIOS UNO Y TRINO I

Covarrubias A., *La existencia de Dios desde la filosofía, según Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino* (Textos Universitarios), Santiago de Chile 1993.

Crouzel H., *Geist (Heiliger Geist)*, en *RAC* IX, col. 496-545.

Dalferth I. U., *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 87), München 1981.

Dalferth I. U., *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, ZTK 81(1984)54-105.

Dalferth I. U., *Existenz Gottes und christlicher Glaube* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 93), München 1984.

Dalferth I. U., *Gott. Philosophisch-theologisch Denkversuche*, Tübingen 1992.

Darrieutort A., *Esprit de Dieu*, col 322, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1964, col. 313-323.

Debesa Castro J., *El concepto de Dios Padre en los documentos del concilio Vaticano II. Tesis para Licencia en Teología*, Santiago de Chile 1988, manuscrito.

Deissler A., *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, en *Mysterium Salutis* II, pp. 226-271.

Deissler A., *Der Gott des Alten Testaments*, en J. Ratzinger, *Die Frage nach Gott* (QD, 56), Herder 1973, 45-58.

Demke Ch., *Gott. Neues Testament*, en *TRE* XIII, 645-652.

Denfried, *Justification and Last Judgement in Paul*, en *La notion biblique de Dieu*, pp. 293-313.

Dodd C. H., *The Interpretation of the Fourh Gospel*, Cambridge 1968.

Dondeyne A., *Lecciones positivas del ateísmo contemporáneo*, en *El ateísmo contemporáneo*, III: *El ateísmo y los grandes problemas del hombre*, Madrid 1972, pp. 247-279.

Döring H., *Christologie und Erfahrung*, MThZ 44(1993) 23-48.

Drewermann E., *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bermerkungen zur Trinitätslehre*, en E. Drewermann et alii, *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, pp. 115-142.

Drilling P., *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II*, *Science et Esprit* 45(1993)61-78.

Duda B., *De aspectibus trinitariis presentiae Domini in communitate cultus*, en A. Schönmetzer (ed.), *Acta Congressus Internationalis de theologia concilii Vaticani II., Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati*, Vaticano 1968, pp. 283-294.

Dulles A., *Models of Revelation*, New York 1983.

DIOS UNO Y TRINO I

Duméry H., *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Bruges 1956.

Du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Etudes Augustiniennes), Paris 1966.

Durrwell F. X., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1986.

Durrwell F. X., *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990.

Eckert M., *Atheistisches Fragen nach Gott*, en *Evangelizzazione...*, 461-472.

Eichrodt W., *Theologie des Alten Testaments*, 2t.: I, 6 ed., Stuttgart 1959; II, 4 ed., Stuttgart 1961.

Estrada J. E., *Dios en las tradiciones filosóficas. I: Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid 1994.

Estrada J. E., *Dios en las tradiciones filosóficas. II: De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, 1966.

Estrada J. E., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid 1997.

Evdokimov P., *L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme*, en *Spicilegium Beccense II* 233-258.

L'existence de Dieu (Cahiers de l'Actualité Religieuse, 16), 2a ed., Tournai 1963.

Fabris R., *Il Dio di Gesù Cristo nella teologia di Matteo*, Sc Cath 117(1989)121-148.

Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, (Cultura, 28), Roma 1964.

Fabro C., *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 19-66.

Feiner J., *Revelación e Iglesia. Iglesia y revelación*, en *Mysterium Salutis*, I, 2, Madrid 1969, pp. 577-624.

Ferrando M. A., *Dios Padre en el evangelio de Juan*, Anales de la Facultad de Teología XLVII,1, Santiago de Chile 1996.

Figl J., *Der Atheismus* (párr. 6s), en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie. I: Traktat Religion*, Freiburg 1985, pp. 109-116.

Finance J. De, *La prueba de la existencia de Dios frente al ateísmo*, en *El ateísmo contemporáneo*, III, pp. 201-209.

Forte B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, ed. Paoline, 1985.

Freyer Th., *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluss an die Lehre von der 'Geisttaufe' bei Karl Barth* (Paderborner theologische Studien, 12), Paderborn 1982.

DIOS UNO Y TRINO I

Fries H., *Fe y ciencia*, en *Sacramentum Mundi*, III, col. 129-140.

Fries H., *La revelación*, en *Mysterium Salutis*, I, 1, Madrid 1969, pp. 207-286.

Galot J., *Cristo, revelador, fundador de la Iglesia, principio de la vida eclesial*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Verdad e Imagen, 109), Salamanca 1989, pp. 261-273.

Ganoczy A., *Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis*, en K. Lehmann y W. Pannenberg, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Dialog der Kirche, 1), Freiburg 1982, p. 49-79.

García Trapiello J., *El epíteto divino "Yahweh Seba.ot " en los libros históricos del Antiguo Testamento*, en *La idea de Dios en la Biblia. XXVIII Semana Bíblica Española* (Consejo superior de Investigaciones Científicas), Madrid 1971.

Garrigues J. M., *Le Filioque hier et aujourd'hui*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 345-348.

Garrigues J. M., *L'Esprit qui dit "Père!"*. *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque* (Croire et Savoir), Paris 1981.

Gassmann G., *Tradition*, en *Evangelisches Kirchenlexikon*, IV, col 925-930.

Geiselman J. R., *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (QD, 18), Freiburg 1962.

Genuyt F. M., *Le Mystère de Dieu* (Le Mystère Chrétien. Théologie dogmatique), ed. Desclée 1962.

Gesché A., *Dios para pensar. I: El mal. El hombre* (Verdad e Imagen, 135), Salamanca 1995.

Gesché A., *Dios para pensar. II: Dios. El cosmos*, (Verdad e Imagen, 136), Salamanca 1997.

Giblet J., *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament. Position du problème*, en J. Coppens (ed.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain 1976.

Gilson E., *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, Arch Hist Doct Lit Moyen Age 9(1934)5-51.

Girardi J., *Introduction*, en *Des Chrétiens interrogent l'athéisme. I, 1: L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Tournai 1967, pp. 17-102.

Gnilka J., *Erlösung. Biblisch-theologisch*, en *LThK³* III, col 800-805.

Gómez Caffarena J., *Raíces culturales de la increencia*, Razón y Fe 210(1984)273-285; 401-415; 211(1985)17-29.

González A., *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación* (Teología Latinoamericana, 21), San Salvador, 1994.

DIOS UNO Y TRINO I

González C. I., *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología*, Bogotá 1991, CELAM.

González del Cardedal O., *Boletín de soteriología*.

González Ruiz J. M., *El ateísmo en la Biblia*, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 23-37.

Gozzini et alii, *La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad actual*, Madrid 1968.

Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997.

Grillmeier A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, 2a ed., Freiburg 1982.

Guillet J., *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation* (Théologie, 18), ed. corregida, Paris 1954.

Guillet J., *Esprit de Dieu*, VThB, Paris 1964, col. 313-323.

Gunton C. E., *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The Bampton Lectures 1992*, Cambridge 1993.

Halleux A. de, *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, RTL 6(1975)3-30.

Halleux A. de, *Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit-Saint et l'addition du **Filioque** au symbole*, Irénikon 51(1978)541-469.

Halleux A. de, *La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, RTL 10(1979)5-39.

Halleux A. de, *Palamisme et scholastique*, en A. de Halleux, *Patrologie et oecuménisme* (BETHL, 93), Leuven 1990, pp. 782-815.

Hauschild W. D., *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*, en K. Lehmann y W. Pannenberg, *Glaubensbekenntnis*, pp. 13-79.

Hemmerle Kl., *Trinität und Zeit*, en M. Böhnke y H. Heinz, *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, pp. 348-360. Düsseldorf 1985.

Hemmerle Kl., *Ausgewählte Schriften I: Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, 1, Freiburg 1996.

Hemmerle Kl., *Ausgewählte Schriften II: Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, 2, Freiburg 1996.

Hilberath B. J., *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, Mainz 1990.

DIOS UNO Y TRINO I

- Hilberath B. J., *Pneumatologie*, en Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik* I, Düsseldorf 1992, pp. 445-552.
- Hilberath B. J., *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994.
- Hill W. J., *The Three-Personed God. The Trinity as Mystery of Salvation*, Washington 1982.
- Hödl L., *Anselm von Canterbury*, en *TRE* II, 759-778.
- Holzer V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995.
- Honnefelder L., *Atheismus. Philosophisch*, en *LThK*, I, 3 ed., col. 1133-1135.
- Hubert A., *La ratio fidei*, según Anselmo de Canterbury, *TV* 37(1996)293-306.
- Hubert A., *El argumento ontológico en la teología de san Anselmo*, *Anales de Teología* (Univ. Catol. de la S. Concepción), 1(1999)7-21.
- Hünemann P., *Tradition - Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, en D. Wiederkehr (Hrsg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (QD, 133), Freiburg 1991, pp. 45-68.
- Iersel B. M. F. van, *El Dios de los Padres*, Estella 1970.
- Imshoort P. van, *Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque de Théologie, III, 2), T. 1, Tournai 1954.
- Jacob E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque de Théologie), 2 ed., Neuchâtel 1968.
- Jankowski A., *Gesù e Spirito*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 741-747.
- Javelet R., *L'argument dit 'ontologique' et la 'speculatio'*, en *Spicilegium Beccense II*, 501-510.
- Jeremias J., *Théologie du Nouveau Testament* (Lectio Divina 76), Paris 1980.
- Jüngel E., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972.
- Jüngel E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.
- Jüngel E., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 88), München 1980.
- Kamlah E., *Geist*, en *ThBNT* I, 479-487.
- Kampling, *Tradition*, en *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, IV, 222-235.
- Käsemann E., *Geist und Geistesgaben im N. T.*, en *RGG³* II, col 1272-1279.

DIOS UNO Y TRINO I

Kasper W., *La fe y la ciencia frente al ateísmo*, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 129-149.

Kasper W., *El Dios de Jesucristo* (Verdad e imagen, 89), 2a ed., Salamanca 1986.

Kern W. y Splett J., *Teodicea*, en *Sacramentum Mundi*, VI, Barcelona 1976, col. 517-530.

Kern W. (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981.

Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985.

Kienzler Kl., *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Herder 1981.

Kleinknecht H. M., *Der Logos in Griechentum und Hellenismus*, en *TWNT* IV, pp. 76-89.

Koch K., *Schöpferischer Lockruf Gottes im Prozess der Welt. Perspektiven der Gottesfrage in der amerikanischen Prozess-Theologie*, en *Gott-Eine unausweichliche Frage* (Theologische Berichte, 12), Einsiedeln 1983, pp. 129-171.

Kraus H. J., *Theologie der Psalmen* (Biblischer Kommentar Altes Testament, XV, 3), Neukirchen 1979.

Kümmel W. G., *Theology of the New Testament. According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, London 1980.

Küng H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4a ed., Madrid 1979.

Kuss O., *Der Römerbrief*, Regensburg 1959.

LaCugna C. M., *God for us. The Trinity and Christian Life*, reimpresión, ed. HarperSanFrancisco 1973.

Ladaria L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Agape, 19), Salamanca 1998.

Lafont G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? I: Problématique*, Paris 1969.

La Potterie, I. de, *L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 791-808.

Latourelle R., *Théologie de la révélation* (Studia, 15), Desclée 1963.

Leblond G., *Point de vue sur la procession du Saint-Esprit*, *Revue Thomiste* LXXXVI, t. 78 (1978)293-302.

Leenhardt F. J., *Aperçus sur l'enseignement du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit*, p. 41s, en F. J. Leenhardt et alii, *Le Saint-Esprit*, Genève 1963, pp. 33-57.

Lefèbre A. y Delcor M., *Les livres deutérocanoniques*, en H. Cazelles, *Introduction à la Bible* II, Paris 1973, pp. 679-739.

DIOS UNO Y TRINO I

Légasse S., *Trinité I: Ecriture Sainte*, en *Dict Spir* XV, col 1288-1303.

Le Guillou M. J., *Le developpement de la doctrine sur l'Esprit Saint dans les écrits du Nouveau Testament*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 729-739.

Le Guillou M. J., *Dieu de la gloire, Dieu de la croix*, en *Evangelizzazione...*, pp. 165-181.

Lengsfeld P., *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico*, Madrid 1967.

Lengsfeld P., *La tradición en el período constitutivo de la revelación*, en *Mysterium Salutis*, I, 1, pp. 287-337.

Lengsfeld P., *Tradición y Sagrada Escritura: su relación*, en *Mysterium Salutis*, I, 1, pp. 522-557.

Lepp I., *Psicoanálisis del ateísmo moderno*, Buenos Aires 1963.

Libanio J. B., *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo 1992.

Link-Wieczorek V., *Trinitätslehre. Protestantische Tradition und ökumenische Diskussion*, en *EKL* IV, col 974-981.

Löhrer M., *Sujetos de la transmisión*, en *Mysterium Salutis* I, 2, pp. 625-669.

Löhrer M., *Propiedades y formas de actuación de Dios. Observaciones dogmáticas*, en *Mysterium Salutis* II, 2a ed. , Madrid 1965, pp 249-268.

Lois J., *Cristología en la teología de la liberación*, en J. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis* I, pp. 223-251.

Long A. A., *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, (Classical Life and Letters), London 1974.

Lorenzi L. De, *Il Dio di Paolo*, Sc Catt 117(1989)231-286.

Löser W., *Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe*, en *Trinität. Aktuelle...*, pp. 19-45.

Löser W., *Gott ist dreifaltig einer. Impulse aus dem Werk H. U. v. Balthasar*, en P. Reifenberg (hrsg), *Gott-das bleibende Geheimnis. Festschrift für Walter Seidel zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1996, pp. 117-130.

Lossky V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Les Religions, 13), Paris 1944.

Lotz J. B., *El ateísmo de Jean-Paul Sartre*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 294-306.

Lubac H. de, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956.

Lubac H. de, *El drama del humanismo ateo* (Ensayos, 58), 2a ed., Madrid, 1990.

Lubac H. de, *Sur le chapitre XIVe du Proslogion*, en *Spicilegium Beccense I*, 295-312.

DIOS UNO Y TRINO I

- Lys D, "*Rûach*". *Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 56), Paris 1962.
- Mackie J. L., *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982.
- Macquarrie J., *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967.
- Madec G., *Christus, scientia et sapientia nostra*, Rech Aug 10(1975)77-85.
- Madec G. , *Christus*, en *Augustinus-Lexikon* I, col 845-908.
- Malet A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956.
- Manteau-Bonamy H. M., *María y el Espíritu Santo en el Vaticano II*, Est Trin 19(1985)377-397.
- Margerie B. de, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Théologie Historique, 31), Paris 1975.
- Margerie B. de, *Trinité*, en *Catholicisme*, XV, col 333-353.
- Marías J., *San Anselmo y el insensato*, en *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid 1944, pp. 5-32.
- Martínez Peque M., *El Espíritu Santo y el matrimonio a partir del Vaticano II* (Studia Antoniana, 35), Roma 1991.
- Marx J. (ed.), *Atheisme et agnosticisme. Colloque de Bruxelles*. Mai 1968, Bruselas 1987.
- Ménard E., *La Tradition. Révélation, Ecriture, Eglise selon saint Thomas d'Aquin*, Desclée 1964.
- Messier M. M., *Salut*, en *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, XIII, col 752-769.
- Meyendorff J., *Palamas Grégoire*, en *Dict Sp*, 12, col 81-107.
- Miano, V. *El ateísmo y el Magisterio de la Iglesia*, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 59-81.
- Miano V, *Ateísmo*, en *Dic Teol Int* I-II, 501-521.
- Milano A., *Trinidad*, *Dic teol Interd* IV, 556-591.
- Minz K. H., *Gott ist Einer. Plakat einer Relecture der Gotteslehre*, en M. Böhnke y H. Heinz, *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, pp. 399-416.
- Molari C., *Trinità*, en S. Garofalo (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano secondo*, Roma 1969, col. 1935-1937.
- Molari C., *Dio*, en S. Garofalo (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, col. 1001-1007.

DIOS UNO Y TRINO I

Möller J., *Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte*, en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, I, pp. 73-94.

Moltmann J., *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Verdad e Imagen, 80), Salamanca 1983.

Moltmann J., *Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründungen und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre*, en *Trinität. Aktuelle...*, pp. 97-113.

Moltmann J., *Christliche Gründe für den modernen Atheismus*, en *Evangelizazione...*, pp. 253-260.

Moltmann J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 2a ed., München 1985.

Mondin B., *¿Cómo hablar de Dios hoy.? El lenguaje teológico*, Madrid 1979.

Moré-Pontgibaud Ch. de, *Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu* (Théologie, 36), Paris 1957.

Mori L., *La divinità dello Spirito Santo in S. Gregorio di Nisa. Le operazioni divine. La santificazione in particolare*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 163-180.

Moule C. F. D., *God, N. T.*, en *Int Dict Bible* II, pp. 430-436.

Muck O., *Doctrina filosófica de Dios* (Biblioteca de teología, 6), Barcelona 1986.

Muck O. y Ricken F., *Gottesbeweise*, en *LThK*, 3a ed., IV, 878-886.

Mühlen H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26), 4 ed., Münster 1966.

Mühlen H., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1968, 3ª ed..

Müller G. L., *Das trinitarische Grundverständnis der Kirche in Kirchenkonstitution 'Lumen Gentium'*, MThZ 45(1994)451-465.

Müller-Lauter W., *Atheismus. Systematische Darstellung*, en *TRE*, IV, pp. 378-436.

Neuner P., *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, en W. Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie. IV: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg 1988, pp. 51-67.

Nissiotis N. A., *Pneumatologie orthodoxe*, en Leenhardt, *Le Saint-Esprit*, 85-106.

Nitsche B., *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, en B. J. Hilberath (ed.), *Communio- Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (QD, 176), Herder 1999, pp. 81-114.

DIOS UNO Y TRINO I

O'Donnell J. J., *The Mystery of the Triune God*, New York 1990.

Oeing-Hanhoff L., *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, en *Trinität. Aktuelle...*, pp. 143-182.

Ortiz de Urbina I., *El Espíritu Santo en la teología del s. IV desde Nicea a Constantinopla*, en *El concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Semanas de Estudios Trinitarios, 17), Salamanca 1983, pp. 75-91.

Paliard J., *Prière et Dialectique*, Dieu Vivant (1946)53-70.

Palmieri A., *Filioque*, en *DTC*, V, col 2309-2343.

Panneberg W., *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, en W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 5a ed., Göttingen 1982, pp. 91-114.

Pannenberg W., *Die Offenbarung Gottes in Jesus vom Nazareth*, en J. M. Robinson y J. B. Cobb, *Theologie als Geschichte*, Zürich-Stuttgart 1967, pp. 135-169.

Pannenberg W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.

Pannenberg W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1979.

Pannenberg W., *Teología Sistemática* I, Madrid 1992.

Pannenberg W., *Offenbarung und 'Offenbarungen' im Zeugnis der Geschichte*, en Kern et alii, *Handbuch der Fundamental-Theologie. II: Traktat Offenbarung*, Freiburg 1985, pp. 84-107.

Parente P., *De mysterio Ecclesiae sub lumine unionis hypostaticae et corporis mystici*, en A. Schönmetzer (ed.), *Acta Congressus Internationalis de theologia concilii Vaticani II., Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati*, Vaticano 1968, pp. 37-47.

Paroz P., *Foi et raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans Albert et Gerhard Ebeling* (Lieux Théologiques, 8), Genève 1985.

Pattaro G., *Credibilidad de la revelación cristiana*, en *Dic Teol Interd* I-II, pp. 729-751.

Peñamaría de Llano A., *El Dios de los cristianos. Estructura introductoria a la Teología de la Trinidad*, Madrid 1990.

Pesch O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona 1992.

Petri H., *Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, I, 2c, Freiburg 1985.

Pfammatter J., *Propiedades y formas de la actuación de Dios en el Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* II, pp. 333-268.

DIOS UNO Y TRINO I

Philippon M., *La Santísima Trinidad y la Iglesia*, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Barcelona 1968, 3a ed., pp. 341-363.

Pikaza X., *Perspectivas pneumatológicas actuales. La cuestión del Filioque*, pp. 189-191, en *El concilio de Constantinopla I*, pp. 117-193.

Pikaza X., *La Trinidad. Reflexión bíblica filosófica*, en E. Schadel y U. Voigt, *Sein-Erkennen-Handeln...*, 373-385.

Post W., *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona 1972.

Pottmeyer H. J., *Normen, kriterien und Strukturen der Überlieferung*, en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, IV, pp. 124-152.

Pottmeyer H. J., *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, en D. Wiederkehr, *Wie geschieht Tradition?*, pp. 89-110.

Pottmeyer H. J., *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, IV, pp. 373-413.

Rad G. von, *Theologie des Alten Testaments*, 2t., 4 ed., München 1962, 1965.

Rad G. von, *Weisheit in Israel*, 2 ed., Neukirchen 1982.

Radlbeck R., *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1989.

Rahner K., *Theos en el Nuevo Testamento*, en K. Rahner, *Escritos de Teología* I, 3a ed., Madrid 1967?, pp. 93-167.

Rahner K., *Observaciones sobre el concepto de revelación*, en K. Rahner y J. Ratzinger, *Revelación y tradición* (QD, 7), Barcelona 1971, pp. 11-26.

Rahner K., *Advertencias sobre el tratado dogmático 'De Trinitate'*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1963, 105-136.

Rahner K., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, en *Mysterium Salutis* II, pp. 269-338.

Rahner K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 2a ed., Barcelona 1979.

Rahner K., *Ateísmo*, en *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona 1972, col 456-469.

Rahner K., *Trinidad*, en *Sacramentum Mundi* VI, Barcelona 1976, 731-748.

Rahner K., *Revelación*, en *Sacramentum Mundi*, VI, col. 78-103.

Rahner K., *Trinidad, Teología de la*, en *Sacramentum Mundi*, VI, col 748-759.

DIOS UNO Y TRINO I

- Rahner K., *Gracia. III: Exposición teológica*, en *Sacramentum Mundi*, III, col. 319-334.
- Rahner K., *La oscuridad de Dios*, en *Al servicio teológico de la Iglesia. Miscelanea dedicada a Yves Congar con motivo de su 70 aniversario*, Santander 1975, 229-246.
- Rahner K., *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología* IV, 53-101.
- Rahner K., *Gotteserfahrung heute*, en *Schriften zur Theologie*, IX, pp. 161-176.
- Rahner K., *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, en *Schriften zur Theologie*, IX, pp. 177-196.
- Rahner K., *Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, en *Schriften zur Theologie*, XV, pp. 133-138.
- Rahner K., *Die Sinnfrage als Gottesfrage*, *Schriften zur Theologie*, XV., pp. 195-205.
- Rahner K., *Ateísmo y cristianismo implícito*, en *El Ateísmo Contemporáneo*, IV, 103-118.
- Rahner K., *Kirche und Atheismus*, en *Evangelizzazione...*, pp. 203-219.
- Rahner K., *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica*, en A. Schönmetzer (ed.), *Acta Congressus Internationalis de theologia concilii Vaticani II. Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati*, Vaticano 1968, pp. 330-338.
- Rahner K. y Lehmann K., *Historicidad de la transmisión*, en *Mysterium Salutis*, I, 2, pp. 812-873.
- Ramos F. F., *Dios en la Biblia. 2. Nuevo Testamento*, en *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, pp.176-203.
- Ratzinger J., *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. Rahner y J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, pp. 27-76.
- Ratzinger J., *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung. Kommentar zum Prooemium. I und II. Kapitel*, en *Das zweite vatikanische Konzil* (Lexikon für Theologie und Kirche, 2a ed.), II, 498-528.
- Ritter A. D., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 15), Göttingen 1965.
- Rogues R., *Introduction*, en Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Sources Chrétiennes, 91), Paris 1963.
- Rolfes H., *Ateísmo-teísmo*, *Dic Conc Teol*, pp. 58-71.
- Rovira Belloso J. M., *Revelación de Dios, salvación del hombre*, 2a ed., Salamanca 1982.
- Rugieri G., *Revelación*, en *Dic Teol Int* IV, pp. 180-203.

DIOS UNO Y TRINO I

- Sahagún J. de, *Dios, horizonte del hombre* (Sapientia Fidei), Madrid 1994.
- Salmann E., *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentum* (Studia Anselmiana, 94), Roma 1986.
- Salvati G. M., *Espíritu Santo*, en *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, pp. 478-493.
- Sana I, *Redención. I: El gesto del redentor*, en *Dic Teol Int* IV, pp. 16-30.
- Saraiva Martins J., *Gesù Cristo*, en S. Garofalo, *Dizionario del Concilio Ecumenico VaticanoSsecondo*, Roma 1969, col. 1184-1197.
- Sattler D. y Schneider Th., *Gotteslehre*, en Th. Schneider (ed.), *Handbuch der Dogmatik* I, pp. 51-119.
- Scannone J. C., *El itinerario filosófico hacia el Dios vivo*, en CELAM, *Dios. Problemática de la no-creencia en América Latina* (Encuentro de profesores de teología y filosofía sobre el tratado de Dios. Lima, Julio 25-30 de 1974), Bogotá 1974, pp. 21-48.
- Schaeffler R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München 1973.
- Schaeffler R., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (QD, 94), Freiburg 1982.
- Schaeffler R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg-München 1995.
- Schaeffler R., *Religions-philosophie*, 2a ed., Freiburg-München 1997.
- Scheffczyk L., *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en *Mysterium Salutis*, II, pp. 135-191.
- Scheffczyk L., *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre*, en *Trinität. Aktuelle...*, pp. 47-72.
- Scheffczyk L., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (Katholische Dogmatik, 2), Aachen 1996.
- Schelkle K. J., *Teología del N. T. II: Dios estaba en Cristo*, Barcelona 1977.
- Schierse F. J., *La revelación de la Trinidad en el Nuevo testamento*, en *Mysterium Salutis* II, pp. 87-123.
- Schlosser J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 82), Salamanca 1995.
- Schlüter D., *Gottesbeweis*, en *HWPh*, III, col. 818-830.
- Schmaus M., *Teología Dogmática. I: La Trinidad de Dios*, Madrid 1960.

DIOS UNO Y TRINO I

Schmaus M., *Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologium Anselms von Canterbury*, en *Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969*, Stuttgart 1970.

Schmaus M., *Espíritu Santo*, en *Sacramentum Mundi*, II, col 814-826.

Schmidt W H., *Gott. Altes Testament*, en *TRE* XIII, 608-626.

Schmitz J., *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*. II, pp. 15-28.

Schmitz J., *La revelación* (Biblioteca de Teología, 15), Barcelona 1990.

Schmucker J., *Las fuente primarias de la fe en Dios* (Quaestiones Disputatae, 8), Barcelona 1971.

Schneider J., *Gott*, en *ThBLNT* II, 1, pp. 598-608.

Schulte R., *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, en *Mysterium Salutis* II, 49-84.

Schultz H. J. (ed.), *¿Es esto Dios?*, Barcelona 1973.

Schwager R., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

Schweizer E., ***Pneûma***, etc. *The New Testament*, ThWNT VI, pp. 396-455.

Schweizer E., "Pour que Dieu soit tout en tous" (1Cor 15, 28). *Contribution à la notion de l'image de Dieu dans les perspectives eschatologiques de Jésus et Paul*, en *La notion biblique de Dieu*, pp. 275-291.

Schweizer E., *El Espíritu Santo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 41), Salamanca 1984.

Sciaccia M. F., *Existencia de Dios y Ateísmo*, Buenos Aires 1963.

Seckler M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg 1980.

Seckler M., *Der Begriff der Offenbarung*, en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, II, pp 60-83.

Seckler M., *Atheismus. Theologisch*, en *LThK*, I, 3 ed., col. 1135-1139.

Seckler M., *Dei Verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*, en J. J. Petuchowski y W. Stolz (Hrsg), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (QD, 92), Freiburg 1981, pp. 214-236.

Segalla G., *Dio Padre di Gesù nel quarto vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo*, Sc Catt 117(1989)196-224.

DIOS UNO Y TRINO I

- Sequeri P. A., *Analogía*, en *Dic Teol Interd* I-II, pp. 400-412.
- Serenthà L., *Atributos de Dios*, en *Dic Teol Interd* I-II, pp. 522-535.
- Serenthà L., *Dios*, en *Dic teol Interd* II, pp. 263-279.
- Sesboüé B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. I: Problématique et relecture doctrinale* (Jésus et Jésus-Christ, 33), Paris 1988.
- Sesboüé B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. II: Les récits du salut: Proposition de sotériologie narrative* (Jésus et Jésus-Christ, 51), Paris 1991.
- Sesboüé B., *Salut*, en *DSp* XIV, col. 251-283.
- Sesboüé B. y Wolinski J. , *Le Dieu du salut* (Histoire des Dogmes, 1), ed. Desclée 1994.
- Siegmund G., *Friedrich Nietzsche*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, 251-276.
- Silanes N., *Panorámica trinitaria del Concilio*, Est Trin I(1967)7-44.
- Silanes N., *La Pneumatología del Vaticano II*, en *El concilio de Constantinopla I*, pp. 218-234.
- Silanes N., *"La Iglesia de la Trinidad". La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Koinonia, 14), Salamanca 1981.
- Silanes N., *Trinidad y misión en el Vaticano II*, Est Trin 15(1981)321-362.
- Silanes N., *Trinidad y Revelación en la 'Dei Verbum'*, Est Trin 17(1983)143-214.
- Silanes N., *El Espíritu Santo y la Iglesia en el concilio Vaticano II*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*. II, Vaticano 1983, pp. 1011-1024.
- Silanes N., *Vaticano II*, en *Diccionario teológico. El Dios Cristiano*, Salamanca 1992, pp. 1425-1433.
- Sillem E., *Dios. Atributos de Dios*, en *Sacramentum Mundi* II, 339-343.
- Slenczka R., *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion*, en K. Lehmann y W Pannenberg, *Glaubensbekenntnis*, pp. 80-99.
- Smulders P., *Esprit Saint. L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères. Pères latins*, col. 1279, en *Dict Spir* IV, col 1272-1283.
- Spick C., *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1979.
- Splett J., *Actualitas trina - personologisch. Über Menschsein als Bild des dreieinigen Gottes*, en E. Schadel (Hrsg), *Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 3), Frankfurt 1989, pp. 197-208.

DIOS UNO Y TRINO I

Staniloae D., *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 661-679.

Stenzel A., *Las maneras de transmitir la revelación. La liturgia como lugar teológico*, en *Mysterium Salutis*, II, 688-703.

Studer B., *Los Padres de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*, I, 2, pp. 669-687.

Studer B., *Gott und unsere Eslösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.

Studer B., *Gratia Christi-Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus* (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 40), Roma 1993.

Tommaso F., *Spirito Santo*, en S. Garofalo (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, col. 1867-1886.

Torres Queiruga A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Presencia Teológica, 34), 4a ed., Santander 1986.

Torres Queiruga A., *El problema de Dios en la modernidad*, Pamplona 1998.

Torres Queiruga A., *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Academia Christiana, 36), Madrid 1987.

Trütsch J., *La fe*, en *Mysterium Salutis*, I, 2, pp. 905-993.

Uríbarri G., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico 'monarchia' en la controversia 'monarquiana'* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, I, 62), Madrid 1996.

Vanhoye A., *Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux*, en J. Coppens (ed.), *La Notion biblique de Dieu...*, pp. 315-330.

Vanhoye A., *L'azione dello Spirito Santo nella Passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 759-773.

Vaux R. de, *Histoire ancienne d'Israël* (Études Bibliques), Paris 1971.

Verbeke G., *Logoi spermatikoi*, en *HWPh* V, col. 484-489.

Verges S., *Dios revelado por Cristo* (BAC), Madrid 1969.

Vergotte A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966.

Vergotte A., *Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme*, en *Des Chrétiens interrogent l'athéisme*. I, 1, pp. 211-252.

Vergotte A., *Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*, en *Des Chrétiens interrogent l'athéisme*. I, 1, pp. 431-500.

DIOS UNO Y TRINO I

- Vergotte A., *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles 1987, 2a ed.
- Verweyen H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991.
- Vignaux P., *Structure et sens du Monologium*, RSPTh (1947)192-212.
- Vignaux P., *Note sur le chapitre LXX du Monologion*, Rev Moyen Age Latin (1947)321-334.
- Vignaux P., *La methode de saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, en Id., *De Saint Anselme à Luther* (Études de Philosophie Médiévale), Paris 1976, pp. 111-130.
- Vignaux P., *Nécessité des raisons dans le Monologion*, RSPT 64(1980)3-25.
- Villegas B., *Teología del Espíritu Santo en la Escritura*, en CELAM, *Renovación en el Espíritu. Movimientos carismáticos en América Latina*, Bogotá 1977, 67-92.
- Virgulin S., *Il Filioque nel pensiero del teologo ruso V. B. Bolotov*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 355-363.
- Virgulin S., *La problemática en torno a la procedencia del Espíritu Santo*, en *El concilio de Constantinopla I*, pp. 93-115.
- Vives J., *Creer en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*, en *El concilio de Constantinopla I*, pp. 195-218.
- Vögtle A., *Der Gott der Apokalypse. Wie redet die christliche Apokalypse von Gott?*, en *La notion biblique de Dieu*, pp. 377-398.
- Vorgrimler H., *Notas teológicas sobre el ateísmo*, en *Mysterium Salutis*, III, pp. 598-617.
- Vorgrimler H., *Doctrina teológica de Dios* (Biblioteca de teología, 10), Barcelona 1987.
- Vorgrimler H., *Crítica creciente al teísmo*, Concilium 123(19787)295-309.
- Wagner H., *Erlösung. Dogmen- und theologiegeschichtlich*, en *LThK³* III, col 805-808.
- Wainwright A. W., *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1976.
- Waldenfels H., *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, (Handbuch der Dogmengeschichte, I, 1b), Freiburg 1977.
- Walgrave H. J., *La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs*, en *L'existence de Dieu* (Cahiers de l'Actualité Religieuse, 16), 2a ed., Tournai 1963, pp. 109-132.
- Weger K. H., *Tradición*, en *Sacramentum Mundi*, VI, col 692-703.
- Weger K. H., *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Barcelona 1986.

DIOS UNO Y TRINO I

Welte B., *El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo*, Concilium, núm. 16 (1966)173-189.

Werbick J., *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, Theologische Quartalschrift 176(1996)225-240.

Werbick J., *Trinitätslehre. Geschichte, ostkirchliche und römisch-katholische Tradition*, en EKL, IV, col 967-974.

Werbick J., *M. Trinitätslehre*, en Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf 1992, pp. 481-576.

Werbick J., *Eigenschaften Gottes*, en LThK³, col. 528-530.

Westermann Cl., *Elements of the Old Testament Theology*, Atlanta 1982.

Wiederkehr D., *Das Prinzip der Überlieferung*, en Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, IV, pp. 100-123.

Wolinski J., *La pneumatologie des Pères Grecs avant le Concile de Constantinople I*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 127-162.

Wucherer-Huldenfeld A. K., *Der Atheismus* (párr. 1-5), en W. Kern, *Handbuch der Fundamental-Theologie*, I, pp. 95-108.

Zahrnt H., *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966.

Zañartu S., *La conversión de San Agustín*, Mensaje 27(1978)32-40.

Zañartu S., *Cristología Bíblica B*, manuscrito.¹

Zañartu S., *La Ciudad de Dios según el "De civitate Dei" de San Agustín*, Mensaje 32(1983)398-404.

Zañartu S., *Dios en el Antiguo Testamento 1988*, manuscrito.

Zañartu S., *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa. Lógos e hypóstasis (persona) hasta fines del siglo IV*, TV 33(1992)35-58.

Zañartu S., *Historia del Dogma de la Encarnación desde el siglo V al VII*, Santiago de Chile 1994.

Zañartu S., *Pautas de las lecciones de una cristología para laicos 1995*, manuscrito.

Zañartu S., *Aspectos de la cristología de K. Rahner en "Introducción al concepto de cristianismo"*, TV 38(1997)228-244.

Zañartu S., *Algunos aspectos de la visión de Agustín sobre Dios*, TV 39(1998)270-287.

¹ Mis manuscritos son consultables en la Biblioteca de la Facultad de Teología o en Internet: www.puc.cl/facteo.

DIOS UNO Y TRINO I

Zañartu S., *El Dios del Nuevo Testamento. Ensayo de una forma de lectura pastoral espiritual de la Biblia*, en Sociedad Chilena de Teología, *La teología del Tiempo*, San Pablo (Santiago de Chile) 1998, pp. 203-229.

Zañartu S., *Historia del dogma trinitario hasta S. Agustín*, manuscrito.

Zañartu S., *Reflexiones sobre la fórmula dogmática del concilio de Calcedonia*, Teología y Vida 39(1998)155-184.

Zañartu S., *El Espíritu Santo y el cisma de la Iglesia ortodoxa*, La Revista Católica 98(1998)286-288.

Zañartu S., *El Espíritu y el Hijo. Breve reflexión teológica y ecuménica*, Anales de Teología (U.C. de la Santísima Concepción) 0(1998)45-54.

Zañartu S., *El Espíritu de Dios en el Nuevo Testamento. Ensayo de una forma de lectura pastoral espiritual de la Biblia*, en Sociedad Chilena de Teología, *Novenas Jornada Sociedad Chilena de Teología*.1998, Ediciones Universitarias de Valparaíso (UCV) 1999, pp. 233-268.

Zañartu S., *El Espíritu y el Hijo en la fe de la Iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el Filioque*, Teología y Vida 40(1999)278-311.

Zañartu S., *Nuestra oración al Padre*, Revista Católica 99(1999)278-281.

Zañartu S., *La monarquía del Padre*, Anales de Teología (U.C. de la Santísima Concepción) 1(1999)115-131.-*La monarquía del Padre*, Anales de Teología (U.C. de la Santísima Concepción) 1(1999)115-131.

Zañartu S., *Diálogo con los no creyentes*, Revista católica 100(2000)227-230.

Zañartu S., *Reflexiones sobre el ateísmo, la fe y las pruebas de la existencia de Dios*, en Sociedad Chilena de Teología, *El Padre*, Talca 2000, pp. 53-99.

Zañartu S., *El misterio de la Encarnación en la reflexión de la Iglesia*, Revista Católica 101(2001)13-19.

Zañartu S., *Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la redención. Presentación con algunos comentarios*, Teología y Vida 42(2001) 20-49.

Zañartu S., *¿Qué es la Redención?*, Revista Católica 101(2001)100-104.

Zizoulas J. D., *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 29-54.

Zubiri X., *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid 1997.

DIOS UNO Y TRINO I