

TRINIDAD

- I. Observaciones previas
- II. Doctrina de la Iglesia
- III. Sagrada Escritura
- IV. Resumen de la historia del dogma
- V. Representaciones trinitarias fuera del cristianismo

I. *Observaciones previas*

La unidad de Dios en tres personas es el misterio central de la fe cristiana. El cristianismo se diferencia esencialmente de todas las otras reli-

giones (→ revelación) por su afirmación de la existencia de tres personas en → Dios. Al mismo tiempo, la fe en la Trinidad proyecta su luz sobre todos los demás elementos del cristianismo. Sólo a partir de esta fe pueden ser comprendidas rectamente en su sentido ontológico y salvífico, y en toda su amplitud, la figura y la obra de → Jesucristo. Otro tanto ocurre con la existencia cristiana: no puede ser entendida en toda su riqueza y profundidad sino a partir de la fe en la Trinidad divina, es decir, como participación en la vida trinitaria de Dios, cuyo fundamento es la unidad con Cristo glorificado y que no llegará a su forma definitiva y plena hasta la *visión beatífica*. La estructura de toda la fe cristiana está determinada por la expresión *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*.

Para una comprensión analógica preliminar de la Trinidad se puede escoger entre dos caminos: el histórico y el analítico. El primero sigue en sus fases principales, la revelación que Dios ha ido haciendo de sí mismo. Siguiendo este camino, se ve cada vez con mayor claridad cómo el Dios único tiene un Hijo y un Espíritu, los cuales por su parte poseen una subsistencia independiente. En la vía analítica se toma como punto de partida toda la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad. En realidad, se deben relacionar ambos puntos de vista, porque el camino histórico sólo podrá ser seguido con resultados positivos si se tiene siempre en cuenta quién es aquel que se presenta en la → historia de la salvación; y el método analítico solamente adquirirá un sentido pleno si se toma en consideración la realidad que responde a los conceptos y que se hace perceptible en la historia.

Seguir el método analítico ofrece algunas ventajas, pues su empleo hace más inmediatamente comprensible el contenido de la fe en la Trinidad. Todo análisis debe partir del hecho de que la Trinidad constituye un → misterio impenetrable. Esto quiere decir que la realidad de la existencia de tres personas en Dios no puede ser descubierta por el hombre con los medios naturales de su → entendimiento. Y aun después de la revelación de la vida trinitaria de Dios, el hombre no puede entender de un modo positivo su posibilidad interna. Es obvio que la triple personalidad de Dios debe ser un misterio por el hecho mismo de que cualquier → persona creada es también un misterio.

La → Iglesia y la → teología utilizan para la presentación analógica y para la expresión de la fe (→ analogía) los conceptos de → *naturaleza* y *persona*. Estos dos conceptos expresan las dos categorías supremas de la existencia. Sin embargo, si se tomaran con respecto a Dios en el mismo sentido en que se usan habitualmente, se llegaría a confusiones muy difíciles de resolver e incluso a herejías. Sobre todo, un uso imprudente de la palabra «persona» conduciría inevitablemente a un triteísmo, es decir, al politeísmo. Estos conceptos sólo pueden ser utilizados analógicamente. Hay que comenzar por sublimar el sentido que tienen en nuestro lenguaje habitual.

Persona y naturaleza se oponen y se complementan. Por naturaleza entendemos aquello que existe para ser utilizado por nosotros: piedras, plantas, animales. La persona no es una parte destacada de la naturaleza, sino que se diferencia esencialmente de ella, aunque también es verdad que no puede

existir una persona sin naturaleza. En el concepto de persona está incluida la idea de que ella constituye un núcleo de ser y de acción que comprende en sí tanto el momento de la inmanencia como el de la trascendencia. La inmanencia comprende al mismo tiempo tres aspectos: autopertenencia, autorresponsabilidad (→ libertad) y autofinalidad (autodesarrollo). La trascendencia hace alusión a tres dimensiones: al mundo real, al tú creado (→ comunidad) y a Dios.

Con una expresión inadecuada, podría identificarse la personalidad con el yo. Este modo de proceder tiene la ventaja de que hace más fácilmente comprensible la relación entre naturaleza y persona. Tal relación consiste, en primer lugar, en que la naturaleza es imprescindible para la subsistencia de la persona. Además, el yo necesita de la naturaleza como un instrumento de trabajo. El yo actúa a través de la naturaleza: ve por medio del ojo, piensa con la inteligencia, quiere por medio de la voluntad.

Mientras en el mundo creado basta la naturaleza individual para ofrecer al yo el *principium quo* de su actividad, la naturaleza divina es de una plenitud tan sobreabundante que sólo puede ser agotada y presentada íntegramente por un triple yo.

II. Doctrina de la Iglesia

Después de estas observaciones previas podemos examinar el contenido de la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad. Se explica que la Iglesia dé un constante testimonio de su fe en la Trinidad y la defienda contra toda desfiguración posible si tenemos en cuenta la inagotable significación de la Trinidad para todo el cristianismo, la dificultad que el pensamiento humano sabe que debe encontrar ante la fe en este misterio y el peligro de que esa fe sea mal expresada. Exigen una especial consideración los siguientes testimonios de fe: el símbolo apostólico (DS 30; NR 828), una manifestación doctrinal del papa Dionisio (DS 112, 115; NR 127s), el símbolo de Nicea, del año 325 (DS 129; NR 829s), el símbolo de Epifanio, aproximadamente del año 374 (DS 44s; NR 832-835), el símbolo niceno-constantinopolitano (DS 75; NR 836), el símbolo del undécimo Sínodo de Toledo (675; DS 525-532; NR 144-154), el cuarto Concilio universal de Letrán (1215; DS 800-806; NR 455s), el Concilio de Lyon (DS 851s; NR 838-840), el Concilio universal de Florencia (DS 1330s; NR 157-162), la condenación de los errores trinitarios de Socino el año 1555 (DS 1880), la recusación por el papa Pío VI, el año 1794, de algunas expresiones equívocas (DS 2697), la proscripción de algunas expresiones trinitarias incorrectas del teólogo de Viena Anton Günther, el año 1857 (DS 2828), las manifestaciones de Pío XII sobre la unidad de la acción divina y sobre la inhabitación del Espíritu Santo (DS 3814s).

Según estas y otras declaraciones del magisterio, se puede describir el contenido esencial y obligatorio de la fe en la Trinidad de la siguiente forma: un solo Dios existe y vive en tres personas. Estas son realmente (numérica-

mente) distintas entre sí y, sin embargo, idénticas con la esencia divina, con la → sustancia divina. La unicidad de Dios está basada en la unicidad de la esencia divina. Por razón de esta unidad se puede afirmar que un solo Dios existe como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así se excluye claramente toda cuaternidad (esencia y tres personas). Sin embargo, para poder afirmar una diferencia real entre las personas es imprescindible admitir una diferencia virtual o formal entre la esencia divina y las personas. El Padre no tiene origen. El Hijo es engendrado por el Padre de la sustancia divina. El Espíritu Santo no es engendrado, sino espirado. Procede, en una sola espiración, del Padre y del Hijo como de un solo principio. En virtud de las procesiones, existen en Dios relaciones: éstas constituyen a las personas y también las propiedades personales, que son al mismo tiempo características distintivas de las personas. Las relaciones constitutivas son la paternidad, la filiación y la espiración (pasiva). Las tres personas están íntimamente unidas por razón de sus relaciones mutuas. Es válida la afirmación de que en Dios es todo uno, mientras no hay oposición de relaciones. Del mismo modo que la naturaleza divina, también toda actividad divina es común a las tres personas, mientras no se trate de la procedencia de alguna de las otras. Las personas divinas constituyen un solo principio, de una manera especial, en toda su acción *ad extra*. En este punto conviene, con todo, distinguir entre la acción de Dios como *creator mundi* y su actividad salvífica.

La doctrina de la Iglesia es la explicación de lo que afirman la Escritura y la tradición. La triple personalidad metafísica de Dios, tal como es enseñada por la Iglesia, se presenta —dentro de la historia de la salvación testimoniada por la Sagrada Escritura— principalmente (aunque no exclusivamente) como Trinidad económica, es decir, como una triple acción salvífica de Dios. Pero la Trinidad económica no es otra cosa que la revelación de la Trinidad metafísica.

III. *Sagrada Escritura*

El Dios único del AT envía al mundo, según el testimonio del NT, a su Hijo a fin de salvar al mundo. En unión con el Hijo, envía al Espíritu Santo para que transmita a los hombres la obra salvadora del Hijo. No se trata, por tanto, en la Sagrada Escritura directamente de la triple personalidad de Dios *en sí*, sino de su triple personalidad referida *a nosotros*. En su autorrevelación, Dios no ofrece simplemente una información acerca de sí mismo, sino que proporciona al hombre herido por el pecado, abandonado a sí mismo y dominado por su propia indigencia, un camino para llegar hasta la misma vida de Dios. El concepto capital que utiliza la Sagrada Escritura para designar la revelación que Dios hace de sí es el de misión o envío (para esta expresión véase: Mt 15,24; Lc 1,43; 7,3; 9,52; 14,32; 19,14.29.32; 20,20; 22,8; Jn 3,17; 3,34; 5,36; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 14,16s; 14,25s; 15,26s; 16,5-11; 17,3.8.21.23.25; 20,21; Hch 3,20; 3,26; 10,36; 1 Jn 4,9; 4,14; 1 Pe 1,12).

1. En el AT, dado su carácter de preparación para Cristo y una sombra de lo futuro, se pueden observar dos cosas (1 Cor 10,11; Gál 3,24; Heb 10, 1): por un lado, el AT alude a Cristo; por otro, no lo hace con toda claridad; es decir, contiene alusiones a una múltiple personalidad de Dios, pero no la descubre claramente.

Las expresiones con que se alude especialmente en el AT a una cierta pluralidad en Dios son las de → ángel de Yahvé, → palabra de Dios, espíritu de Dios y → sabiduría. Los creyentes del AT no podían entender tales expresiones sino a partir de la acción histórica de Dios. Sin embargo, vistas las cosas desde el NT, cabe descubrir en el AT alusiones a la triple personalidad de Dios y los inicios de la revelación del Dios trino.

2. Por lo que se refiere al NT, a pesar de la unidad que penetra toda la Escritura, los sinópticos presentan la Trinidad de un modo distinto a Pablo, y éste no lo hace lo mismo que Juan. Es cierto, en primer lugar, que todos ellos, manteniendo la fidelidad que exige el relato, se limitan a presentar un testimonio interpretado, es decir, teológico, de lo que han visto u oído de Cristo. De una manera especial es claro ese carácter de interpretación en el Evangelio de Juan. Pablo se encuentra, a este respecto, entre los sinópticos y Juan.

a) En los *sinópticos* se da testimonio de la Trinidad como tal en la aparición que sigue al bautismo de Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21s; Jn 1,32-34). El testimonio principal lo ofrece la misión encomendada por Jesús a los apóstoles, narrada en Mt 28,19s: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, convertid a todos en discípulos míos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Y mirad, yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo». La historicidad de esas palabras de Cristo no puede ser seriamente impugnada. Son palabras del Resucitado. Y es cierto que el Resucitado tiene un modo de existencia distinto al del Cristo histórico. Se puede, por tanto, admitir que hable de un modo diferente a como cabría esperar conforme a su modo normal de hablar durante su existencia histórica. El Cristo resucitado es, sin embargo, idéntico al Cristo histórico. Por lo que se refiere al sentido del texto, aparecen el Padre, el Hijo y el Espíritu como fuente de la vida transmitida en el → bautismo. El bautizado se une a ellos. Con ellos se compromete. La revelación de la Trinidad, por tanto, tiene lugar aquí también no por sí misma, sino referida a la → salvación del hombre. La Trinidad salvífica es, sin embargo, una figura que expresa la Trinidad metafísica. Padre, Hijo y Espíritu están mutuamente relacionados por una y repetida dos veces. Se les presenta con la misma categoría ontológica. Si queremos utilizar para ello una expresión filosófica, podríamos decir que se garantiza, junto a la personalidad claramente testimoniada del Padre y el Hijo, también la del Espíritu Santo. Es difícil determinar si una exégesis puramente filológica podría por sí sola llegar a ese mismo resultado. Pero si la Iglesia de Cristo entiende al Espíritu en sentido personal, puede con todo derecho apoyarse en el texto de Mateo.

Junto a estos textos sobre la Trinidad como tal aparecen otros en los que se alude a cada una de las personas. No es necesario hablar aquí del Padre como de primera persona (→ Dios, III, IV). Por lo que se refiere a la segunda persona divina, Jesús era consciente —conforme a los testimonios que aportan los Hechos de los Apóstoles y los sinópticos— de ser el enviado de Dios, al cual podían reconocer sus oyentes como único Dios vivo y verdadero, según la revelación del AT. Este es el Padre de Jesús: Padre no en el mismo sentido que lo es de los demás hombres (Mc 12,1-12). «En la misma ocasión, tomó Jesús la palabra y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque tú así lo quisiste. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,25-27). Jesús se sabe en posesión de la plenitud del Espíritu (Lc 4,18). Con él llega y se hace presente el → reino de Dios, el señorío de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20). Porque él es aquel en quien se decide la salvación o la condenación del hombre (Mc 13,9-13; 9,34-38; 10,17-27). Aquel que niega a Cristo es entregado al → juicio (Mt 11,20-24). Jesús tiene poder sobre la enfermedad, la → muerte y el → pecado. Las curaciones que él realiza son → signos de su poder de perdonar los pecados (Mc 2,1-12). El es el auténtico intérprete de la → ley (Mc 2,23-28; 3,1-6).

La expresión *Hijo* no demostraría por sí sola, según su contenido formal, una vinculación esencial de Jesús con Dios. Pero esa vinculación es afirmada por la forma como Cristo muestra su filiación. El se distingue, como Hijo, de los siervos y se atribuye unos poderes y derechos que, según la fe de sus oyentes, son exclusivos de Dios (Mc 10,28-31; 11,27-33; 12,1-12.35-44).

En cuanto al *Espíritu Santo*, actúa —según los sinópticos— tanto en los órganos de la revelación como en el mismo Cristo de las más variadas formas: Mt 1,18.20; 3,11.16; 4,1; 12,18.28; 12,31s; 28,19; Mc 1,8.10.12; 3,29; 13,11; Lc 1,15.35.41.67; 2,26ss; 3,29; 4,1.14; 10,21; 12,10, etc. Cristo dice de él: «Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo de hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo, no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Mt 12,31s; Lc 12,10; en Mc 3,29s se compara la blasfemia contra Jesús con el pecado contra el Espíritu Santo). La divinidad del Espíritu Santo está aquí claramente expresada. No puede, sin embargo, afirmarse con toda seguridad que los oyentes de Cristo se percataran también del carácter personal del Espíritu Santo. Las palabras más claras sobre el Espíritu Santo no las dirigió Jesús a la multitud, sino al pequeño círculo de sus discípulos: «Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de cómo o qué habéis de responder o decir, porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que habéis de decir» (Lc 12,11ss). También antes de su ascensión promete Jesús el Espíritu Santo a sus discípulos (Hch 1,8). Si Juan bautizaba solamente con agua, los → apóstoles serían después de unos días invadidos por el Espíritu Santo. En la fuerza de ese Espíritu

darán ellos testimonio del Señor en Jerusalén, en Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra. En Pentecostés es enviado realmente el Espíritu Santo sobre toda la comunidad de los creyentes en Cristo reunidos en Jerusalén (Hch 2,1-5). El Espíritu dirige y guía a la Iglesia. El es el principal actor en todos los acontecimientos (Hch 5,3.9.32; 15,28). El elige a Pablo como predicador de los gentiles (Hch 13,2-4). El es el guía invisible de su actividad misionera. El arranca a Pablo del terreno difícil de Asia para llevarlo a los campos fecundos de Europa (Hch 16,6s). Le anuncia los dolores y angustias que le aguardan en la prisión (Hch 20,22s; 21,10s). La mentira de Ananías y Safira es un pecado contra el Espíritu Santo, porque es el Espíritu el que conduce a la Iglesia (Hch 5,3.9). Desde Samaría (Hch 8,14-17) y desde Efeso (Hch 19) se anuncia una forma especial de comunicación del Espíritu Santo. (Especialmente expresiva es sobre todo la narración de lo acaecido en Efeso. Allí encuentra Pablo algunos discípulos de Juan Bautista que no habían oído nada del Espíritu Santo. Pablo no se limita a anunciárselo, sino que se lo comunica por la imposición de manos). El Espíritu Santo es descrito en los Hechos de los Apóstoles siguiendo la línea de las imágenes veterotestamentarias, como fuerza de Dios, don de Dios, fundamento de la salvación (1,8; 2,17s; 2,38; 2,4; 4,8; 8,39; 8,15-19; 9,17; 10,44.47; 13,9.52, etc.). Pero también aparece frecuentemente con características personales. Actúa en aquellos que creen en Cristo, especialmente en los apóstoles y en los demás miembros destacados de la comunidad (cf. Hch 4,8.31; 6,3; 7,55; 8,15.17s; 9,17; 10,44s; 11,5.24; 13,9; 19,2.6.21). Es el inspirador de la Escritura (Hch 1,16; 4,25; 7,51; 28,25). Está en relación con los hombres y en relación con Dios, que es quien lo envía. Hay, por un lado, una distinción entre Dios y el Espíritu; pero, por otro, el mismo Dios está presente en el Espíritu, enviado por él.

Partiendo de estos pasajes, la Iglesia pudo, como intérprete auténtica, desarrollar la personalidad del Espíritu Santo como tercera persona divina. La palabra Espíritu tiene claramente en los sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles una múltiple significación. En algunos pasajes no se ve que el concepto neotestamentario de Espíritu se eleve por encima del veterotestamentario. En otros, por el contrario, aparece claramente la personalidad del Espíritu. Esta personalidad no significa lógicamente que el Espíritu se encuentre junto al Padre de un modo independiente. Su personalidad supone, por el contrario, una íntima e inseparable relación con el Padre y el Hijo en sí mismos. Así, se puede decir de él que es al mismo tiempo un don celestial (Hch 2,38; 9,18s) y una Persona celestial.

b) La teología del apóstol → *Pablo* ofrece un matiz total y claramente trinitario. También de él se puede afirmar que da testimonio primariamente de una Trinidad actuante en la economía de la salvación, pero que ésta proyecta su luz sobre la Trinidad metafísica. Baste aludir a los siguientes textos trinitarios: Rom 1,1-7; 5,1-5; 8,3s; 8,8s; 8,11; 8,16s.20-30; 14,17s; 15,16-19; 15,30; 1 Cor 2,6-16; 6,11; 6,15-20; 12,3-6; 2 Cor 1,21s; 3,3-6.10-17; 4,13s; 5,5-8; 12; Gál 3,1-5; 3,11-14; 4,6; 5,21-25; Ef 1,3-13; 1,17; 2,22; 3,5-7; 3,14-17; 4,4-6; 4,30-32; 5,18-20; Flp 3,3; Col 1,6-8; 1 Tes 1,

6-8; 4,2-8; 5,18s; 2 Tes 2,13s; Tit 3,4-11; Heb 2,2-4; 6,4-6; 9,14; 10, 20-21. Por lo que se refiere a cada una de las personas, Pablo ha percibido a Cristo, en su camino hacia Damasco, como una figura y un poder luminosos. Cristo es para él la misma imagen del Dios invisible (2 Cor 4,4; Col 1, 15). La palabra «imagen» significa en el mundo de las expresiones paulinas tanto como aparición, como manifestación de una realidad invisible. La imagen es de la misma categoría que la realidad que refleja. La → imagen de Dios es el Hijo amado de Dios (Col 1,13). El Hijo existe, en su condición esencial de Dios, antes que el mundo existiera (Flp 2,6). Por ello es Dios del mismo modo que el Padre (Rom 9,5). El Padre lo ha enviado a él, su Hijo, al mundo (Gál 4,4) a fin de que nos redima del pecado y nos traiga la filiación divina. En él, por tanto, Dios nos ha reconciliado consigo y nos ha aceptado como hijos (Ef 2,12-18; Rom 3,23s; 5,10; 8,17.19; Gál 3,26s). Por la fe en Cristo alcanzamos la paz en Dios y en el Señor Jesucristo (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). El Cristo que nosotros alcanzamos por la fe existe con una existencia glorificada. Desde esa existencia actúa como cabeza de la Iglesia, cuyos miembros son todos los que creen en Cristo (Ef 4,11-16; Rom 12,5; 1 Cor 10,17; 12,13; Col 2,19). Como tal, es él para todos fuente de → vida, del mismo modo que el primer → Adán fue el origen del pecado y de la muerte (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,22.45.48). Cada individuo queda unido a Cristo por su incorporación a la Iglesia. El creyente existe «en» Cristo, en su reino espiritual y celestial, en la esfera de su acción, y Cristo existe «en» él. El Cristo poderoso en su acción sobre los hombres, el Cristo ensalzado es el Señor en la vida de los que creen en él (Gál 1,19s; Rom 6,3-11; Col 3, 9-11; 1 Cor 1,30s). La persona de Cristo vive y reina en el creyente (Gál 2, 19s). Jesús es el Señor (Rom 10,9; 1 Cor 12,3). Como tal, es también juez (1 Cor 4,4s; 5,5; 2 Cor 1,14; 1 Tes 5,2; 2,19; 3,13; 5,23; 1 Tim 6,14). El Cristo glorificado es espíritu que vivifica (1 Cor 15,45). Posee el Espíritu no por participación, sino por naturaleza y en plenitud (2 Cor 3,17). Por eso puede ser la vida, la sabiduría, la fuerza de los creyentes (1 Cor 1,24; Col 1, 29; 3,4; Flp 4,13).

Cristo envía a quienes creen en él, según el testimonio de Pablo, el Espíritu de Dios. Este es en los cristianos el fundamento de una vida nueva, verdaderamente divina, pues Cristo es el primogénito entre muchos hermanos, que posee sin límite el Espíritu y comunica a todos aquellos que están unidos a él por medio del bautismo los dones del Espíritu que él posee en toda su plenitud. Sin el Espíritu comunicado por Cristo, todo es pecado y debilidad. El hombre lleno del Espíritu se encuentra, por el contrario, tan estrechamente unido al Señor que forma con él un solo espíritu (Rom 7,6; 8,4ss; 1 Cor 6,17; 2 Cor 12,18; Gál 5,16-25).

Según estos testimonios de Pablo, el Espíritu es un principio divino. Pero hay que ver si el Espíritu es algo más que una fuerza impersonal. En favor de su carácter personal parece argüir la afirmación de que él vive en nosotros (Rom 8,9-11; 1 Cor 3,16; 2 Tim 1,14), del mismo modo que Cristo vive en nosotros (Rom 8,10-16; 2 Cor 3,5; Ef 3,17); que somos justificados en el Espíritu (1 Cor 6,11) y en Cristo (Ef 1,13), santificados en el Espíritu

(Ef 2,22) y en el Señor (Ef 2,11); que penetra nuestros corazones e intercede por nosotros como Cristo (Rom 8,27-34); que es enviado por Dios a nuestros corazones lo mismo que es enviado el Hijo (Rom 8,9-11; 8,26s; Gál 4,6; 4,4; 1 Cor 6,19; 3,16). El Espíritu distribuye los dones como quiere (1 Cor 12,4-11). Por otra parte, parece que el Apóstol entiende el Espíritu como función (o como propiedad) de Dios al decir de él que es el Espíritu de Dios (Rom 8,9-14; 1 Cor 2,14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2 Cor 3,3; Ef 3,16; Flp 3,3), el Espíritu del Señor (2 Cor 3,17s), el Espíritu de su Hijo (Gál 4,6), el Espíritu de Jesucristo (Flp 1,19). Sin embargo, parece indudable que Pablo entiende el Espíritu con un carácter personal en los pasajes de 2 Cor 3,17; 1 Cor 6,11; 2 Cor 3,13 y Rom 5,15. El juicio de conjunto sobre los textos paulinos lleva a afirmar que también para él la palabra «espíritu» tiene un doble sentido: personal e impersonal. Ambas significaciones van unidas. En ocasiones destaca la una y en ocasiones la otra. Repetidamente, sobre todo en 2 Cor 3,17, se identifica a Cristo con el Espíritu. En general, sin embargo, el Apóstol distingue claramente entre el Espíritu y Cristo glorificado.

c) El apóstol Juan utiliza en el prólogo de su Evangelio la expresión «Logos» para designar a la segunda persona divina. Este término puede provenir del gnosticismo, con el cual polemiza Juan a lo largo de todo su Evangelio (→ gnosis). La característica capital del Logos es la historicidad, en contraposición a los otros λόγοι anunciados en su tiempo (Jn 1,14; cf. especialmente 1 Jn 1,1-3). El Logos preexistía antes del tiempo, estaba en Dios, él mismo era Dios y se hizo hombre en el tiempo. La finalidad de la afirmación de Juan no es simplemente informar sobre la existencia del Logos, sino insistir en la comunicación de la vida divina que hace posible el Logos encarnado.

En el resto del Evangelio no se vuelve a utilizar la palabra «Logos». Ocupa su lugar la palabra «Hijo»: palabra más cercana, que expresa directamente la personalidad y la plenitud de vida de la segunda persona divina. Nos volvemos a encontrar, sin embargo, con la palabra «Logos» en la primera carta de Juan y en el Apocalipsis. En Ap 19,11-13 se describe cómo Juan ve el cielo abierto, de donde desciende alguien cuyo nombre es «fiel» y «verdadero», que juzga y camina en justicia, cuyo ojo es como una llama de fuego y en cuya cabeza lleva muchas coronas. Luego se añade que su nombre es Logos (Palabra) de Dios. Con esta descripción, que suena como un eco del libro de la Sabiduría, se alude a la misión judicial del Hijo eterno de Dios (cf. Ap 1,16).

En el Evangelio se explana más lo que en el prólogo se dice sólo esquemáticamente. La utilización del vocablo «Hijo» en lugar del de «Logos» hace patente, con formas e imágenes siempre cambiantes, tanto la existencia personal del Señor como su naturaleza divina, su distinción del Padre y su relación esencial con él. El Hijo es anterior a las razas más antiguas, anterior al mundo entero, pues existe antes que todas las cosas (Jn 3,11-13; 6,46; 8,23.38.58; 17,5). Todo se lo debe al Padre (Jn 5,36.23.27; 3,35; 13,3; 16,15). Pero, al mismo tiempo, es una sola cosa con el Padre en el ser y en

el obrar. El Padre está en él, y él está en el Padre. El que ve al Hijo ve también al Padre (Jn 14,10s.20.7.9; 10,37; 17,21). Cristo es Señor y Dios (Jn 20,28). La vida eterna consiste en conocer a Dios y a aquel a quien Dios ha enviado, Jesucristo (Jn 17,3). La unidad entre el Padre y el Hijo es fundamento y modelo de la → unidad de los cristianos entre sí (Jn 14,20).

Juan da un testimonio clarísimo del carácter personal del Espíritu Santo en el Sermón de la Cena que él pone en boca de Cristo. Así, pues, Cristo: «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado que estará con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce; vosotros lo conocéis, porque él permanecerá en vosotros» (Jn 14,16s). «Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; pero el Abogado de la salvación (defensor), el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,25s). «Cuando venga el Abogado que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí; y vosotros también daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn 15,26s). «Mas ahora voy al que me ha enviado y nadie de vosotros me pregunta: ¿adónde vas? Más bien, porque os he hablado de estas cosas, vuestro corazón se ha llenado de tristeza. Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré. Y en viniendo, él convencerá al mundo de que hay un pecado, una justicia y un juicio. Un pecado, porque él no cree en mí; una justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; un juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado» (Jn 16,5-11).

Estos pasajes aclaran cómo el Espíritu prometido por Cristo no es simplemente una fuerza, sino una persona. El Espíritu Santo prosigue la obra de Cristo, desarrolla actividades personales, es distinto tanto del Hijo como del Padre (el mismo hecho gramatical de que, a pesar del neutro griego πνεῦμα, se utilicen para designar al Espíritu los masculinos αὐτός o ἐκεῖνος puede ser un testimonio de su carácter personal). Las siguientes expresiones muestran cómo el Espíritu está íntimamente relacionado con el Hijo y, sin embargo, es distinto de él: él tomará de lo mío; y también: a quien yo os enviaré (Jn 16,7.14). Cristo cumple su promesa después de la resurrección (20,21-35). El texto de 1 Jn 5,5-8 sería un testimonio escriturístico formal si no contuviera importantes interpolaciones, las cuales aparecen por primera vez en España en el siglo IV.

IV. *Resumen de la historia del dogma*

La revelación bíblica de la triple personalidad de Dios fue aclarada a lo largo de los siglos en su contenido con ayuda de conceptos filosóficos, y al mismo tiempo fue defendida contra falsificaciones y ataques. Cuanto más profundas fueron las objeciones, tanto más agudamente se afinaron los con-

ceptos. La palabra «Trinidad» es empleada en Oriente ya por Teófilo de Antioquía (τριάς) y en Occidente por Tertuliano (*trinitas*).

En general, se puede afirmar que la fe en la Trinidad se encuentra en la liturgia del bautismo (Did 7; Justino, *1 Apol.*, 61; Ireneo, *Adv. Haer.* III, 17,1; Tertuliano, *De Bapt.*, 13; Orígenes, *In Rom.*, 5,8; Cipriano, *Ep.*, 73, 18), en el símbolo apostólico, en las reglas de fe transmitidas por los siglos II y III (Ireneo, *Adv. Haer.* I, 10,1; Tertuliano, *De praescript. Haer.*, 13; *Adv. Prax.*, 2; *De virginum velamine*, 1; Orígenes, *De Princ.* I, Praefatio 4-10; Novaciano, *De Trin.*, 1; especialmente clara es la profesión de fe de Gregorio Taumaturgo, † hacia 270); y, finalmente, en las antiguas doxologías cristianas, y no solamente en aquellas que presentan una forma subordinativa (δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι ἁγίῳ: Basilio, *De Spir. Sancto* I, 9), sino también en las de forma coordinativa (gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo).

Veamos ahora el desarrollo de la historia del dogma. G. Aeby ha mostrado cómo a partir del concepto de misión la fe en la Trinidad ha llegado, en el tiempo posbíblico, a una claridad cada vez mayor. La filosofía platónico-estoico-neoplatónica proporcionó a los Padres el material conceptual (→ platonismo y neoplatonismo). La influencia de la filosofía en la reflexión sobre el concepto de misión no significa que la fe bíblica haya sido sofocada por el helenismo. Este se limita a ofrecer ayudas útiles para solucionar la problemática de la unidad y la trinidad surgida de las reflexiones en torno al concepto de misión. Del concepto de misión surgió primero la tendencia hacia un determinado subordinacionismo, ya que el enviado está sometido a aquel que lo envía. Algunas expresiones bíblicas parecen también guiar en esa misma dirección (por ejemplo, «el Padre es mayor que yo», Jn 14,28). Una manifestación concreta de esa tendencia es la explicación que se dio a las teofanías del AT. Fueron atribuidas al Logos. El Padre permanece invisible, mientras el Logos se hace visible. Así puede él mediar entre el Dios invisible y el mundo visible. El Logos fue engendrado por el Padre con vistas a la → creación del mundo. Durante largo tiempo resultó difícil para el pensamiento teológico distinguir entre la misión del Logos, es decir, su función en el mundo, y su generación, esto es, su origen eterno como Dios. La utilización de la filosofía estoica, con su explicación de la expansión y de la contracción, pudo llegar a subrayar claramente aquello que parece estar incluido en el concepto bíblico de misión o envío. El sujeto de este proceso es el Logos entendido panteísticamente. Estas tendencias subordinacionistas se encuentran en casi todos los Padres y escritores eclesiásticos de los siglos II y III: Justino, Atenágoras, Teófilo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Orígenes, Eusebio. El subordinacionismo defendido por estos teólogos debe explicarse como un intento no logrado de conciliar el monoteísmo con la verdadera filiación divina de Jesucristo. Los teólogos intentaron una y otra vez explicar las misiones partiendo de un orden metafísico interno de la vida divina y comprenderlas como expresión de un orden metafísico intradivino. La transposición de las diferencias al ámbito intradivino hizo ver cada vez más claramente la antinomia entre unidad y trinidad. Se comprende que en

este punto surgiera toda una serie de intentos heréticos: simplificaciones racionalistas del problema. Unas veces se negó la trinidad, otras la unidad, otras la igualdad de las personas. El primer peligro apareció con el modalismo, patripasianismo y sabelianismo. Según estas doctrinas, las tres personas serían únicamente aspectos del único Dios manifestado en la historia de la salvación. Conforme a esto, existiría una doctrina sobre la Trinidad para nosotros, pero no existente en sí misma. El segundo peligro es el triteísmo, la doctrina de tres Dioses semejantes entre sí, del mismo modo que tres hombres semejantes entre sí son una sola cosa. Una forma especial de triteísmo es el subordinacionismo arriano. El subordinacionismo pudo surgir de los mismos términos del problema, o bien de la doctrina judía sobre los ángeles, o bien de la concepción neoplatónica del *éon*. El arrianismo sobrepasó las tendencias de su tiempo no sólo por el contenido material de sus afirmaciones, sino también —y esto es lo decisivo— por sus intenciones. Mientras los Padres querían afirmar la igualdad de las personas sin que sus explicaciones tuvieran demasiada fortuna, con el arrianismo nació una doctrina consciente y aceptada que tomaba como base los desafortunados intentos de explicación del problema. En el Concilio de Nicea, la Iglesia propuso como verdad revelada y presentó como doctrina obligatoria la unidad esencial en el sentido de unicidad de esencia y, por ello, la igualdad de las personas divinas.

Los siglos IV y V están llenos de luchas contra doctrinas heréticas sobre la Trinidad y de esfuerzos por imponer la doctrina del Concilio de Nicea. Primero se trató solamente de la relación del Hijo con el Padre. Aproximadamente a partir del año 360 se incluyó también al Espíritu Santo en la discusión, extendiéndose a él la *homousía*. Protagonistas de la lucha fueron ante todo Atanasio y los Padres capadocios (Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Basilio). Atanasio y Basilio fueron los creadores de una teología del Espíritu Santo y prepararon la definición del Concilio de Constantinopla (382). En la teología occidental es Agustín quien representa el punto cumbre (*De Trinitate*). En la disputa en torno al Concilio de Nicea encontramos dos concepciones distintas: la llamada griega y la alejandrino-latina. Aunque no se debe exagerar su diferencia, hay que reconocer que es característica. En la concepción defendida en Oriente por Gregorio Nacianceno, Basilio y Gregorio Niseno, y en Occidente por Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán, el interés se concentra en las personas, especialmente en la *persona del Padre*; en la concepción alejandrino-latina (representada por Atanasio y Agustín) se mira más bien a *la esencia única*. El peligro de la primera concepción es el subordinacionismo; el de la segunda, el sabelianismo. Pero, en cualquier caso, no se trata más que de un peligro. En la primera concepción queda la unicidad de Dios un tanto en sombra; en la segunda, la trinidad de personas. La teología griega del siglo IV ve la unidad como radicada en el Padre; para esto se apoya en la Escritura y en el desarrollo continuado de la doctrina de la Trinidad. Los teólogos capadocios intentaron aclarar la igualdad de las personas introduciendo el concepto de relación. Padre e Hijo representan relaciones. Consecuentemente, se aplicó también el con-

cepto de relación al Espíritu Santo cuando la reflexión teológica se orientó hacia él. Agustín acepta la explicación de las personas como relaciones en su propia teología de la Trinidad, aunque sin utilizar el vocablo «relación».

La *terminología* constituye una especial dificultad. Durante mucho tiempo no se pudo encontrar la expresión adecuada para designar la realidad a que se refiere la unidad ni aquella a que se refiere la Trinidad. Plotino llamó hipóstasis a la forma más elevada de la divinidad y a sus emanaciones. Orígenes designó con el nombre de hipóstasis a las tres personas divinas; éstas están unidas mutuamente por la coincidencia, por la identidad de la οὐσία. En la teología latina se habló tanto de *tres substantiae* como de *tres personae*. El último de estos términos, creado por Tertuliano, se impuso; el primero fue rechazado. El Concilio de Nicea utiliza con el mismo significado las expresiones ὑπόστασις y οὐσία. Atanasio, el intrépido precursor del Concilio de Nicea, habla lo mismo de una sola οὐσία que de una sola hipóstasis. Por otra parte, el Sínodo de Antioquía, del año 268, rechazó como sabeliana la palabra ὁμοούσιος de Pablo de Samosata. Fue, sin embargo, Basilio el que utilizó y condujo a la victoria las formas —inventadas anteriormente a él— de μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (no πρόσωπα); pero entendió οὐσία como un concepto general de esencia, no como una sola esencia numéricamente. Hacia el año 380 se llegó a un acuerdo sobre las fórmulas τρεῖς ὑποστάσεις ἡγουν τρία πρόσωπα (DS 421). Pero hasta Leoncio de Bizancio no se consiguió una verdadera claridad en Oriente. En la teología latina fue Agustín quien —siguiendo a Tertuliano, gran creador de lenguaje—, después de mucho tiempo de dar vueltas a la problemática terminológica, acordó convencionalmente hablar de *una essentia* y *tres personae*.

Además, Agustín enriqueció de una vez para siempre la teología de la Trinidad con su explicación metafísico-psicológica, muy por encima de la idea de la unidad lograda por influjo del neoplatonismo. En la vida espiritual del hombre (*mens, notitia, amor*; o bien *memoria, intelligentia, voluntas*) ve Agustín un reflejo de la vida trinitaria divina. El da una interpretación tal a esa concepción que no sólo resulta importante el punto de vista formal —sea éste entendido estática o dinámicamente—, sino también y sobre todo el aspecto de su contenido material. En la explicación de la analogía, Agustín aparece influido por Plotino en algunos puntos. Apenas si ejerció influjo el neoplatónico Mario Victorino con su expresión ternaria *esse, vivere, intelligere*.

Según Agustín, los actos de la generación y de la espiración dentro de Dios deben entenderse como actos espirituales de conocimiento y de → amor. Este descubrimiento no se olvidaría en adelante. En la Edad Media fue adoptado y ampliado plenamente por Tomás de Aquino y, en parte, por Buenaventura.

Agustín ofrece el fundamento decisivo para afirmar la procedencia del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo como de *un solo* principio. La diferencia frente a los griegos es más de naturaleza formal que real. En la doctrina griega se muestra claramente que el Hijo recibe del Padre su actividad espiradora. La unidad del principio espirador queda latente. En la doc-

trina agustiniana es esta última la que aparece con mayor claridad, mientras que queda en penumbra el hecho de que el Hijo reciba del Padre su actividad espiradora. Esa verdad es, sin embargo, afirmada por Agustín sin reticencias. La supone cuando dice que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, pero *principaliter* del Padre. En realidad concuerdan totalmente la fórmula coordinativa y la subordinativa.

Para comprender la doctrina trinitaria de san Agustín es de la mayor importancia observar cómo él relaciona íntimamente el aspecto metafísico con el de la historia de la salvación. Concede que los neoplatónicos (Plotino, Porfirio) han llegado al reconocimiento del Logos; pero les reprocha no haber reconocido la → encarnación. Aquí se puede ver cómo Agustín se inclina mucho más del lado de la historia de la salvación que del de la metafísica.

De forma puramente metafísica, y sin utilizar la psicología proyectada por Agustín sobre la Trinidad, ésta fue explicada por Boecio. Pero es sobre todo el concepto de persona el que motiva la influencia de Boecio sobre la Edad Media: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. Esta definición no podría bastar plenamente, puesto que ninguno de los conceptos utilizados podía ser aplicado a la Trinidad sin ser antes corregido. En el siglo XII, Ricardo de San Víctor sustituyó la definición de Boecio por la de *intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*. Boecio utiliza para su explicación de las personas divinas el concepto aristotélico de relación en un sentido esencialmente más sistemático que Agustín, confiriendo así a este concepto toda su fuerza de penetración. En su concepto de relación está contenido en germen todo lo que más tarde será desarrollado por Tomás de Aquino: la explicación de la relación como un accidente con carácter propio. El *inesse* determina el carácter del accidente; el *adesse* le confiere su especificidad. El *inesse* coincide con la esencia divina, puesto que en Dios no hay ningún accidente. Desde el punto de vista del *adesse*, la relación es distinta de la esencia divina, y así puede dar origen a distintas personas. Los teólogos de la Edad Media aprovecharon la doctrina trinitaria de Agustín y de Boecio. En el siglo XII, a partir de la concepción de Boecio, la doctrina sobre Dios se fue separando de la doctrina sobre la Trinidad en el sentido de nuestra habitual teología sistemática.

Antes de la definitiva sistematización en el siglo XIII, tiene lugar en el siglo XII un intento original y decidido, en el cual tal vez influyeron algunas observaciones ocasionales de san Agustín. Su autor es Ricardo de San Víctor, quien habló del Padre y del Hijo como *diligens, dilectus* y *condilectus*. En la *condilectio* vio él la garantía del amor desinteresado. También juzgó (juntamente con otros) que se pueden encontrar razones «necesarias» para la Trinidad. Pero esta necesidad sólo se puede entender hipotéticamente: los argumentos tienen una necesidad interna, pero solamente son perceptibles como tales para nosotros supuesta la revelación. Esto es especialmente válido para el concepto del *summum bonum*, del cual intenta Ricardo de San Víctor deducir, guiado por esquemas neoplatónicos, la doctrina de la Trinidad. Su doctrina trinitaria tuvo cierta influencia en la → teología franciscana del siglo XIII, pero cayó pronto en el olvido.

En el siglo XII, Gilberto de Poitiers (G. Porreta, G. de la Porrée, † 1154) llamó la atención con su concepción de la Trinidad. Se le acusó de establecer una distinción real entre Dios y la divinidad (*Deus-divinitas*), así como entre las personas divinas y las propiedades (*Pater-paternitas*). Estas diferencias subrayadas por él no se apoyan, sin embargo, en un realismo exagerado, sino en consideraciones terminológicas. A pesar de acusaciones e investigaciones no fue condenado.

Joaquín de Fiore († 1202) distingue, en correspondencia con la vida tri-personal de Dios, tres épocas de salvación (*status*): la época precristiana del Padre, esto es, el tiempo de la ley y de la carne, de los casados y de los laicos; la época cristiana del Hijo, o período de los clérigos; finalmente, la tercera y última, la época del Espíritu Santo y de los monjes. Además, defendió Joaquín de Fiore puntos de vista semejantes a los que se habían reprochado a Gilberto. El IV Concilio de Letrán (1215) le acusó de enseñar hasta cierto punto una cuaternidad, no una trinidad, y una *unitas collectiva et similitudinaria* (DS 803). Durante el siglo XIII se elaboró ulteriormente la doctrina tradicional sobre la Trinidad: los primeros dominicos y los franciscanos fueron influidos por la concepción «griega» y por las ideas neoplatónicas; santo Tomás, más bien por san Agustín y por la línea aristotélica de Boecio. Tomás de Aquino representa una síntesis de ambos teólogos. Boecio tuvo, sin duda, la mayor influencia sobre la doctrina trinitaria de santo Tomás. La discusión se concentró, en el siglo XIII, en torno al problema del fundamento de la constitución de las personas: ¿es el hecho de que una persona proceda de otra lo que constituye la relación?, ¿o se debe decir que el fundamento de las personas es la misma relación constituida por el origen? Buenaventura defendió lo primero; Tomás de Aquino, lo segundo. En la Edad Media se definió la procedencia del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo como de un solo principio. Frente a la tesis, defendida desde el siglo IX por la Iglesia griego-ortodoxa, de que el Espíritu Santo procede solamente del Padre, el II Concilio de Lyon (1274) proclamó como dogma la tesis mencionada, que se apoya en la Escritura y en la tradición (DS 850; cf. también DS 75, 188, 527; espec. DS 800, 1301s, 1330s).

La explicación de la Trinidad se ha consolidado en la teología católica en la forma desarrollada por Tomás de Aquino. Los siglos siguientes han afinado cada vez más los conceptos metafísicos sobre la Trinidad desarrollados por él, llegando en algunos puntos a una sutileza extrema. Merece especial mención, a este respecto, la importante obra sobre la Trinidad de Diego Ruiz de Montoya (1562-1632). En ella es característico el punto de vista netamente metafísico. Este abarca, por su parte, la doctrina de las *procesiones* divinas, las relaciones, las propiedades personales y las nociones (características distintivas). Hay dos procesiones, cuatro relaciones reales, tres propiedades personales (paternidad, filiación y espiración pasiva), cuatro propiedades que distinguen a las personas (innascibilidad [*ἀγεννησία*], así como las tres relaciones que constituyen a las personas), cuatro características distintivas o diferenciales que coinciden con las propiedades (innascibilidad y generación activa como características distintivas del Padre; gene-

ración pasiva como cualidad distintiva del Hijo; espiración pasiva como característica distintiva del Espíritu Santo).

De las cuatro relaciones, tres son constitutivas de las personas (paternidad, filiación, espiración pasiva). La espiración activa, por la que es originado el Espíritu Santo, es común al Padre y al Hijo y no puede, por tanto, en sentido estricto, ser constitutiva de una persona. Pero tiene de alguna forma una función co-constitutiva. Las relaciones que constituyen a las personas son reales e idénticas con la esencia divina, pero virtualmente distintas de ella y realmente distintas entre sí. Por razón de la utilización de la psicología metafísica de san Agustín, aparecen las relaciones como los fenómenos espirituales de la palabra, la respuesta y el amor.

Otro elemento relacionado con la doctrina trinitaria de Agustín y Boecio es la «ley fundamental de la Trinidad»: en Dios es todo uno, mientras no hay oposición de relaciones (Concilio de Florencia: DS 1330). Es también doctrina de fe que todas las actividades *ad extra* son comunes a las tres personas (IV Concilio de Letrán: DS 800; cf. también DS 1331).

La concepción de la Trinidad que se inicia en Agustín y Boecio tiene su punto débil en relación con el ejercicio de la religión. Puesto que, según este modo de pensar, lo que destaca es la esencia única, mientras que las personas quedan en segundo plano, cabe preguntarse a quién se dirige el acto religioso (→ religión). A esta concepción de la Trinidad correspondería la siguiente respuesta: a la esencia única. Pero en este caso tendría que atribuirse a la esencia, aunque sólo fuera de una forma muy genérica, algún modo de subsistencia. La concepción griega no adolece, naturalmente, de esa problemática religiosa. Su punto débil está en la problemática teológica relativa a la unicidad de Dios. La → liturgia romana corresponde al modo de pensar griego.

V. Representaciones trinitarias fuera del cristianismo

También en el mundo extrabíblico se encuentran representaciones triádicas de Dios, tanto en el ámbito judeohelenístico como en las religiones míticas. Es insostenible la tesis de que la fe cristiana en la Trinidad no es otra cosa que la expresión de una disposición preexistente en la conciencia religiosa y de una predilección por el número tres. Como demostración de esa tesis se pretende aducir el hecho real de que en muchas religiones aparece una trinidad de dioses (entre los babilonios: Ea, Marduk, Gibil; o también: An, Bel, Ea; o también: Sin, Shamasch, Ishtar; entre los persas: Ahura-Mazda, Mitra, Sraosha; o también: Mitra, Kautes, Kautopathes; entre los indios: Brahma, Visnú, Siva; entre los egipcios: Amón, Ptah, Osiris).

Contra tal afirmación se puede aducir que aquí el → mito choca contra un acontecimiento histórico perfectamente constatable —aunque, en último término, sólo captable por la fe—: la figura y la vida de Cristo; además, el contenido de las doctrinas míticas sobre la trinidad es absolutamente diferente de la fe cristiana en la Trinidad. Las figuras de los dioses míticos son figuras inmanentes al mundo. Son personificaciones y divinizaciones de fuer-

zas o fenómenos de la naturaleza, realizadas por el hombre necesitado de su redención. Por consiguiente, en las doctrinas no cristianas sobre la trinidad se trata, por regla general, de representaciones politeístas. En ningún lugar se encuentra el contenido esencial de la doctrina cristiana sobre la Trinidad, esto es, que existe un solo Dios en tres formas distintas y mutuamente relacionadas. Justamente la constatación de que las representaciones trinitarias, dondequiera que existan fuera del mundo bíblico, son politeístas, es una clara indicación de que el paso a la doctrina cristiana sobre la Trinidad está cerrado para el pensamiento puramente humano.

La predilección de los mitos por el número tres, que tan frecuentemente se puede encontrar, se podría aclarar con la hipótesis de que la tríada haya sido impresa en el hombre por el mismo Creador. Pues si Dios es necesariamente trinitario, quiere decir que el \rightarrow ser es trinitario en su más profunda raíz. Puesto que todo ser creado es participación del ser divino, en el ser creado se reflejará la imagen trinitaria del ser divino, del ser por antonomasia, de una forma que en último término sólo será realmente comprensible para el creyente (\rightarrow participación). Sería extraño que nada de esto hubiera pasado a la conciencia humana. Puesto que los mitos de los pueblos son una concepción vislumbrada del mundo y de su ser creados por Dios, brilla en ellos la verdad divina, aunque aún en sombra y a veces mezclada con el error. Se puede además admitir que Dios comunicase al género humano, cuando sólo existía en Adán y Evan, una revelación sobre su vida íntima trinitaria. Esta revelación no habría sido jamás olvidada. Tal revelación resuena en los mitos de los pueblos, a veces oscuramente, a veces con fuerza. Las trinitades míticas son un sueño de la verdad.

H. Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, Maguncia 1885; A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Münster 1923; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, 2 vols., París, I, ^o1927; II, ^o1928; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lebrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II: Die trinitarischen Lebrdifferenzen*, Münster 1930; M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marburgo 1932; P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, París 1933; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Paderborn 1935; J. Rzycki, *Doctrina P. Abelardi de Trinitate*, 2 vols., Posen 1938; A. M. Ethier, *Le «De Trinitate» de Richard de St. Victor*, París 1939; H. Dondaine, *La Trinité*, 2 vols., París 1945; F. Ceuppens, *Theologia biblica. De SS. Trinitate*, Roma ²1949; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore. Commentarius in Summam Theologiae S. Thomae (I, 27-119)*, Turín ²1951; M. E. Williams, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity*, Roma 1951; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londres ²1952; P. Vannier, *Théologie trinitaire chez St. Thomas d'Aquin*, Montreal-París 1953; C. Welch, *The Trinity in Contemporary Theology*, Londres 1953; J. Brinktrine, *Die Lehre von Gott II*, Paderborn 1954; M. Mellet-Th. Camelot, *Oeuvres de S. Augustin. La Trinité* (introducción y comentario de E. Hendrikx), 2 vols., París 1955; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübinga 1956; M. Schmaus, *Das Fortwirken der augustianischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit: Vitae et Veritati*. Festgabe für Karl Adam (Düsseldorf 1956) 44-56; M. A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius*, Basilea 1956; L. Billot, *De Deo uno et trino*, Roma ⁸1957; J. Dijkman, *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes*,

Friburgo 1957; G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Friburgo (Suiza) 1958; M. Schmaus, *Teología dogmática. I: La Trinidad de Dios*, Madrid 1960; G. Henry-P. Hadot, *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, 2 vols., París 1960; H. Geisser, *Die Trinitätslehre unter den Problemen und in den Prolegomena christlicher Theologie*, Tubinga 1962; K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»*: *Escritos de Teología IV* (Madrid 1962) 105-136; A. W. Wainwright, *The Trinity in the NT*, Londres 1962; R. L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Roma 1963; G. P. Widmer, *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Essai sur le dogme trinitaire*, Neuchâtel 1963; B. Lonergan, *De Deo Trino*, 2 vols., Roma 1964; H. Mühlen, *Una mystica persona*, Munich 1964; E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*, Münster 1965; O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1965; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tubinga 1965; F. Bourassa, *Sur le Traité de la Trinité*: *Gr 47* (1966) 234-285; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1966; S. Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Darmstadt 1968; H. Geisser, *Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott*: *ZThK 65* (1968) 231-255; L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott*, Maguncia 1968; J. Daniélou, *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Madrid 1969; F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970; *La Trinidad hoy. El tratado sobre la Santísima Trinidad en el nuevo ordenamiento de los estudios teológicos*, Salamanca 1971; M. F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, Stresa 1972; M. Durrant, *Theology and Intelligibility. An Examination of the Proposition that God is Three Persons in One Substance. «The Doctrine of the Holy Trinity»*, Londres/Boston 1973; *La Trinidad en la Biblia. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1973; A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976; K. Rahner, *Trinidad*: *SM VI* (1976) 731-759; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tubinga 1977; J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis II*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 55-339; L. Oein-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*: *Philosophie und Theologie 52* (1977) 378-407.